



*Moretti  
& Vitali*



*IL TRIDENTE 121*

Campus

*atque*  
materiali tra filosofia e psicoterapia



# atque

materiali tra filosofia e psicoterapia

Rivista semestrale fondata nel 1990

*Redazione* Remo Bodei, Fabrizio Desideri (*codirettore*), Maurizio Ferrara,  
Alfonso Maurizio Iacono, Luciano Mecacci (*codirettore*), Paolo Francesco Pieri (*direttore*)

*Comitato esecutivo* Rocco Greppi (*social media*), Teresa Recami (*comunicazione*),  
Alessia Ruco (*segreteria di redazione*), Marco Salucci (*consulente editoriale*),  
Antonino Trizzino (*responsabile editing*), Vincenzo Zingaro (*aiuto segreteria di redazione*)

*Collaborano, tra gli altri* Arnaldo Benini, Paola Cavalieri, Felice Cimatti, Pietro Conte,  
Michele Di Francesco, Roberto Diodato, Adriano Fabris, Rossella Fabbrichesi,  
Umberto Galimberti, Enrico Ghidetti, Anna Gianni, Tonino Griffero,  
Mauro La Forgia, Federico Leoni, Maria Ilena Marozza, Alessandro Pagnini,  
Pietro Perconti, Fausto Petrella, Patrizia Pedrini, Mario Rossi-Monti,  
Amedeo Ruberto, Carlo Sini, Elisabetta Sirgiovanni, Silvano Tagliagambe,  
Luca Vanzago, Mario Vegetti, Giuseppe Vitiello, Vincenzo Vitiello

*Cura delle immagini* Manuel Forster

*Redazione, grafica e impaginazione* Marco Catarzi

*Ufficio stampa* Anna Pampaloni

*Direzione* via Venezia, 14 – 50121 Firenze

*Sito web* [www.atquerivista.it](http://www.atquerivista.it)

Moretti & Vitali Editori s.r.l.

via Giovanni Segantini, 6

24128 Bergamo

telefono +39 035 251300

[www.morettievitali.it](http://www.morettievitali.it)

© atque – materiali tra filosofia e psicoterapia

nuova serie, n. 19 – anno 2016

ISSN 1120-9364; ISBN 978-88-7186-686-4

*Registrazione* Cancelleria del Tribunale di Firenze n. 3944 del 28 febbraio 1990

*Direttore responsabile* Paolo Francesco Pieri

Finito di stampare nel dicembre 2016

atque

# Logiche del risentimento

*a cura di* Fabrizio Desideri e Paolo Francesco Pieri

*contributi di* Giuliano Campioni, Vanessa De Luca,  
Yamina Oudai Celso, Ubaldo Fadini, Luis Kanciper,  
Alfonso M. Iacono, Alessandro Pagnini, Giulio Preti,  
Silvano Tagliagambe, Stefano Tomelleri

*Moretti & Vitali*

Abbonamento annuo (due numeri): Italia € 40,00, Estero € 55,00.

Il pagamento può essere effettuato nelle forme seguenti: a) assegno di c/c bancario; b) assegno circolare; c) vaglia postale; d) versamento sul c/c postale n°11196243. In ogni caso il versamento va intestato a Moretti&Vitali Editori s.r.l., via Segantini 6/A, 24128 Bergamo.

Per ulteriori informazioni telefonare al n. 035/251300.

IBAN: IT 12 U 05428 11110 000000061671 intestato a Moretti & Vitali Editori s.r.l.

Per richiedere numeri arretrati: tel. 035/251300, fax 035/4329409.

## SOMMARIO

Prefazione	9
<i>Fabrizio Desideri e Paolo Francesco Pieri</i>	
SAGGI	
<i>Ressentiment</i> : il pericolo da superare per Nietzsche-Zarathustra	17
<i>Giuliano Campioni</i>	
Raskol, logica del diavolo: il risentimento in Dostoevskij	35
<i>Silvano Tagliagambe</i>	
Nietzsche “primo psicologo” e genealogista del <i>ressentiment</i>	81
<i>Yamina Oudai Celso</i>	
Il risentimento e il desiderio mimetico. A partire da René Girard	105
<i>Stefano Tomelleri</i>	
Risentimento, rimorso e viscosità della libido	125
<i>Luis Kancyper</i>	
Rousseau e l’ingannevole sogno dell’utopia come fine del risentimento	141
<i>Alfonso M. Iacono</i>	
Risentimento e vergogna: le basi morali della responsabilità	153
<i>Vanessa De Luca</i>	
Ri/sentimenti di rete. Osservazioni	173
<i>Ubaldo Fadini</i>	
MATERIALI	
Sodoma: risentimento e democrazia	189
<i>Giulio Preti</i>	
Con una introduzione di <i>Alessandro Pagnini</i>	
Articoli di “ <i>atque</i> ” 1990-2016	217





## Prefazione

Con questo fascicolo di «atque» intendiamo riflettere su quella più o meno segreta perturbazione emotiva, molto umana, che è il risentimento. Se lo assimiliamo a un'onda, *tanto* consideriamo pericoloso provare a cavalcare una qualsivoglia onda del risentimento che ci abbia pure involontariamente attraversato, *quanto* consideriamo necessario provare a comprendere cosa sia, come si sia generata, come possa propagarsi dentro e fuori di noi, come possiamo governarla, e come magari possa dissolversi.

L'intento è quello di perimetrare questa complessa affezione: seguendo le declinazioni delle sue espressioni, ricostruendone gli itinerari e conoscendone le diverse geometrie sarà possibile evidenziarne le varie logiche. E nello svolgere questo compito, seguiremo – come al solito – le differenti prospettive che sono venute a darsi su questo tema nei vari ambiti di ricerca in epoca moderna e non solo. Si pensi soprattutto a studi e ricerche sul risentimento che vanno dalla filosofia all'antropologia politica, dalla filologia alla psicologia (ma anche alla psicologia morale), dalla letteratura alla fenomenologia, dalla sociologia alla psicoanalisi. E quindi alle riletture di vari pensatori che vanno da Nietzsche (nel suo duro confronto con Eugen Dühring) a Hegel, da Montaigne a Girard, da Dostoevskij (che passa attraverso un confronto critico con Sečenov) a Scheler, da Rousseau a Freud (e non solo) sino – su piani diversi – ad Améry, Peter Strawson e Bernard Williams.

Se il tema del fascicolo è il *risentimento* e in particolare le sue *logiche*, possiamo così enumerare gli sviluppi che maggiormente si sono evidenziati: come uno dei modi che si dà nelle relazioni umane e quindi come ciò che ci situa emozionalmente nei confronti dell'altro; come qualcosa attraverso cui il corpo emerge in quanto luogo di pas-

saggio, per cui l'interno è sempre liminare, e l'io è non tanto uno stato quanto una transizione e uno scambio con gli altri; come un pensiero lancinante generato da un passato vissuto in modo irriscattabile che in quanto tale corrode e intossica; come terreno della violenza e del conflitto (intraindividuale, interindividuale e politico); come l'effetto di uno "scacco del desiderio"; come fenomeno che ha a che fare non già con un sentimento individuale, bensì con "una modalità del con-essere"; come fenomeno della memoria che contagiando e infettando la stessa memoria attende l'oblio come cura.

1. Con Friedrich Nietzsche, soprattutto nel suo confronto-scontro con Eugen Dühring, il tema del *ressentiment* diviene, progressivamente, il tentativo di Nietzsche stesso di liberarsi da un vero e proprio pericolo che insidiava il suo atteggiamento filosofico e persino la sua esistenza. Come si vedrà, questa lotta è chiaramente avvertibile nello *Zarathustra* la cui azione è insidiata effettivamente da figure del risentimento che mimano e stravolgono il senso della sua predica e della sua azione. E proprio il *ressentiment* diviene la cifra per comprendere fenomeni storici che hanno portato all'attuale decadenza sociale. Finché – in *Ecce homo* – alle soglie della fine della vita cosciente, è proprio Nietzsche a confessare apertamente il pericolo che faticosamente aveva cercato di superare perché potesse giungere alla cosiddetta "grande salute" (Giuliano Campioni).

2. Con Dostoevskij il risentimento è assunto come la causa e al contempo come l'espressione più diretta del *raskol*, ovvero dello scisma e la divisione tra gli uomini, che essendo ciò che impedisce qualsiasi possibilità di manifestazione dei sentimenti, mette fuori gioco ogni forma di amore e paralizza l'azione – determinando in chi ne è vittima una totale inerzia. È importante ricordare che l'analisi che Dostoevskij conduce su questa oscura forza della psiche, si inserisce nel quadro di un ravvicinato confronto critico con uno scienziato del suo tempo, Ivan Michailovič Sečenov, esplicito fautore sia della riduzione della psicologia alla fisiologia sia dell'esigenza di eliminare ogni riferimento alla mente e ai suoi processi come causa capace di fornire una spiegazione convincente del comportamento dell'uomo e delle sue scelte (Silvano Tagliagambe).

3. Per certi versi, la teoria nietzscheana del *ressentiment* ha rappresentato una delle categorie fondanti della visione etico-filosofica del suo autore: l'apoteosi della falsa coscienza e dell'auto-inganno; la menzogna millenaria; l'antitesi perfetta del superomistico "sì alla vita"; lo stigma riconoscibile e archetipico di quell'"umano troppo umano" che contraddistingue tristemente la maggioranza degli individui. Occorre però aggiungere che il *ressentiment* rappresenta un vero e proprio capolavoro di introspezione psicologica e di finezza analitica. A tal fine occorre pensare tale teoria contestualizzandola entro quella concezione della morale intesa come "linguaggio gestuale delle emozioni" che il filosofo tedesco ritiene decifrabile solo integrando le risorse della filosofia con quelle della psicologia e la medicina. E dopo aver chiarito sia le peculiarità del cosiddetto "metodo genealogico" impiegato da Nietzsche, sia il senso della sua autodefinizione di primo grande psicologo dell'intera storia della filosofia, sia le peculiari sfumature semantiche del vocabolo francese *ressentiment* in rapporto a termini tedeschi analoghi, occorre evidenziarne le connessioni con la polemica antidarwiniana fondata sulla contrapposizione tra evoluzione e progresso, ovvero tra la perversione vendicativa dei "risentiti" e l'aristocratico vitalismo del Superuomo (Yamina Oudai Celso).

4. La nozione nietzschiana di risentimento che ammette sostanzialmente una coincidenza tra l'essere dalla parte della vittima e credere in una religione del risentimento, ha d'altronde avuto un ruolo chiave in molte analisi del ventesimo secolo con specifiche implicazioni a carattere antropologico e sociologico (si pensi all'interpretazione della morale borghese di Max Scheler e ad alcune analisi di sociologia della religione di Max Weber). Va però detto che proprio in questo ambito di studi, tale nozione è stata riletta attraverso la teoria mimetica di René Girard che veicola un'analisi della complessa e ambivalente relazione tra desiderio umano e ordine sociale. Facendo riferimento a una dimensione mimetica delle relazioni sociali, lo studioso francese ha finito con il mettere in discussione l'assunto che il desiderio sia un fenomeno individuale e ha fornito una nuova interpretazione del rapporto tra la tradizione giudaico-cristiana, la condizione di vittima e le tendenze sociali moderne e contemporanee (Stefano Tomellieri).

5. Secondo una certa prospettiva psicoanalitica, la strutturazione del risentimento può essere descritta – *à la* Freud – attraverso il principio della viscosità della libido. Ma se volessimo trovarne una spiegazione un tale principio non sarebbe sufficiente. Dovremmo piuttosto pensare che il dispiegarsi del fenomeno secondo cui la libido resta fedele a ciò che ha investito come suo oggetto, sia l'effetto del darsi simultaneo di una serie di vicissitudini che legano insieme processi psichici differenti quali l'idealizzazione, la negazione e l'aggressività – tutti processi che si muovono sotto la regia di ciò che il termine 'thanatos' ha finito nella stessa psicoanalisi con l'indicare (Luis Kancyper).

6. Che ogni risentimento abbia a finire è il sogno delle utopie – ma forse, proprio per questo, le utopie sono noiose. Ad Amaurote, nella città dell'isola di Utopia, non vi è risentimento né conflitto. Se poniamo Rousseau fra gli utopisti, così come è stato sostenuto, e per di più fra gli utopisti egualitari, la domanda è come sia possibile separare un ideale meraviglioso come l'eguaglianza, dalla noia di un sistema sociale senza conflitto e risentimento. In effetti Rousseau non vi riesce. Pensare l'eguaglianza come pacificazione, contro la diseguaglianza come conflitto e risentimento, ha finito con il togliere ogni vitalità all'utopia. La confusione dell'eguaglianza con il conformismo e quindi con l'omologazione, sarebbe il motivo che ha portato il sogno delle utopie a infrangersi nella noia, nel grigiore e nella subordinazione che volevano togliere – magari a ragione (Alfonso M. Iacono).

7. È possibile pensare a un'idea di risentimento che sia all'altezza della manifestazioni di emozioni, sentimenti, affetti ecc., che si concretizzano attualmente nello spazio antropologico della Rete? Una strada può essere trovata non già nella linea interpretativa del risentimento come qualcosa di costitutivamente negativo (Nietzsche), bensì in un'altra idea di risentimento: quella tracciata da Améry. È questa che evidenzerebbe una nozione di risentimento in grado di tenere insieme memoria e intelligenza. Per questa via sarebbe possibile utilizzare una prospettiva di lettura critico-politica del nostro presente – sempre più digitalizzato (Ubaldo Fadini).

8. D'altronde – a partire da una prospettiva metodologica che rivendica il ruolo della psicologia morale nell'analisi filosofica e che trova in autori come Peter Strawson e Bernard Williams, una delle sue formulazioni più originali – al risentimento viene assegnato un ruolo specifico nella vita etica, quando, nella sua veste reattiva, è la risposta che si prova in quanto vittime di un danno o di un'ingiustizia e quindi allorché valutiamo il fallimento degli altri nell'attenersi a degli *standard* morali. In questa prospettiva sarebbe il dispiegarsi di una valutazione morale e come tale rinvierebbe a quelle domande normative che indirizziamo gli uni verso gli altri (Vanessa De Luca).

9. I “materiali” di «atque» presentano il testo *Sodoma. Democrazia e risentimento* che Giulio Preti compose nel '68, e quindi negli anni dove la filosofia andava riflettendo, approfonditamente e talora anche drammaticamente, su questo tema. È lo compose a partire dall'idea che, nella modernità, la democrazia sia innanzitutto cultura e quindi qualcosa che vada affrontata non già in sé bensì all'interno del problema dei valori – dove risuonano sì i problemi della morale ma, con toni ancora più alti, quei problemi della conoscenza e della ragione scientifica che la dialettica storica ogni volta veicola. È dentro una cornice di riflessioni intorno sia a fatti e valori, sia a conoscenza ed etica, sia a eticità e moralità, sia a persuasione razionale e consenso, che Giulio Preti intende infatti far valere una prospettiva oggettivante la quale mostra come ogni giudizio ideologico, carico di emotività, non si sottragga mai alla contingenza né possa vantare un respiro autenticamente morale. E attraverso questa impostazione teoretica assume il risentimento come fatto morale e sociale. Emblematicamente il risentimento sarebbe provocato da un giudizio ideologico e umorale: una “reazione emozionale di ostilità” nei confronti di quei valori che non appartengono al gruppo umano o alla classe di cui fa parte il soggetto risentito. Esso nascerebbe da “un odio impotente e represso”, ovvero da un desiderio di vendetta inappagato o di invidia profonda. E sarebbe alimentato da una “memoria infetta” (come vorrà chiamarla Edgar Morin) che è in grado di provocare un rovesciamento dei valori – solo perché quei valori non appartengono al soggetto che se ne sente escluso. Proprio il risentimento sarebbe ciò che genera una forma di conformismo morale che è sostanzialmente un rifiuto della morale

stessa: vale a dire un conformismo che non pervenendo a una critica razionale dei valori, rispecchierebbe il punto di vista di persone né libere né autodeterminate nel giudizio. Per questa via il conformismo sarebbe addirittura da considerare l'effetto dell'astuzia di un sistema di potere che vuole durare: «l'uomo che la struttura sociale condanna a essere uomo di massa afferma che solo la massa è valore». E così, *à la* Scheler, il risentimento finirebbe con il diventare figlio di un egualitarismo malinteso: il desiderio di eguaglianza che esso veicola, sarebbe il desiderio di chi stando più in basso o temendo di precipitare in basso, degrada coloro che stanno in alto. E l'etica puramente negativa di chi si rivolge contro "il sistema" e contro i suoi valori favorirebbe una logica settaria che negando l'intersoggettività e l'interazione dialogica (sia pure conflittuale), creerebbe per l'appunto gruppi chiusi, a matrice fortemente identitaria, che non prospettano un diverso "cosmo di valori", ma semplicemente si estraniano dall'*ethos* che vige – e così facendo ne consacrano l'esistenza (Alessandro Pagnini).

Fabrizio Desideri e Paolo Francesco Pieri

SAGGI





# *Ressentiment*: il pericolo da superare per Nietzsche-Zarathustra<sup>1</sup>

Giuliano Campioni

*English title* *Ressentiment*: the danger to be overcome to Nietzsche-Zarathustra

*Abstract* The paper attempts to explain, particularly in comparison with Eugen Dühring, as the theme of *ressentiment* becomes progressively attempting to Nietzsche to break free from a danger that lay in wait for his philosophical attitude and life. This fight is noticeable in the *Zarathustra* whose action is undermined by resentment figures that mimic and distort the meaning of his preaching and his action. The *ressentiment* becomes more and more the figure for understanding historical phenomena that have led to the current social decadence and, in *Ecce homo*, on the threshold of the end of conscious life, Nietzsche openly confesses the danger that, with effort, to be sick, he tried to overcome to get to the “great health”.

*Keywords* Friedrich Nietzsche, Eugen Dühring, *ressentiment*, *Zarathustra*, *Ecce homo*.

<sup>1</sup> Per gli scritti di Nietzsche, quando non diversamente indicato, il riferimento si intende sempre all'edizione: Friedrich Nietzsche, *Werke, Kritische Gesamtausgabe*, herausgegeben von G. Colli und M. Montinari, de Gruyter, Berlin 1967 sgg. [KGW]. La traduzione italiana utilizzata (quando disponibile), è quella dell'edizione italiana Colli-Montinari delle *Opere* di Friedrich Nietzsche, Adelphi, Milano 1964 sgg. [*Opere*] attualmente da me curata per il completamento e la revisione. Per le lettere di Nietzsche e dei suoi corrispondenti il riferimento si intende sempre all'edizione: Friedrich Nietzsche, *Briefwechsel, Kritische Gesamtausgabe*, de Gruyter, herausgegeben von G. Colli und M. Montinari, Berlin 1975 e sgg., de Gruyter, Berlin 1967 sgg. [KGB]. La traduzione italiana utilizzata, è quella dell'edizione italiana Colli-Montinari dell'*Epistolario* di Friedrich Nietzsche, Adelphi, Milano 1976 e sgg. attualmente da me curato per il completamento e la revisione [*Epistolario*]. I riferimenti sono dati, utilizzando, per gli scritti di Nietzsche, il titolo dello scritto seguito dal numero dell'aforisma o della sezione, il numero del frammento con l'anno corrispondente e identificando le lettere dalla data e dal nome dei corrispondenti.

1. Nel saggio sull'*Agone omerico*, del gennaio del 1872, Nietzsche introduce, a proposito del mondo greco, il tema della buona e della cattiva Eris derivato dalle *Opere e i giorni* di Esiodo. Se la cattiva Eris «favorisce la brutta guerra e la rissa», l'altra «spinge al lavoro anche l'uomo inetto... il vicino gareggia con il vicino che tende al benessere. Buona è questa Eris per gli uomini. Anche il vasaio è astioso verso il vasaio, e il carpentiere verso il carpentiere; il mendicante invidia il mendicante, e il cantore il cantore». Nella sua visione della Grecità, critica dell'ideale classico, Nietzsche vede come positivo il riferire alla buona Eris astio e invidia che spingono gli uomini non a una lotta di annientamento (come fa la cattiva Eris) ma all'azione, all'*agone*: «Il Greco è *invidioso*, e non sente questa proprietà come un difetto, bensì come azione di una divinità *benefica*».<sup>2</sup> Nietzsche sottolinea il contrasto tra due giudizi etici, quello greco e quello moderno, inserendo l'azione della buona Eris in un mondo affermativo della vita, dominato da un agonismo produttivo.

L'affermazione vitale – sia pure tragica – presente nel mondo greco, allontana Nietzsche dal pessimismo schopenhaueriano e, progressivamente, dalla “metafisica dell'arte” fino a sentire l'esigenza di confrontarsi con Eugen Dühring. Com'è noto, Nietzsche incontra il termine *Ressentiment* e i temi a esso connessi, nel volume di Dühring, *Il valore della vita*, letto e acquistato, con altri volumi dell'autore, nella primavera del 1875.<sup>3</sup> Di questo scritto abbiamo un lungo e puntuale riassun-

<sup>2</sup> Cfr. Esiodo, Nietzsche, *Agone omerico*, in *Cinque prefazioni per cinque libri non scritti*, 5, *Opere*, III/2, p. 249; La citazione da Esiodo (*Erga*, vv. 11-26) è nel testo di Nietzsche. Sulle due Eris si veda anche: *Socrate e la tragedia*, ivi, p. 41; *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci* 5, ivi, p. 294; framm. 16[14], [15], [19], [21] (estate 1871-primavera 1872); *Umano, troppo umano* 170; *Il viandante e la sua ombra* 29.

<sup>3</sup> Nietzsche acquistò, il 26 maggio 1875, Eugen Dühring, *Der Werth des Lebens. Eine philosophische Betrachtung*, Breslau: E. Trewendt, 1865; Nella sua biblioteca postuma si trovano anche, con molti segni di lettura, *Kritische Geschichte der allgemeinen Principien der Mechanik*, Th. Grieben, Berlin 1873; *Kritische Geschichte der Philosophie von ihren Anfängen bis zur Gegenwart*, L. Heimann, Berlin 1873; *Natürliche Dialektik. Neue logische Grundlegungen der Wissenschaft und Philosophie*, E.C. Mittler und Sohn, Berlin 1865, (acquistati il 30 giugno 1875), *Cursus der Philosophie als streng wissenschaftlicher Weltanschauung und Lebensgestaltung*, E. Koschny, Leipzig 1875, (acquistato il 21 aprile 1875); *Cursus der*

to commentario.<sup>4</sup> L'importante confronto, centrale per la definizione di categorie come quella del "pensiero impuro" e dell'"amore empedocleo", conferma come *La nascita della tragedia* appaia ora a Nietzsche scritta in modo "simbolico mitologico" e anticipatrice, nella concezione del dionisiaco e dell'apollineo, della teoria di Dühring relativa alla «successione degli eccitamenti vitali» (che presuppone una «mescolanza di concordia e conflitto».)<sup>5</sup> Nietzsche sente la necessità di «studiare a fondo Dühring, come tentativo di liquidare Schopenhauer»<sup>6</sup> e saggiare in tal modo che cosa sia ancora valido per lui del filosofo pessimista. Se da una parte, infatti, critica con asprezza i difetti stilistici e i contenuti del volume di Dühring, difendendo con forza Schopenhauer, certamente si allontana sempre di più dal culto del "genio" e dalla metafisica schopenhaueriana. Quello cui resta legato è lo Schopenhauer "volterriano" tratteggiato nella terza Inattuale, al quale rimarrà fedele con la filosofia dello "spirito libero". Ne è riprova la frase di Voltaire inserita come motto all'inizio di un frammento dello stesso periodo – «Il faut dire la vérité et s'immoler» – la cui fonte diretta è appunto una lettera di Schopenhauer.<sup>7</sup> Nietzsche parla, in appunti dell'estate del 1875, dell'«amore cristiano» come di qualcosa di ambiguo, in quanto fondato sul «disprezzo». Il Cristianesimo è definito la religione della «vendetta e della giustizia».<sup>8</sup> Queste affermazioni ci garantiscono ancor più della derivazione di queste teorie dalla tematica di Dühring. Vale la pena

*National- und Socialökonomie, einschliesslich der Hauptpunkte der Finanzpolitik*, T. Grieben, Berlin 1873; *Kritische Geschichte der Nationalökonomie und des Sozialismus*, T. Grieben, Berlin 1875, (acquistati il 2 giugno 1875). L'autobiografia di Dühring *Sache, Leben und Feinde. Als Hauptwerk und Schlüssel zu seinen sämtlichen Schriften*, H. Reuther, Karlsruhe und Leipzig 1882 (anch'essa presente nella biblioteca di Weimar) provoca forti reazioni polemiche di Nietzsche a partire dai frammenti del 1883. Certamente il tema del *Ressentiment* è incontrato da Nietzsche in più testi di Dühring.

<sup>4</sup> Si tratta del framm. 9[1] dell'estate di quello stesso anno.

<sup>5</sup> Trad. it. p. 202.

<sup>6</sup> Framm. 8[4] 1875.

<sup>7</sup> Si tratta della lettera di Schopenhauer a Julius Frauenstädt del 17 febbraio 1853: cfr. G. Campioni, *Beiträge zur Quellenforschung*, in «Nietzsche-Studien», 37, de Gruyter, Berlin 2008, p. 268.

<sup>8</sup> Framm. 5[166] della primavera-estate 1875.

di citare alcuni brani particolarmente significativi del capitolo su “La soddisfazione trascendente della vendetta” del commentario-riassunto fatto da Nietzsche all’opera di Dühring su *Il valore della vita*:

Ma la “giustizia eterna” di Schopenhauer è davvero qualcosa di così serio e da venerare con tanta enfasi? Lo sfrenato istinto di vendetta che forma persino idee trascendenti! Coloro che invocano il giudizio dell’eternità mostrano, come in uno specchio, la loro stessa immagine (...). La rappresentazione di un tribunale punitivo trascendente è un’invenzione e si trova in conflitto con un più nobile atteggiamento della coscienza, in quanto è il prodotto del sentimento della vendetta. Noi ricorriamo al braccio degli dèi, soprattutto quando siamo indignati per il torto subito. Dio diventa, in questa prospettiva, il “carnefice metafisico” si ricorre a lui per un istinto di rivalsa in quanto rappresenta il vendicatore, il rappresentante della giustizia eterna. La viltà e l’impotenza sogliono avere la fantasia più fertile nell’inventare i cosiddetti “tribunali primitivi”. Interpretare gli eventi nel senso di una presunta giustizia è la ripugnante consequenzialità della vendetta. Noi aumentiamo i mali del mondo anche con spettri trascendenti; non inventiamo caricature metafisiche delle cose.<sup>9</sup>

La lettura de *Il valore della vita* di Dühring appare decisiva per modificare radicalmente il giudizio sull’*ascesi*: intesa come «*vendetta contro di sé*, nell’atto violento del disgusto e dell’odio»,<sup>10</sup> sintomo di impotenza di vita, *Ressentiment*. Il giudizio sul “valore della vita” non può essere affidato al santo-asceta; si può approdare anche alla negazione, ma tale atto deve essere legato alla conoscenza e alla giustizia. Nietzsche al santo-asceta, inizialmente, contrappone il santo-sapiente che congiunge l’amore con la sapienza, la cui caratteristica è la salute («poiché in caso contrario sarebbe necessario che diffidasse di sé stesso»)<sup>11</sup> Le soluzioni di Schopenhauer sono già molto lontane. Nei frammenti postumi del 1876 si legge: «L’asceta – un cervello guasto e irregolare. Estasi-voluttà dell’intelletto».<sup>12</sup> E questo atteggiamento, diversamente articolato, rimane costante nelle polemiche contro l’i-

<sup>9</sup> Framm. 9[1], trad. it. pp. 231-232.

<sup>10</sup> Ivi, p. 234.

<sup>11</sup> Framm. 5[26] primavera-estate 1875.

<sup>12</sup> Framm. 17[81] primavera-estate 1876.

*deale ascetico*. L'atteggiamento affermatore di Nietzsche, la sua rivalutazione del "corpo" e la fedeltà alla terra, è certamente tutta contro l'ideale ascetico che esige una decisa "volontà del nulla" e che domina nascostamente molte forme di vita. Nietzsche combatte la sua guerra santa contro questo ideale nella *Genealogia della morale*, dove la volontà di nulla è seguita in tutte le sue maschere moderne e dove viene mostrato il significato dominante che ha avuto nella storia umana. Il recupero avviene a un diverso livello: l'ascetismo è esercizio della volontà e accumulazione di energia per la creazione; non il fine, ma lo strumento-come-strumento è recuperato.

Nella prefazione de *Il valore della vita* Dühring vuol chiarire che «il ricondurre ogni concetto di giustizia al *Ressentiment* o alla vendetta non è un tentativo alla leggera, ma è un'idea su cui ho riflettuto da anni, sul cui fondamento già da tempo ho esaminato a fondo, in ogni direzione, la teoria filosofica del diritto e solo per ragioni che non hanno a che vedere col tema, non ho ancora pubblicato».<sup>13</sup> Già all'inizio del suo commentario Nietzsche sottolinea il fatto che Dühring si aspetti «ostilità da molte parti» «perché riconduce alla vendetta i concetti di giustizia». E l'appendice del *Valore della vita* è dedicata al tema *Sul soddisfacimento trascendente della vendetta*. Nietzsche sottolinea, nel suo esemplare del volume, la frase: «Il sentimento del diritto è essenzialmente un *Ressentiment*, un sentimento reattivo, cioè appartiene allo stesso genere di sentimenti della vendetta»<sup>14</sup> e riprendendo il tema sostiene: «Il sentimento del diritto è un *Ressentiment*, appartiene alla stessa sfera della vendetta». Nietzsche continua riassumendo l'argomentazione successiva: «anche la rappresentazione di una *giustizia nell'aldilà* risale al sentimento della vendetta».<sup>15</sup> Questa è la prima e unica volta, in questi anni, che il filosofo adopera la parola '*Ressentiment*'.

Questo tema è ripreso da Dühring anche nel *Cursus der Philosophie* sul cui esemplare della biblioteca di Nietzsche a Weimar, si trovano molti segni di lettura.<sup>16</sup>

<sup>13</sup> E. Dühring, *Der Werth des Lebens*, cit. p. VIII.

<sup>14</sup> Ivi, p. 219.

<sup>15</sup> Framm. 9[1], trad. it. p. 230.

<sup>16</sup> Sulla presenza di temi legati a Dühring nel periodo illuministico di Nietzsche rinvio alle analisi di Aldo Venturelli, *Asketismus und Wille zur Macht*.

2. Il tema del risentimento e lo stesso termine *Ressentiment* (che Nietzsche riprende da Dühring rovesciandolo poi contro Dühring stesso) – dopo l'unica menzione nel lungo sunto-commentario del 1875 – si ritrova solo nel 1883, in una lettera dove il *Ressentiment* appare un forte pericolo personale da cui il filosofo deve tenersi in guardia e con cui deve combattere. Il tutto si lega a una situazione di depressione, di malattia, dopo gli esiti della dolorosa vicenda della “stellare trinità” con Lou Salomé e Paul Rée:

Lo strano pericolo che incombe su di me quest'estate ha nome, io credo – senza eufemismi – follia; e visto che l'inverno scorso, contro ogni previsione, sono arrivato ad avere una vera e persistente *febbre nervosa* – io che non avevo mai avuto la febbre! – potrebbe pur sempre accadere quello che non ho MAI ritenuto *possibile* per me: che la mia mente si smarrisca. Per un anno intero sono stato istigato a nutrire un genere di sentimenti che ho rifiutato con tutte le mie forze, e che credevo realmente di essere riuscito grosso modo a reprimere: sentimenti di vendetta e “*ressentiment*”. – Si è creato così un tale garbuglio tra i miei istinti e le mie intenzioni, un tale labirinto che non so come uscirne.<sup>17</sup>

*Nietzsches Auseinandersetzung mit Eugen Dühring*, in «Nietzsche-Studien», 15, de Gruyter, Berlin 1986, Andrea Orsucci, *Genealogia della morale. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma 2001, di Marco Brusotti, *Wille zum Nichts, Ressentiment, Hypnose, Aktiv und Reaktiv in Nietzsches Genealogie der Moral*, in «Nietzsche-Studien», 30, de Gruyter, Berlin 2001. Voglio solo ricordare che addirittura negli appunti di lezioni filologiche su *Il servizio divino dei Greci*, nelle prime pagine, Nietzsche fa riferimento al “*pensiero impuro*”, un genere di logica nemica della logica scientifica, affine “alla logica della superstizione”. «Ovunque ancora oggi si trovino popolazioni appartenenti a stadi inferiori di civilizzazione, ma, allo stesso tempo, nelle classi popolari male istruite delle nazioni civilizzate, ritroviamo lo stesso modo di pensare. Da questo terreno del pensiero impuro è sorto il culto greco; come dal sentimento di vendetta è sorto quello del diritto, allo stesso modo in cui si dice: “Le migliori cose e le migliori azioni hanno viscere ripugnanti”» (a cura di Manfred Posani, Adelphi, Milano 2012, p. 13). La citazione, inesatta, deriva da Paul Rée, *Psychologische Beobachtungen*, Berlin 1875, p. 64: «Le migliori azioni hanno spesso viscere ripugnanti».

<sup>17</sup> Lettera a Heinrich Köselitz del 26/08/1883.

E ancora, lo stesso giorno, a Overbeck esprime lo stesso sentire dove “sete di vendetta” sostituisce *Ressentiment*:

(...) non sono riuscito a liberarmi da maligni, cupi sentimenti; tra cui un vero e proprio odio contro mia sorella, che ormai da un anno, tacendo e parlando al momento sbagliato, mi ha defraudato del frutto delle mie più belle vittorie su me stesso: tanto che sono finito in preda a un'implacabile sete di vendetta, mentre proprio il mio più intimo modo di pensare ha rinunciato a ogni forma di vendetta e di castigo: – questo conflitto interiore mi avvicina a poco a poco alla *folia* (...).

E ancora, con riferimento alla Germania e a tutto quello che di negativo significava per lui:

Non sono ancora riuscito a superare un *ressentiment* che mi ha procurato il mio ultimo soggiorno tedesco. Mi soffia *contro*, non c'è alcun dubbio, l'“aria morale di laggiù”.<sup>18</sup>

Lo *Zarathustra* ha, per Nietzsche, anche la funzione terapeutica della liberazione da ogni *Ressentiment*. «Purificazione dalla vendetta è la *mia* morale» scrive nel maggio, giugno 1883,<sup>19</sup> e riprende nell'estate del 1883 la stessa espressione due volte. In tutto lo *Zarathustra* è presente, minacciosa, l'ombra di Zarathustra, che ancora ha in sé l'elemento reattivo, lo spirito di vendetta, l'impazienza distruttiva, il *Ressentiment*.

Fin dal Prologo di *Così parlò Zarathustra*, ci troviamo a che fare con lo spirito della vendetta, con il portatore del risentimento quando cerchiamo di definire l'antagonista, la figura orrenda e crudele del pagliaccio che col suo irridente intervento e col suo salto oltre l'onesto funambolo, che ha fatto del pericolo il suo mestiere, ne provoca la morte.

Un'affermazione che non ha incontrato la sufficiente attenzione degli interpreti può darci il senso di questa figura. Scrive Nietzsche:

<sup>18</sup> Lettera a Reinhart von Seydlitz 17/08/1886.

<sup>19</sup> Framm. 9 [49].

È Zarathustra stesso il pagliaccio che con un salto supera il povero funambolo – per scherno di sé.<sup>20</sup>

E altrove Zarathustra stesso critica la pretesa del pagliaccio:

Vi sono vie e maniere di molte specie che portano al superamento: ma qui, vedi *tu!* Solo un pagliaccio può pensare: “l’uomo può anche essere saltato d’un balzo”.<sup>21</sup>

Può essere interessante sottolineare che in un’annotazione sul personaggio,<sup>22</sup> Nietzsche caratterizzi l’ombra proprio con queste parole:

Ma quando lo vide, Zarathustra si spaventò nel suo cuore: così somigliante gli era il suo inseguitore, da poterlo scambiare con Zarathustra stesso, e non solo nel vestire e nella barba, ma anche in tutto il suo fare. Chi sei? Chiese Zarathustra con veemenza. O sono io stesso? Che vai facendo di me, pagliaccio?

E un frammento dell’estate-autunno 1883, riprende le parole del pagliaccio:

Muoviti, piè zoppo impostore – o faccio un salto, ecc. così mi gridò contro. La vita stessa concepì quest’idea durissima per la vita, essa vuole *superare* il suo ostacolo più alto...<sup>23</sup>

Il pagliaccio è il doppio di Zarathustra, il suo pericolo, portatore del *ressentiment* con cui pretende di accelerare la fuoruscita dalla decadenza.

Nietzsche richiama più volte nelle espressioni dello *Zarathustra* la filosofia del risentimento teorizzata positivamente da Dühring da cui è necessario stare lontani, liberarsi. «Prendiate a tedio le parole “ricom-

<sup>20</sup> Framm. 16[88] autunno 1883.

<sup>21</sup> ZA III, Di antiche tavole e nuove 4, trad. it. p. 228 (per *Così parlò Zarathustra* il riferimento delle pp. è all’edizione Adelphi, Milano 2013, da me rivista).

<sup>22</sup> Si tratta di un appunto inedito (z II 10) riportato da Montinari nelle Note a ZA, p. 484.

<sup>23</sup> Framm. 15[46]estate-autunno 1883.



pensa”, “rivalsa”, “punizione”, “vendetta nella giustizia» scrive nel capitolo *Dei virtuosi*.

E poi nel capitolo *Delle tarantole* si legge ancora contro Dühring:

Perciò do uno strattone alla vostra ragnatela, perché la vostra rabbia vi induca a uscir fuori dal vostro antro di menzogne, e la vostra vendetta balzi fuori dietro la vostra parola ‘giustizia’. Giacché: che l’uomo sia redento dalla vendetta – questo è per me il ponte verso la speranza suprema e un arcobaleno dopo lunghe tempeste (...). Amici, io non voglio essere confuso e scambiato. Vi sono di quelli che predicano la mia dottrina della vita: e al tempo stesso sono predicatori dell’eguaglianza e tarantole. Che essi discorrano in favore della vita, sebbene se ne stiano nella loro tana, questi ragni velenosi, e lontani dalla vita: ciò è perché essi vogliono in tal modo far male.

Il riferimento al *Valore della vita* e all’atteggiamento di Dühring è evidente.

E anche nel capitolo *Del passare oltre* ritorna il pazzo, il *Narr*, che il popolo chiamava “la scimmia di Zarathustra” il cui linguaggio è improntato allo “spirito di vendetta” davanti alla grande città. Il pazzo furioso che rovina l’elogio della follia di Zarathustra, che sputa veleno e *ressentiment* verso la città, e di cui Zarathustra disprezza il disprezzo: il suo doppio da cui Zarathustra deve tenersi in guardia.

La scimmia di Zarathustra intesse l’invettiva anche con i temi dell’ideologia di Bayreuth, dal dominio dell’oro e dei mercanti, all’opinione pubblica, ai giornali, alla piccola schiavitù generalizzata, all’alcoolismo, ma soprattutto per il continuo riferimento al sangue («Qui il sangue scorre sempre marcio tiepido e schiumoso per tutte le vene: sputa sulla grande città che è la grande cloaca dove tutta la feccia si raduna schiumeggiante!»).<sup>24</sup> Questo per sottolineare la lontananza (che fu vicinanza) anche nella critica che nasce in Wagner dal risentimento di chi troppo è stato presso la palude. Un ultimo riferimento: il pagliaccio della torre si rivolge minaccioso a Zarathustra che si porta dietro il cadavere del funambolo e lo mette in guardia dall’odio degli abitanti della città che lo sentono come pericolo. E

<sup>24</sup> ZA, *Del passare oltre*, p. 201.

conclude: «Ma vattene da questa città – o domani salterò al di sopra di te, io vivo, al di sopra di un morto».<sup>25</sup>

3. Dopo un breve frammento critico nell'estate 1878 («Dühring, per diventare *positivo*, diventa non scientifico (etica)»),<sup>26</sup> Nietzsche riprende a leggere Dühring nel 1881 quando si fa spedire dalla sorella il *Corso di filosofia*: – «la cosa mi fa ridere» – commenta.<sup>27</sup> Dopo la lettura dell'autobiografia di Dühring *Sache, Leben und Feinde*, l'ostilità verso il deciso e volgare antisemitismo si fa forte e senza indulgenze. Dühring appare l'espressione più conseguente del *ressentiment* e dello spirito di vendetta che caratterizzano gli antisemiti. «Dühring: Nessuno si augura un'anima così piena di bile. Per questo la sua filosofia non attira»<sup>28</sup>. «Gli basta mettere insieme due parole stizzose e ricercate: lui la ritiene “ricchezza di spirito»;<sup>29</sup> «Dühring – un uomo che per causa sua allontana dal proprio modo di pensare e che si è messo davanti alla sua filosofia come un cane alla catena che abbaia sempre e ha sempre voglia di mordere».<sup>30</sup>

L'immagine torna più di una volta in Nietzsche per valorizzare l'atteggiamento del filosofo “spirito libero” affrancato da ogni risentimento, a cui mancano i contrassegni di chi è rimasto a lungo legato a una catena ed è mutuata dal saggio di Montaigne *Sulla solitudine*.

L'incontro di Nietzsche a Sils-Maria, il 26-28 agosto 1884, con Heinrich von Stein, che aveva avuto come maestro Dühring da lui interpretato come rappresentante di un “pessimismo eroico”, diventa

<sup>25</sup> ZA, Prologo 8, p. 14.

<sup>26</sup> Framm. 29[8] estate 1878.

<sup>27</sup> Lettera del 7 luglio 1881.

<sup>28</sup> Framm. 9[48] 1883.

<sup>29</sup> Framm. 11[9] 1883:

<sup>30</sup> Framm. 18[55] 1883. Si veda Vivetta Vivarelli, *Il peso del tempo e i “pensieri nati camminando”*. Nietzsche e Montaigne in *Friedrich Nietzsche scrittore. Saggi di estetica, narratologia, etica*, a cura di Annamaria Lossi e Claus Zittel, ETS, Pisa 2014, p. 58. Vivarelli commenta l'af. 34 di *Umano, troppo umano* in cui si tratteggia l'uomo «da cui gli abituali vincoli della vita siano caduti in misura tale che egli ormai non viva altro che per conoscere sempre meglio» che «deve poter rinunciare senza invidia e fastidio a molto, anzi quasi a tutto ciò che ha valore per gli altri uomini», capace di un «impavido spaziare al di sopra degli uomini, dei costumi, delle leggi e delle originarie valutazioni delle cose».

un motivo in più per giudicare Dühring e il suo antisemitismo come espressioni di una reattività, di un forte *ressentiment*.

A tavola mi parlano di Eugen Dühring, e si vogliono “scusare” molte cose, col dire: è cieco. Che c’entra! Anche io lo sono quasi. E Omero lo era del tutto. Forse che è necessario per questo essere di cattivo umore? e pieno di stranezze? e nero come l’inchiostro? Eugen Dühring ci ha raccontato di recente la sua vita: non ha dimenticato né un dispetto né un’offesa da quando era bambino; io credo che potrebbe raccontare per ore brutte storielle meschine dei suoi maestri e avversari, dall’epoca in cui non era ancora cieco: per lo meno a giudicare dalla faccia che fa sul ritratto (se è riuscito), con cui ha voluto adornare il suo libro e confutare la propria filosofia. – Egli ci dice che il ritratto è riuscito.<sup>31</sup>

Sempre più l’atteggiamento di Nietzsche si fa ostile verso Dühring e verso il proprio editore antisemita, Schmeitzner per cui «mai stato tanto vilipeso come quando il nome di “Dühring” è stato da lui accostato a quello di “Zarathustra”: – questo indizio mi è sufficiente. L’antisemitismo distrugge qualsiasi finezza del gusto, anche in lingue inizialmente non sporche». <sup>32</sup> Fino all’ultimo periodo Nietzsche vede il rapporto stretto tra gli antisemiti e il *ressentiment* fino ad arrivare a questa definizione:

*Definizione dell’antisemita*: invidia, *ressentiment*, rabbia impotente come *motivo conduttore* nell’istinto: la pretesa di essere gli “eletti”; la perfetta ipocrisia moralistica verso sé stessi, che porta costantemente in bocca la virtù e tutte le grosse parole. Questi sono i segni *tipici*: non si accorgono neppure come in tal modo somigliano fino a confondersi... a chi? Un antisemita non è altro che un Ebreo invidioso, cioè stupidissimo...<sup>33</sup>

Nella *Genealogia della morale*, dove il tema *Ressentiment* è analizzato in tutta la sua ampiezza, Nietzsche critica estesamente “l’apostolo della vendetta”, Eugen Dühring, «il primo fanfarone della morale». Nietzsche vede il *ressentiment* come la pianta che «fiorisce ora quanto

<sup>31</sup> Framm. 26[382] estate-autunno 1884.

<sup>32</sup> Lettera a Köselitz del 6/12/1885.

<sup>33</sup> Framm. 21[7] autunno 1888.

mai splendida tra anarchici e antisemiti», e lo stesso spirito del *ressentiment* come ciò da cui si sviluppa «questa nuova nuance di scientifica rettitudine (a favore dell'odio, dell'invidia, del livore, del sospetto, del rancore, della vendetta)»,<sup>34</sup> capace di consacrare la vendetta sotto il nome di giustizia. Scrive Nietzsche:

Per quanto concerne il particolare principio di Dühring, che la terra natale della giustizia sia da ricercarsi sul terreno del sentimento di reazione, occorre contrapporgli, per amore di verità, con brusco rovesciamento, quest'altro principio: l'ultimo terreno a essere conquistato dallo spirito della giustizia è il terreno del sentimento di reazione!<sup>35</sup>

4. Non è qui il caso di percorrere analiticamente come il tema del *ressentiment* sia analizzato nella *Genealogia della morale*; solo vorrei mettere in luce il ruolo della lettura dell'*Esprit souterrain* di Dostoevskij, spesso sottolineato quasi che il tema e la stessa espressione derivassero prevalentemente da questa lettura.

Nello scambio di lettere con Georg Brandes, il critico danese accusa Dostoevskij di essere «un personaggio orrendo, assolutamente cristiano nella sua interiorità e al tempo stesso assolutamente sadico. Tutta la sua morale è ciò che Lei ha battezzato morale degli schiavi»<sup>36</sup>, cioè vede nello stesso romanziere russo una espressione dello spirito del *ressentiment*.

<sup>34</sup> *Genealogia della morale*, II, 11, p. 300.

<sup>35</sup> Ivi, pp. 300-301. Da parte sua Dühring e i suoi seguaci reagirono, furono molto reattivi e risentiti verso Nietzsche accusato, con virulente chiarezza di essere «tipo giudaico, e certo uno dei più puzzolenti e insolenti». La critica di Dühring mette in gioco tutti gli elementi del delirio antisemita per caratterizzare la personalità e la filosofia di Nietzsche. Il suo successo – «una colossale messa in scena» – si ebbe solo quando «lo schiavo sfuggì al suo padrone» Wagner per scatenarsi a favore degli Ebrei. Nietzsche non fu danneggiato neppure dall'essere ospite del manicomio di Jena perché era sostenuto dagli interessi e dalla stampa 'ebraici'. Dühring accusa inoltre Nietzsche di aver 'saccheggiato' le sue opere e di averne rovesciato completamente il senso dirigendo i suoi attacchi, carichi della «sfrontatezza del tutto giudaica», contro tutto ciò che è «rispettabile e nobile al mondo» e contro i più alti rappresentanti della morale. Su questo si veda Orsucci, op. cit. p. 21.

<sup>36</sup> Lettera di Georg Brandes del 16 nov.1888, KGB III/6, p. 353.

Nietzsche gli risponde: «Lo ammiro come il più prezioso materiale psicologico che io conosca – gli sono sempre eccezionalmente grato, per quanto egli vada contro i miei istinti basilari». <sup>37</sup> Indubbiamente non si può far discendere dalla lettura dell'*Esprit souterrain* la ripresa e lo sviluppo del tema del *Ressentiment*: nel testo francese (collazione di due racconti di Dostoevskij, con frequenti tagli e interpolazioni dei traduttori) il termine si trova solo quattro volte di cui solo una volta in un brano molto significativo e importante per Nietzsche: l'uomo topo del sotterraneo vuole vendetta e ne è incapace, «si sprofonda in una melma fetida, costituita dai suoi stessi dubbi, dalle sue agitazioni e da tutto il disprezzo che su di lui sputano gli uomini immediati e d'azione»: «È forse più capace di risentimento che l'*homme de la nature et de la vérité*». <sup>38</sup>

Orsucci ha il merito di analizzare puntualmente il ruolo del testo di Dostoevskij in un raffronto con temi centrali della *Genealogia della morale* mettendo in luce le corrispondenze dei due testi. Alle sue analisi rimandiamo. <sup>39</sup>

Certamente emerge dai temi della *Genealogia* la forte distanza di Nietzsche dall'ideologia social-darwinistica: è assoluta la separazione fra l'evoluzione verso il tipo superiore e la lotta per l'esistenza. Nietzsche definisce il *ressentiment* come reattività, costituzione polemica di chi è incapace di affermazione e attività spontanea, che è invece un sovrappiù di forza plastica. Il tipo superiore creatore dei valori e del linguaggio non ha bisogno del nemico e della lotta per definirsi. Qui la distanza di Nietzsche dall'ideologia naturalistica del conflitto propria del darwinismo sociale è netta.

<sup>37</sup> Lettera a Georg Brandes del 20 nov. 1888.

<sup>38</sup> F. Dostoevskij, *L'Esprit souterrain*, traduit du russe par E. Halpérine et Ch. Morice, Librairie Plon, Paris 1886, p. 168. La frase in francese è presente nell'originale russo come indica una nota dei traduttori. Vorrei far riferimento a un breve ma significativo frammento di Nietzsche dell'autunno 1885 - primavera 1886: «Non c'è sventura per i cuori deboli – si dice in Russia» (framm. 1[27]). Questa espressione si trova letteralmente nel testo di Dostoevskij che però è uscito solo nel novembre 1886: «Il n'y a pas de malheurs pour les coeurs faibles» (p. 120). Non conosciamo la fonte di Nietzsche. Devo questa indicazione alla tesi di Clelia Teleasca *Nietzsche e Dostoevskij: la coscienza come malattia e come conquista*, discussa il 22 aprile 2016 all'Università di Pisa.

<sup>39</sup> Andrea Orsucci, op. cit., pp. 59-64.

5. Importante la vasta utilizzazione da parte di Nietzsche del *ressentiment* per definire intere epoche e movimenti storici che portano all'attuale decadenza europea. In particolare il giudizio sulla rivoluzione francese quando «l'ultima aristocrazia politica esistente in Europa, quella del XVII e XVIII secolo *francese*, crollò sotto gli istinti popolari del *ressentiment* (...) la mendace parola d'ordine del *ressentiment*, espressa nel *primato del maggior numero*» che esprime «la volontà di scadimento, di abiezione, di livellamento, di abbassamento e di tramonto dell'uomo». <sup>40</sup>

La posizione di Nietzsche risente fortemente della pubblicistica reazionaria contro la *Commune* e contro i diritti uguali per tutti proclamati dalla Rivoluzione francese (basti pensare al suo giudizio negativo verso la “tarantola morale” Rousseau, portatore di *ressentiment*, molto ammirato dal «nostro beniamino Dühring, il quale nella sua autobiografia ha il buon gusto di presentarsi addirittura come *il Rousseau del diciannovesimo secolo*». <sup>41</sup>

Su questo Nietzsche si incontra con vari autori, tra cui Taine: tra l'altro legge e annota la traduzione tedesca (dello stesso anno dell'edizione francese) del *Manuel du démagogue* di Raoul Frary, <sup>42</sup> un publicista di larga fortuna che si era occupato in vario modo delle conseguenze della guerra franco-prussiana. In questo testo Nietzsche, ritrova temi quali l'unione di “democrazia” e *rancune, envie*, il bisogno di vendetta che assume l'aspetto di giustizia ecc. Nel capitolo terzo dedicato a *La tradizione rivoluzionaria*, si trova quello che Frary considera l'errore fondamentale del XVIII secolo – in particolare di Rousseau – : lo studio dell'uomo, che è un concetto astratto, e non degli uomini, che sono la realtà.

Le categorie del *ressentiment* e dello “spirito di vendetta” servono a Nietzsche a rileggere la storia dell'Ebraismo e del Cristianesimo e hanno un largo spazio ne *L'anticristo* dove la figura del Cristo (sotto l'influenza di Tolstoj e di Dostoevskij) appare libera dal risentimento che invece caratterizza la Chiesa dell'apostolo Paolo. Nietzsche identifica, col Cristo, un'altra risposta fisiologica all'*épuisement*. *L'idiota*, l'innocente, che non

<sup>40</sup> *Genealogia della morale*, I, 16.

<sup>41</sup> Lettera a Köselitz del 24 nov. 1887. Cfr. Eugen Dühring, *Sache, Leben und Fende*, cit., pp. 296-99.

<sup>42</sup> Raoul Frary, *Handbuch des Demagogen. Aus dem Französischen übersetzt von Bruno Ossmann*, Hannover: Helwingsche Verlags-Buchhandlung, 1884, BN.

reagisce agli stimoli esterni, tutto chiuso nella sua limitata “interiorità”: una forma di “igiene” per la debolezza. La figura originaria del Cristo (di contro agli stravolgimenti di Paolo, maestro di vendetta e di risentimento) per Nietzsche è la migliore illustrazione di questo “tipo” della decadenza. Ancora una volta, il “regno dei cieli” come pace interiore e interiore certezza, non esprime alcun valore positivo, l’immediata felicità è il frutto estremo di una impotenza di vita e di una degenerazione. Nietzsche vuol parlare col “rigore del fisiologo” e vede in Dostoevskij lo psicologo che ha *indovinato* Cristo. Contro Renan, che fa di Gesù un “eroe”, un genio, Nietzsche afferma: «Gesù è esattamente *l’opposto di un eroe: è un idiota*». E così lo caratterizza: estrema limitatezza di esperienza («capisce solo i suoi cinque o sei sfuggenti concetti»), mancanza di ogni forma di virilità («ciò fa parte di certe nevrosi epilettoidi»)⁴³. E di fronte al Cristianesimo e ai suoi tradimenti del Cristo innocente, si trova in Nietzsche la valorizzazione del Buddismo come igiene, nella situazione di decadenza, contro i pericoli del *ressentiment*:

Il risentimento, l’ira, il desiderio di vendetta: questi sono per i malati i più dannosi di tutti gli stati possibili. Una religione come quella di Buddha, che aveva precipuamente a che fare con persone intellettualmente raffinate e psicologicamente stanche, si rivolse perciò con tutto il peso della sua dottrina *contro* il risentimento. “Non con l’inimicizia, si pone termine all’inimicizia; con l’amicizia si pone termine all’inimicizia”. Il buddhismo non fu una morale – sarebbe un profondo equivoco squalificarlo in base a volgari crudeltà come il cristianesimo – esso fu *un’igiene*.⁴⁴

Su questo Nietzsche si trova a concordare esaminando la propria posizione, la vittoria sulla malattia per la conquista della “grande salute” e in *Ecce homo* confessa apertamente il senso e i mezzi della sua lotta contro il *ressentiment*, il grande pericolo che ha minacciato lui stesso:

La libertà dal *ressentiment*, la chiara cognizione del *ressentiment* – chissà in quanta parte, anche per questo, io debbo rendere grazie alla mia lunga malat-

⁴³ Framm. 14[38] 1888.

⁴⁴ Framm. 24[1] 1888.

tia! Il problema non è proprio semplice: bisogna averlo vissuto e attraversato dalla parte della forza e dalla parte della debolezza. Se, in generale, si può far valere un argomento contro la malattia, contro la debolezza, è proprio quello che in questi stati infrollisce *l'istinto di difesa e offesa*, che è il vero istinto della salute. Non ci si sa liberare da niente, non si sa chiudere i conti con niente, non si sa rispondere ai colpi – tutto ferisce. Uomini e cose stringono da presso, le esperienze colpiscono troppo in fondo, il ricordo è una piaga in suppurazione. Essere malati è in sé una sorta di *ressentiment*.

E dopo aver visto come “grande rimedio” il *fatalismo russo*, («quello del soldato russo che finisce per buttarsi nella neve, quando la guerra diventa troppo dura per lui») che libera dalle passioni:

E nulla fa bruciare tanto rapidamente quanto le passioni del *ressentiment*. La furia, la vulnerabilità morbosa, il desiderio, la sete impotente di vendetta, la manipolazione di veleni, in ogni senso – questa è sicuramente la maniera più dannosa di reagire per chi non ha più forze: ne conseguono un rapido consumo di energia nervosa, un aumento anormale di secrezioni nocive, per esempio con versamenti di bile nello stomaco. Per il malato il *ressentiment* è la cosa proibita, il suo male: per disgrazia è anche la sua tendenza più naturale. (...) Il *ressentiment*, che nasce dalla debolezza, non è dannoso a nessuno quanto al debole stesso – in altri casi, quando si tratta di nature forti, è un sentimento *superfluo*, un sentimento da dominare, e saperlo dominare è quasi la prova della propria ricchezza. (...) Nelle mie fasi di *décadence* io mi ero *proibito* quei sentimenti, perché dannosi; appena la vita tornò a essere ricca e fiera a sufficienza, me li proibii perché erano *al di sotto* di me. Quel “fatalismo russo” di cui ho parlato si manifestava in me nel fatto che io conservavo tenacemente per anni, una volta che il caso me li aveva fatti incontrare, compagnie, abitazioni, luoghi, situazioni che mi erano quasi insopportabili – era meglio che cambiarli, che *sentire* la possibilità di cambiarli – meglio che rivoltarsi contro . . . Me la prendevo a morte, allora, se mi disturbavano in questo fatalismo, se mi svegliavano con la violenza – e in verità, ogni volta, era proprio un pericolo mortale per me. – Considerarsi un destino, non volersi “diverso” – questa, in simili condizioni, è la *grande ragione* stessa.<sup>45</sup>

<sup>45</sup> *Ecce homo, Perché sono così saggio*, 6.



## Ressentiment: *il pericolo da superare per Nietzsche-Zarathustra*

*Riassunto* L'articolo intende indagare, nel confronto soprattutto con Eugen Dühring, come il tema del *ressentiment* divenga, progressivamente, il tentativo di Nietzsche di liberarsi da un pericolo che insidiava il suo atteggiamento filosofico e di vita. Questa lotta è avvertibile nello Zarathustra la cui azione è insidiata da figure del risentimento che mimano e stravolgono il senso della sua predica e della sua azione. Il *ressentiment* diviene sempre più la cifra per comprendere fenomeni storici che hanno portato all'attuale decadenza sociale e, in *Ecce homo*, alle soglie della fine della vita cosciente, Nietzsche confessa apertamente il pericolo che, con fatica, da malato, ha cercato di superare per arrivare alla "grande salute".

*Parole chiave* Friedrich Nietzsche, Eugen Dühring, *ressentiment*, *Zarathustra*, *Ecce homo*.

*Giuliano Campioni* Allievo della Scuola Normale Superiore di Pisa. Ha insegnato, come professore ordinario, *Storia della filosofia* presso le Università di Lecce e di Pisa. È tra i fondatori del «Centro "Colli-Montinari" di Ricerche su Nietzsche e la cultura europea» e del «Groupe International de Recherches sur Nietzsche». Fa parte del comitato scientifico di «HyperNietzsche. Gruppo di ricerca internazionale». Ha fondato, con Sandro Barbera e Franco Volpi, la collana *Nietzscheana* (ETS, Pisa) che attualmente dirige con Maria Cristina Fornari. È curatore e responsabile del completamento e della revisione dell'edizione italiana Colli-Montinari delle *Opere* e dell'*Epistolario* di Nietzsche e di una nuova edizione dei *Frammenti postumi 1869-1889* (Adelphi editore). Fa parte del comitato editoriale di più riviste nazionali e internazionali e ha all'attivo numerose pubblicazioni in Italia e all'estero.



# Raskol, logica del diavolo: il risentimento in Dostoevskij

*Silvano Tagliagambe*

*English title* Raskol, the devil's logic: resentment in Dostoevskij

*Abstract* For Dostoevskij resentment is simultaneously the cause and most direct expression of the *raskol*, the schism, the division between men that prohibits any possible manifestation of sentiments, excludes all forms of love and paralyzes action, causing total inertia in its victim. His analysis of this obscure force of the psyche fits into the framework of a close critical encounter with a scientist of his times, Ivan Michajlovič Sečenov, a frank exponent of the reduction of psychology to physiology and of the need to eliminate all reference to the mind and its processes as the cause capable of providing a convincing explanation of man's behaviour and his choices.

*Keywords* free will, reflex-based logic, the unconscious, conscious inertia, regeneration and rebirth.

## 1. *Una pietra angolare*

Nella raffinata e approfondita esplorazione dell'universo interiore che caratterizza l'opera di Dostoevskij, quella più o meno segreta perturbazione emotiva, molto umana, che è il risentimento costituisce un'autentica pietra angolare per la ricostruzione di una concezione generale in grado di interpretare l'intera dinamica dei processi psichici, vero e proprio pilastro della sua originale concezione dei determinanti inconsci del comportamento.

Per capire questa sua funzione chiave, che si esprime sotto forma di autentico ostacolo epistemologico ed emotivo al raggiungimento di quel bene irrinunciabile per l'uomo che è la libertà, posta dallo scrittore in stretta e inscindibile correlazione con lo stesso sentimento di uma-

nità, occorre calare l'analisi di questa complessa affezione all'interno del ravvicinato e costante confronto critico di Dostoevskij con l'opera di uno scienziato russo del suo tempo a cui si deve uno dei primi, seri tentativi di porre le basi di un indirizzo di ricerche psicologiche interamente fondato sulla fisiologia. Si tratta di Ivan Michailovič Sečenov che a partire dal 1863, valendosi di un già accurato studio del cervello e dei suoi processi, pose le basi di un indirizzo di ricerche psicologiche interamente fondato sulla fisiologia. I suoi saggi sull'argomento, pubblicati tra il 1863, appunto, e il 1866, furono poi raccolti nel volume intitolato da ultimo *Refleksy golovnogo mozga* (I riflessi encefalici), dopo che la censura aveva rifiutato il titolo, ben più significativo ed esplicito, originariamente scelto dall'autore, e cioè *Popytka vvesti fiziologičeskie osnovy v psichičeskie processy* (Tentativo di porre i processi psichici su basi fisiologiche). Essi ebbero subito una vasta eco nell'ambiente culturale della Russia del tempo e furono al centro di un'animata discussione, che vide coinvolti non soltanto scienziati, ma anche filosofi e scrittori.

Teniamo ben presenti le date: il triennio tra il 1863 e il 1866 si colloca, per quanto riguarda la cronologia delle principali opere di Dostoevskij, tra la *Memoria dalla casa dei morti* (o *Memorie di una casa morta*), la cui prima edizione è del 1862, le *Memorie dal sottosuolo*, che è del 1864, i due romanzi pubblicati proprio nel 1866, *Il giocatore* e soprattutto *Delitto e castigo*, e poi *L'idiota* del 1868, *I demoni* (1871-1872), il *Diario di uno scrittore* (1873-1881), fino al culmine di questa poderosa produzione, *I fratelli Karamazov*, del 1879-1880.

In tutti questi romanzi lo scrittore compie una raffinata e approfondita analisi delle emozioni e dei sentimenti che incidono in maniera più rilevante sui comportamenti dell'uomo considerandoli, per una parte, l'espressione di processi impliciti e inconsci, di meccanismi e automatismi messi in campo per rilevare e rispondere agli stimoli provenienti dall'ambiente esterno, di manifestazioni corporee che non presuppongono l'intervento del pensiero critico e della consapevolezza. Per poter parlare di emozioni e sentimenti occorre però integrare questa prima, imprescindibile componente con una seconda, costituita da un processo di assemblaggio cognitivo che trasforma questi automatismi di base in veri e propri costrutti psicologici.

La proposta teorica di Sečenov è originale e innovativa in quanto focalizza l'attenzione su quella che possiamo chiamare la "logica a base

riflessa”, cioè su tutto quel complesso di reazioni che non presuppongono l'intervento del pensiero e della coscienza e che possono, anzi devono essere spiegati senza chiamare in causa la mente e i processi a essa riferibili. Il suo limite, agli occhi di Dostoevskij, è quello di fermarsi qui e di pretendere, di conseguenza, di spiegare l'intero spettro dei comportamenti dell'uomo chiamando in causa soltanto “delle codine attaccate ai nervi e le loro vibrazioni”. Significativo, per comprendere questa critica, è il seguente dialogo dei *Fratelli Karamazov*:

Uh, questi Bernard! Quanti ne sono rampollati fuori! (...). Figurati un po': il fatto è che nei nervi, nel capo... cioè, lì nel cervello, questi nervi... (oh via, che vadano al diavolo) ... ci sono, ecco, una specie di codine, delle codine attaccate a questi nervi: bene, e non appena, lì, esse si mettono a vibrare... Mi spiego con un esempio: io guardo una cosa coi miei occhi, ecco fatto, e loro si mettono a vibrare, codeste codine... e come si mettono a vibrare, allora appare l'immagine, e non è che appaia subito, ma passa un istante, poniamo un secondo, e poi appare questa specie di momento... cioè, non momento, vada all'inferno anche il momento... volevo dire l'immagine, ossia l'oggetto, ovvero sia il fenomeno, o come diavolo si sia: ed ecco perché io percepisco, e poi penso... perché ci sono queste codine, e nient'affatto perché in me esista un'anima, o che io sia fatto (come si dice) a immagine e somiglianza... queste son tutte sciocchezze (...). Grandiosa, Alěša, è questa scienza.<sup>1</sup>

Se si assume questo punto di vista, secondo Dostoevskij, risulta impossibile capire come incidano i sentimenti e le emozioni sulle azioni dell'uomo: ne scaturisce l'impossibilità di esplorare gli effetti deleteri e paralizzanti di quella “logica del risentimento” che, come abbiamo accennato, egli pone alla base della spiegazione di un complesso tutt'altro che irrilevante di comportamenti dei suoi personaggi.

<sup>1</sup> F. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov* (1878-1880), trad. it. Einaudi, Torino 1981, 2 voll., vol. II, pp. 774-775.

## 2. L'antagonista

Per questo motivo Sečenov può essere considerato, per molti aspetti, l'autentico antagonista di Dostoevskij, il rappresentante più autorevole di una concezione generale del rapporto tra mente e corpo convergente per alcuni aspetti, e radicalmente alternativa, per altri, a quella di cui lo scrittore intendeva farsi portatore sulla base non di un'astratta concezione teorica, ma della concreta esperienza della sua vita. Per questo la sua proposta teorica merita di essere tenuta ben presente, non solo come sfondo significativo, ma anche come elemento di riferimento di un costante e imprescindibile, anche se implicito, confronto critico, nell'analisi dei processi psichici e della loro dinamica che troviamo soprattutto in romanzi come *Memoria dalla casa dei morti*, *Memorie dal sottosuolo*, *Delitto e castigo*, *I fratelli Karamazov* sui quali concentreremo qui il nostro interesse.

Il fatto che questo riferimento non venga esplicitato nelle opere citate non può costituire motivo per ignorarne o sottovalutarne l'incidenza e l'importanza, dato che è lo stesso Fëdor Dostoevskij, in una lettera indirizzata a A. F. Gerasimova, datata 7 marzo 1877, vale a dire poco più di un anno prima che cominciasse a lavorare a *I fratelli Karamazov*, a indicare, questa volta in maniera diretta, Sečenov e i suoi colleghi psicologi e ai fisiologi russi come bersaglio della sua critica scrivendo:

Osservate i nostri specialisti (anche professori d'Università); di che cosa soffrono e in che modo nuocciono (invece di far del bene) alla loro propria attività e vocazione? Soffrono del fatto che da noi la maggioranza degli specialisti è incolta. In Europa è un'altra cosa; là potete incontrare Humboldt e Claude Bernard e altri uomini dal pensiero universale e con un'enorme dottrina, non soltanto intorno alla propria specialità. Da noi invece un uomo di grandissimo ingegno (Sečenov, per esempio) è in sostanza un uomo poco colto, che sa ben poco fuori del suo argomento. Non ha neppure idea dei suoi avversari (filosofi) e perciò con le sue deduzioni è più nocivo che utile.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> F. Dostoevskij, *Epistolario*, trad. it. Guida, Napoli 1959, 2 voll., vol. II, p. 489.

Sečenov non merita un giudizio così severo, dato che in realtà si era formato nelle migliori scuole del tempo nel campo della fisiologia del sistema nervoso, prima nei laboratori di Helmholtz, Du Bois-Reymond e Carl Ludwig in Germania, dove si era recato subito dopo aver conseguito, nel 1856, la laurea in medicina all'università di Mosca, e poi in Francia, in quello di Claude Bernard al quale Dostoevskij, come si vede, riserva una valutazione ben più benevola. Proprio nel laboratorio del grande fisiologo francese, in particolare, agli inizi degli anni '60, aveva avviato uno studio importante sui centri moderatori dei movimenti riflessi nel cervello della rana, i cui risultati vennero da lui pubblicati in un articolo,<sup>3</sup> che segna l'inizio della scoperta dell'inibizione del sistema nervoso centrale. In esso egli dava infatti conto della presenza, nel tratto encefalico medio della rana, di un centro la cui stimolazione induceva l'inibizione dei riflessi spinali, poi denominato "centro di inibizione di Sečenov". Ciò gli permise di concludere che, nell'attività del sistema nervoso, l'inibizione presenta la stessa importanza dell'eccitazione.

Questa linea d'indagine proseguì con lo studio dell'azione esercitata dall'inibizione encefalica sui riflessi spinali, sviluppato estesamente nell'opera del 1866 *Fiziologija nervnoj sistemy* (Fisiologia del sistema nervoso), in cui veniva, tra l'altro, rilevata la presenza, nel sistema nervoso centrale, di manifestazioni bioelettriche caratterizzate da una determinata periodicità. Particolare attenzione veniva dedicata, in questo lavoro, alla capacità del sistema nervoso di sommare stimoli subliminali (fenomeno della sommazione) alla funzione dei muscoli come organi sensoriali (sensibilità muscolare latente). Questi risultati, in particolare, vennero da lui interpretati come una conferma dell'unità e del reciproco condizionamento fra fenomeni fisici e psichici e dell'importanza del substrato fisiologico per l'attività percettiva e per il pensiero astratto e rafforzarono la sua convinzione che per

<sup>3</sup> I.M. Sečenov, "Études physiologiques sur les centres modérateurs des mouvements réflexes dans le cerveau de la grenouille", in «Annales de sciences naturelles» (Zoologie), 19, 1863, pp. 100-134. Il testo è stato pubblicato nello stesso anno prima in tedesco e poi anche in russo con il titolo *Issledovanie centrov zaderživajuščich otrazhenije dvizženija v mozgu ljaguskij*.

indagare i fenomeni psichici in tutta la loro estensione e complessità era necessario far ricorso al metodo fisiologico obiettivo.

Sulla base di queste evidenze sperimentali Sečenov sviluppò quella che può essere considerata una delle prime e più radicali forme di *eliminativismo*: una critica implacabile e radicale delle idee di mente e di coscienza e della pretesa del pensiero di attribuirsi il ruolo di causa delle azioni e dei comportamenti umani che, a giudizio dell'autore, non è altro che una menzogna, poiché causa prima di ogni atto è sempre data da un'eccitazione sensoriale proveniente dall'esterno. Ne consegue, a suo giudizio, l'esigenza di smascherare le mistificazioni dell'interiorità e di abbandonare il vocabolario ispirato a quest'ultima e al mentalismo sostituendolo con un lessico tratto invece dallo studio della fisiologia, in particolare di quella del cervello. Base di questa sostituzione è l'idea di *riflesso*, comune all'analisi fisiologica e all'osservazione psicologica.

La proposta di questo grande fisiologo costituiva dunque un attacco implacabile e diretto al "pregiudizio" secondo cui il "fatto psichico" sarebbe equivalente al "pensiero conscio" e alla convinzione che lo studio di esso dovesse necessariamente far riferimento a "stati mentali" e servirsi di termini come credere, desiderare, avere scopi e intenzioni, capire, ricordare, immaginare ecc. Tutti questi termini dovevano far posto a quelli tratti dal metodo fisiologico "obiettivo", che mostra come tutti gli atti psichici, quali che siano, si sviluppino allo stesso modo delle azioni riflesse e che tutti i movimenti coscienti, derivanti da quegli atti che si è soliti chiamare volontari, sono in realtà riflessi, nel senso stretto del termine.

L'obiettivo esplicitamente dichiarato e perseguito dall'autore dei *Riflessi encefalici* è pertanto quello di mostrare come si possa arrivare al "complesso", cioè «all'attività offerta al grado massimo dal tipo di libero arbitrio», quella «dell'uomo che agisce con una volontà idealmente forte, in nome di un elevato principio morale e che si rende conto chiaramente di ogni atto», partendo dal basso, cioè dal «funzionamento meccanico di un meccanismo relativamente semplice». <sup>4</sup> Lo "sfondo" di una concezione di questo genere è, ovviamente, costituito dalla convin-

<sup>4</sup> I.M. Sečenov, *Izbrannnye proizvedenija* (Opere scelte), Nauka, Mosca 1952, vol. I, p. 84.



zione dell'esistenza di un forte legame di continuità di tutti i processi conoscitivi, dalle forme più elementari di percezione sino alle vette più elevate del pensiero teorico astratto, e dall'idea che la percezione non rappresenti soltanto la fonte e il punto di partenza dell'elaborazione dei prodotti da essa acquisiti da parte del pensiero, ma sia caratterizzata dalla presenza e dall'attività di quest'ultimo in forme già significative.

Il pensiero, considerato all'interno di questa visione generale, è articolato in tre fasi distinte ma intimamente connesse tra loro. La prima è quella del "pensiero orientato e diretto verso l'oggetto", che si presenta in forma ancora contaminata dalla percezione sensibile e che contraddistingue la fase di sviluppo antecedente al possesso del linguaggio. Questa fase iniziale è quella in cui il pensiero stesso appare soprattutto sotto forma di automatismi sensoriali, che si compiono sulla base delle azioni più immediate e dirette con gli oggetti con i quali si entra in contatto. La seconda fase è quella del "pensiero simbolico", che si sviluppa grazie all'intervento determinante della parola, che prelude e prepara alla fase più elevata e complessa, la terza, quella del "pensiero astratto", in qualche modo sottratto all'influsso dell'apparato percettivo.

La base di partenza del pensiero, soprattutto nelle sue due prime espressioni, è «il raffronto tra gli oggetti che costituiscono il suo materiale di elaborazione l'uno con l'altro sotto una qualche relazione».<sup>5</sup> Le categorie di relazioni da assumere e considerare da questo punto di vista sono, in particolare, la relazione di somiglianza e differenza; quella di contiguità nello spazio, cioè la relazione di coesistenza; la successione nel tempo. Il pensiero astratto trasforma queste relazioni in nessi causali e in legami soggetti alla giurisdizione e al vincolo di una legge.

A questa articolazione interna del pensiero corrispondono, secondo Sečenov, degli "equivalenti fisiologici", relativi a ciascuna delle sue fasi, che costituiscono la base universale della struttura del pensiero medesimo, indipendente da ogni differenza di razza o di cultura. L'infrastruttura delle varie manifestazioni del pensiero orientato agli oggetti è per esempio rappresentata da tre differenti reazioni di percezione, due delle quali, quelle collocate agli estremi, riguardano gli oggetti verso i quali è diretta l'attenzione, mentre quella intermedia sta-

<sup>5</sup> Ivi, p. 277.

bilisce il tipo di relazione che li lega: «A un *nesso* corrisponde perciò sempre una reazione *motoria* di un organo di senso, che entra a far parte della composizione dell'atto percettivo». <sup>6</sup> Nei processi di analisi e sintesi che si sviluppano nelle pratiche conoscitive assumono particolare rilievo le azioni che si esercitano sugli oggetti, «in particolare, il movimento delle mani con il quale si cerca di afferrarli e quelli che puntano invece a dividerli in parti e a ricomporli». <sup>7</sup>

Alla base del pensiero verbale vi è invece il meccanismo dei “riflessi dell'apparato fonatorio”. Per quanto riguarda la genesi di questa fase del pensiero vi è da rilevare che «con la parola non viene introdotto nella sensazione alcunché di estraneo a quest'ultima», <sup>8</sup> giacché l'involucro sonoro (o grafico) della parola medesima viene assimilato proprio attraverso la sensazione. Per questo in seguito la percezione di un oggetto qualsiasi o del discorso di un altro soggetto diviene il primo anello dell'atto riflesso. Il passo ulteriore è costituito dall'attività analitico-sintetica del cervello sotto forma di “analisi continua”, di “sintesi ininterrotta” e di “generalizzazione prolungata” dei dati e delle percezioni, legati alla parola. Il riferimento alla sensazione assume così un carattere sempre più mediato, i contenuti del pensiero intervengono sotto forma di elementi astratti, e non più concreti, come erano nella fase del pensiero orientato agli oggetti. Il terzo anello del riflesso si configura in tal modo come espressione del pensiero sotto forma di azioni esterne o di enunciato detto. Nel primo caso il pensiero, attraverso gli organi di senso, acquista la funzione di vero e proprio centro di “regolazione dei comportamenti” di ordine superiore, che li rende appropriati alle diverse esigenze cui sono chiamati a rispondere e li trasforma via via in atti, basati sulle norme morali, sui principi estetici e via di seguito.

L'espressione esterna del pensiero nel linguaggio può assumere anche la forma di discorso “interiore”. Con l'ausilio degli apparati sensoriali di livello superiore vengono fissati gli impulsi, connessi con movimenti flebili, a malapena percepibili, dell'apparato preposto all'articolazione dei suoni. Sečenov fu tra i primi a parlare di linguag-

<sup>6</sup> Ivi, p. 363

<sup>7</sup> Ivi, p. 376.

<sup>8</sup> *Ibidem.*

gio interiore, al quale attribui una funzione essenziale come anello di congiunzione tra pensiero e linguaggio. A suo giudizio, infatti, lo sviluppo del pensiero astratto, che rende l'uomo capace di andare al di là dei propri organi di senso e di inoltrarsi in profondità in territori sempre meno direttamente condizionati da questi ultimi, alla ricerca di relazioni spaziali e quantitative di ordine superiore, avviene grazie alla parola e alle sue inedite e molteplici funzioni, che offrono nuove possibilità, tali da arricchire in maniera considerevole la gamma di opzioni a disposizione degli apparati percettivi e dei comportamenti umani. È proprio in virtù dell'acquisizione del linguaggio che si diventa, infatti, capaci di operare con parti, segni delle cose e relazioni tra di esse relativamente autonomi e indipendenti dalle cose medesime, anche se Sečenov non manca di sottolineare di continuo che si tratta, appunto, di un'autonomia relativa, dato che il pensiero astratto non può comunque mai troncarsi del tutto il proprio legame con l'esperienza concreta, alla quale debbono la propria origine anche le sue espressioni più elevate e apparentemente più libere dal riferimento a quest'ultima, come per esempio gli assiomi della matematica. Nuove verità possono essere ottenute anche attraverso costrutti logici, «ma solo a condizione che a fondamento di esse vengano posti, come premesse e punto di partenza della catena deduttiva, fatti noti e appurati e controllati per via sperimentale».<sup>9</sup>

Questa dipendenza ineliminabile del pensiero, in qualunque sua forma e manifestazione, anche nelle più elevate e apparentemente libere, dall'eccitazione esterna deve indurci, secondo Sečenov, a relegare l'idea di un mondo interiore come punto di partenza di una catena causale che sfoci in decisioni, comportamenti e azioni nel campo delle illusioni prive di qualsiasi legittimità. L'identità personale, la mente, la coscienza non sono proprietà a sé stanti, sono le manifestazioni apparenti di atti riflessi, sono *risposte* a forze che ci fanno agire. La soggettività ha dunque la sua base nell'oggettività delle azioni riflesse: anche "prendere coscienza" è un atto riflesso. Se studiamo la realtà dei processi di pensiero non nei suoi contenuti, ma nel suo funzionamento, scopriamo l'alterità delle forze che ci fanno agire e l'automatismo costitutivo che

<sup>9</sup> Ivi, p. 422.

produce e spiega le operazioni di ciò che, in modo improprio, chiamiamo mente. Emerge così, come si è detto, una “logica” a base riflessa che fa svanire i miraggi e i fantasmi dell’io, delle essenze illusoriamente statiche, delle sostanze vaghe o delle identità artificiali, dissolve le illusioni della padronanza da parte del soggetto dei suoi pensieri e dei suoi atti e fa cadere il mito dell’autarchia interiore.

Visto in quest’ottica e all’interno di questo quadro il pensiero non è *produzione* attiva, bensì *inibizione*, conseguenza del differimento di un’azione di risposta sino al momento in cui non si siano presentate le condizioni opportune per un suo efficace dispiegamento. Esso è dunque l’effetto dell’azione dei meccanismi cerebrali inibitori dei riflessi, che introducono elementi di variazione e nuove articolazioni nel campo delle azioni riflesse e fanno progressivamente emergere, accanto al dominio dell’effettualità, delle risposte immediate e dirette, il regno della possibilità, dando avvio a un rapporto sempre più complesso tra quest’ultima e la realtà. All’automaticità delle azioni riflesse pure cominciano così ad affiancarsi forme miste, risultato della combinazione delle prime con elementi psichici, come la paura e il piacere, che sono determinanti primordiali dettati dall’istinto di conservazione e capaci di sospendere o rafforzare i moti riflessi. Riprendendo e sviluppando le conclusioni di un suo articolo del 1861, dal titolo *Dve zaključitel’nyh lekcií o značenií tak nazývaemyh rastitel’nyh aktov v životnoj žisni* (Due lezioni conclusive sul significato dei cosiddetti atti vegetativi nella vita animale), dove aveva proposto l’idea di un’unità indissolubile tra gli organismi e le condizioni ambientali in cui si svolge la loro esistenza, Sečenov nella sua opera principale, *Refleksy golovnogo mozga*, riafferma con decisione l’impossibilità anche soltanto di pensare la vita indipendentemente dall’ambiente esterno che l’alimenta. Per questo nella stessa definizione scientifica di organismo, a suo parere, deve entrare necessariamente il riferimento non solo a quest’ambiente e all’influenza che esso esercita fin dall’inizio sulle funzioni e sull’attività dell’organismo medesimo, ma anche ai principi che sono alla base della regolazione e del mantenimento dell’equilibrio tra i due termini di questa relazione costitutiva. Ciò che chiamiamo “istinto di conservazione” è l’espressione della presa d’atto, da parte dell’organismo, dell’importanza determinante, ai fini della propria sopravvivenza, dell’ambiente e di un rapporto equilibrato con esso: e la paura e il piacere sono le mani-

festazioni più immediate e dirette della percezione di una maggiore o minore lontananza di questo obiettivo.

Troviamo qui una precisa convergenza con le ricerche che erano in quegli stessi anni oggetto dell'attenzione di Claude Bernard e le cui conclusioni saranno da lui enunciate soprattutto nelle sue *Leçons sur les phénomènes de la vie communs aux animaux et végétaux*, del 1878-1879.<sup>10</sup> Alla base di questi studi vi era l'idea che nei Metazoi esistano *due ambienti*, quello *esterno*, nel quale è collocato e opera l'organismo, e quello *interno*, nel quale vivono gli elementi che lo costituiscono, rappresentato dal plasma e in senso più ampio da tutti i liquidi extracellulari e in possesso di caratteristiche tali da permettere l'esistenza delle condizioni fisico-chimiche necessarie per il perfetto funzionamento delle cellule e quindi degli organismi nel loro complesso. L'intuizione di Bernard consiste nell'ipotesi che, se il funzionamento delle cellule dipende dalle condizioni fisico-chimiche ottimali dell'ambiente interno, queste devono essere il più possibile costanti. Per corroborare questa ipotesi, alla base della quale vi è l'idea che la costanza dell'ambiente interno costituisca la condizione della vita libera, indipendente, egli eseguì numerose ricerche dirette a chiarire i meccanismi atti a sostenerla. A rendere possibile questa costanza doveva essere un meccanismo tale da assicurare all'ambiente interno il mantenimento di tutte le condizioni necessarie alla vita degli elementi e in grado di compensare istantaneamente e di equilibrare le variazioni esterne.

Questi studi di Claude Bernard e di Sečenov e le idee che ne scaturirono furono alla base del concetto di *omeostasi*, che W.B. Cannon introdusse nel 1929,<sup>11</sup> approfondendone ulteriormente il significato in un'opera di tre anni dopo.<sup>12</sup> Con questo termine egli si riferiva all'insieme delle «reazioni fisiologiche coordinate che mantengono la maggior parte degli stati stazionari del corpo e che sono così caratteristiche dell'organismo vivente». La scelta di questa nuova parola, in con-

<sup>10</sup> C. Bernard, *Leçons sur les phénomènes de la vie communs aux animaux et végétaux*, Baillièrè, Paris 1878-1879.

<sup>11</sup> W.B. Cannon, "Organization for physiological homeostasis", in «Physiological reviews», 9, 1929, pp. 399-427.

<sup>12</sup> W.B. Cannon, *The wisdom of the body*, W.W. Norton & CO, New York 1932.

trapposizione a quella di “equilibrio”, voleva indicare che si trattava di una stabilità da intendersi in senso dinamico, come lo stesso Cannon non mancò di chiarire.

Il concetto di omeostasi presenta alcune analogie con quello di stato stazionario e a volte i due termini vengono utilizzati in modo intercambiabile. In realtà, in biologia per “stato stazionario” (o equilibrio dinamico) s’intende una condizione d’equilibrio determinata da forze che agiscono in senso contrario (così, una reazione biochimica si dice in stato stazionario quando la velocità di formazione di un composto, come un complesso enzima-substrato, è uguale alla sua velocità della scissione), mentre l’omeostasi è lo stato che risulta dall’interazione di una serie, anche elevatissima, di stati stazionari: una cellula, per esempio, è in omeostasi quando ogni singolo meccanismo necessario alle sue funzioni vitali è in stato stazionario.

Negli stessi anni in cui Bernard cominciava a elaborare queste sue intuizioni Sečenov, da parte sua, sottolineava che è proprio grazie all’intervento degli elementi psichici attivati dalla relazione con l’ambiente esterno e dall’esigenza di mantenere il più possibile stabile il proprio ambiente interno che l’organismo impara a “controllare” le proprie azioni e a distribuirle nel modo più opportuno nel tempo. Alle passioni, corrispondenti a riflessi psichici tendenti al rafforzamento, comincia così a subentrare la capacità di sospendere il movimento sulla base di un calcolo. La facoltà di riflettere e ragionare è l’espressione di questa capacità, sviluppata in modo particolare dall’uomo, di conservare l’ultimo anello di un riflesso. Si capisce così il senso della definizione che Sečenov propone del pensiero come un processo costituito dai primi due terzi di un riflesso psichico, nel senso che esso comprende l’inizio del processo, cioè l’eccitazione sensoriale proveniente dalla realtà esterna, e la sua continuazione sotto forma di reazione che essa provoca all’interno dell’organismo, mentre manca, appunto, il terzo e ultimo anello, quello della risposta sotto forma di movimento e di azione, che viene “congelata” e rimandata a un momento più propizio. La libertà dell’uomo si esprime e si manifesta proprio in questa possibilità di inibizione e di differimento a una fase successiva della risposta agli stimoli dell’ambiente esterno ed è limitata a questa sola opportunità. Altro non siamo in condizione di scegliere, decidere e fare.

### 3. Una concreta esperienza di vita

A questa concezione di Sečenov Dostoevskij oppone le convinzioni maturate e via via radicatesi in lui in seguito alla sua concreta esperienza di vita.

Il suo primo romanzo, pubblicato nel 1846, *Povera gente*, in parte ispirato al racconto di Gogol' *Il cappotto*, aveva ricevuto una recensione entusiastica da parte del critico radicale Vissarion Grigor'evič Belinskij, il quale, dopo averlo definito un nuovo afflusso di energia nella "scuola naturale", una riprova della fecondità del principio realistico e critico gogoliano, chiedeva all'autore se avesse compreso, egli che l'aveva scritto, ciò che aveva scritto. Il giovane scrittore non doveva aver compreso del tutto il senso del compito e delle finalità che Belinskij attribuiva alla sua opera, dato che subito dopo cominciò a lavorare in una direzione che non rientrava affatto nei confini di questa poetica. Un critico dell'epoca, V.N. Majkov, già nel 1846 aveva del resto riconosciuto con perspicacia che lo stile di Dostoevskij è sommamente originale, ed egli meno di qualsiasi altro può essere chiamato imitatore di Gogol'. A suo giudizio, infatti, Gogol' è poeta squisitamente sociale, mentre Dostoevskij è squisitamente psicologico. Per l'uno l'individuo è importante come rappresentante di una certa società o di un certo ambiente; per l'altro la stessa società è interessante per il suo influsso sulla personalità dell'individuo. La correttezza di questo giudizio fu puntualmente confermata dalle opere immediatamente successive di Dostoevskij: *Dvojniki (Il sosia)*, 1846), *Gospodin Procharč'in (Il signor Procharč'in)*, 1846), *Roman v devjati pis' mach (Romanzo in nove lettere)*, 1847), *Chožjajka (La padrona di casa)*, 1847), *Polzunkov* (1848), *Slaboe serdce (Un cuore debole)*, 1848), *Čuzajažena i muž pod Krovat'ju (La moglie altrui e il marito sotto il letto)*, 1848), *Čestnyj vor (Il ladro onesto)*, 1848), *Belye noči (Le notti bianche)*, 1848), *Netočka Nezvanova* (1849). In queste opere alla tematica sociale era sempre più subentrata la sperimentazione di uno studio di carattere etico-psicologico della personalità più profonda dei personaggi, spinta fino all'analisi di vere e proprie ossessioni interiori, con uno sconfinamento, tutt'altro che sporadico e casuale, nel fantastico. La grandezza di questi romanzi sta soprattutto nella capacità dell'autore sia di scandagliare e parlare degli ultimi, dei relitti della società, dei "miserabili", comprendendo la loro

disperazione che spesso è irriducibile, senza speranza di riscatto o di salvezza, sia di dare voce a questa disperazione.

Questa svolta gli alienò i favori della critica progressista e lo espose all'irrisione e allo sprezzo dell'intelligenza radicale. In seguito a questo repentino passaggio dall'esaltazione alla delusione, dall'orgoglio all'umiliazione, al clima di crescente diffidenza e ostilità dal quale si sentiva circondato e agli impulsi psichici irrisolti che ne erano scaturiti, scattò in Dostoevskij la molla del risentimento che costituì una delle componenti della sua decisione di darsi all'azione e di abbracciare l'ideologia rivoluzionaria. All'inizio del 1847 cominciò così a frequentare M.V. Butasevič-Petraševskij, il quale aveva dato vita a un circolo politico-letterario di idee socialistiche. Nelle periodiche riunioni del venerdì, ricorda un contemporaneo, i discorsi su New Lanark di Robert Owen e l'Icarie di Cabet, e in particolare sul falansterio di Fourier e la teoria dell'imposta progressiva di Proudhon occupavano a volte gran parte della serata. Dostoevskij attraverso il circolo dei *petraševcy* conobbe le idee di Fourier e ne sentì il fascino. Da quel momento l'idea del socialismo e della rivoluzione entrò, in un senso eminentemente problematico, nella sua coscienza, anche in seguito all'influsso esercitato su di lui da un piccolo gruppo di "comunisti" capeggiato da N.A. Spešnev, che si distingueva all'interno dei *petraševcy*. Il 15 aprile 1849, a una riunione in casa di Petraševskij, Dostoevskij lesse ai presenti la famosa lettera di Belinskij a Gogol', in cui il critico, nella forma di un appassionato *pamphlet* politico, controbatteva, punto per punto, le idee reazionarie espresse dallo scrittore nei *Passi scelti della corrispondenza con gli amici* del 1847. Otto giorni dopo egli venne arrestato insieme agli altri *petraševcy*.

Il processo cui furono sottoposti si concluse nel dicembre dello stesso anno con la condanna a morte di alcuni degli accusati, tra i quali lo stesso Dostoevskij. Il 22 dicembre, quando i condannati erano già dinanzi al plotone d'esecuzione, vestiti di un lungo camice bianco munito di cappuccio e preparati per la fucilazione, venne comunicata la grazia dello zar che commutava la pena dello scrittore in quattro anni di lavori forzati. Il diario di un testimone evoca la scena: la scarica che non arriva, il corriere dello zar, la sentenza commutata in quattro anni di lavori forzati e altrettanti da trascorrere come soldato semplice in Siberia. Nella notte di Natale, Dostoevskij, i ferri ai piedi, parte per il bagno



penale della Siberia: questa è la concreta e drammatica esperienza di vita che gli darà l'opportunità di scoprire "il nudo cuore degli uomini" e di fare chiarezza sulla loro natura profonda.

#### *4. La "casa morta", luogo dei sognatori*

La prigione di Omsk, nella quale fu rinchiuso, fu il luogo nel quale ebbe modo di rendersi conto dell'estrema vitalità dell'uomo, che si abitua a tutto pur di vivere, e dell'esigenza di disponibilità al cambiamento, mettendo da parte pregiudizi, valutazioni consolidate, opinioni affrettate. L'esperienza di quegli anni di carcere fu per lui estremamente istruttiva e contribuì a far emergere alcuni temi fondamentali che saranno al centro della sua successiva attività letteraria, come egli stesso attesta nel romanzo del 1862 che documenta questa sua esperienza, *Memorie di una casa morta*, una successione di storie, una raccolta di racconti di personaggi che Dostoevskij va a interrogare di volta in volta sulle vicende che li hanno condotti in carcere. Sono proprio queste storie e il loro seguito all'interno della galera, a fargli capire l'esigenza di liberarsi da quello che cominciò a chiamare il "catalogo di etichette" e a fargli capire che un simile catalogo lo si deve buttare via, perché le etichette sono un ostacolo alla comprensione di quello che ci circonda: quello che ci circonda lo possiamo comprendere solo liberandoci dai preconcetti e assumendo un atteggiamento di attenzione, di apertura e di rispetto nei confronti di chiunque, anche dei rei e degli assassini:

Del resto ecco che io mi sforzo ora di classificare tutto il nostro reclusorio per categorie; ma questo è possibile? La realtà è infinitamente multiforme, in confronto con tutte le deduzioni del pensiero astratto, anche con le più sottili, e non tollera nette e vistose distinzioni. La realtà tende allo spezzettamento. Una vita nostra speciale c'era anche da noi, una vita qualunque sia pure, ma c'era, e non soltanto quella ufficiale, ma anche una vita interiore, nostra propria.<sup>13</sup>

<sup>13</sup> F. Dostoevskij, *Memorie di una casa morta* (1861), trad. it. di A. Polledro, Introduzione di E. Bazzarelli, BUR, Milano 2015, p. 350.

Senza questa disponibilità al cambiamento risulta impossibile capire come, in un ambiente così infernale come il carcere, possano sbocciare e consolidarsi il sentimento di umanità, la solidarietà, la fratellanza e persino l'amore nell'uomo e per l'uomo. Quelli rinchiusi in questa casa sono degli assassini, dei furfanti, la feccia dell'umanità. Eppure

quanta giovinezza era stata sepolta inutilmente tra queste pareti, quante grandi forze erano qui perite invano! Bisogna pure dir tutto: questa gente era pur gente straordinaria. Essa è pure, forse, la gente più capace, più forte di tutta la gente nostra. Ma sono perite invano delle forze possenti, sono perite in modo anormale, illegale, irrevocabile. E chi ne ha colpa?<sup>14</sup>

Questa sua esperienza quotidiana di vita, basata sul rapporto di ogni giorno con gli altri reclusi, fece maturare in lui l'interesse per un tema, quello del riscatto e della rinascita, che non a caso costituirà uno dei motivi conduttori dei romanzi che scriverà una volta tornato in libertà:

“Chi sa? Questi uomini forse non sono a tal segno peggiori di quelli che sono *rimasti* di là, fuori del reclusorio”. Pensavo proprio questo e io stesso crollavo il capo in risposta al mio pensiero, e intanto – Dio mio – se avessi solo saputo allora fino a che punto anche questo pensiero era giusto!<sup>15</sup>

Dunque anche un reo, il colpevole anche di un delitto che suscita orrore e induce al disprezzo nei confronti di chi lo ha commesso, può cambiare, diventando un uomo giusto, un uomo buono, un uomo degno del massimo rispetto. È questa la constatazione che Dostoevskij non può esimersi dal fare e che inizialmente provoca in lui un sentimento di stupore e meraviglia:

E soltanto in appresso, dopo esser vissuto già abbastanza a lungo nel reclusorio, concepì appieno tutta l'eccezionalità, tutto l'imprevisto di una simile esistenza, e me ne meravigliai sempre più. Confesso che questa meraviglia mi

<sup>14</sup> Ivi, pp. 410-411.

<sup>15</sup> Ivi, p. 98.

accompagnò in tutto il lungo periodo dei miei lavori forzati: io non ho mai potuto rassegnarmi.<sup>16</sup>

Questo stupore di fronte a un vissuto del tutto imprevisto, la straordinarietà della vita nel reclusorio, fu per lui un fatto talmente importante da fargli capire quanto pericoloso e fallace sia arrendersi all'ordinarietà, al prevedibile, essere schiavi di abitudini che inducono a giudicare gli altri sulla base di una conoscenza superficiale e delimitata, nello spazio e nel tempo, del loro vissuto e impediscono di vedere ciò di cui Dostoevskij comincia invece a rendersi pienamente conto in seguito all'allargamento dei propri orizzonti provocato dall'esperienza nella "casa morta": l'incommensurabilità dello spazio dell'anima dell'uomo singolo, che è qualcosa di assolutamente sconfinato:

Ecco perché a prima vista la galera non aveva potuto presentarsi in quel vero aspetto in cui mi si presentò in seguito. Ecco perché ho detto che, anche se guardavo tutto con un'attenzione così avida, così intensa, tuttavia non potevo discernere molte cose che mi stavano proprio sotto il naso.<sup>17</sup>

È proprio in virtù di questa incommensurabilità che l'uomo dal quale ti aspetti un determinato comportamento, perché ti sei convinto che abbia una natura che lo costringe a pensare e ad agire in quel modo, ti sorprende comportandosi in modo completamente diverso rispetto a queste tue attese. Questo significa che quell'uomo non è irrimediabilmente schiavo del suo passato, non è imprigionato nel meccanismo di una concatenazione di eventi che lo intrappolano privandolo di ogni alternativa rispetto alla previsioni basate sulla proiezione, nel presente e nel futuro, di ciò che ha fatto in anni più o meno remoti, non è vincolato una volta per tutte alla bassezza degli atti che ha compiuto, ma può riscattarsi, rinascere, diventare un uomo totalmente diverso:

Questa non è una fantasia della mia immaginazione. Appena è stato permesso a questa povera gente di vivere un poco a modo suo, di divertirsi da uomini, di

<sup>16</sup> Ivi, pp. 33-34.

<sup>17</sup> Ivi, p. 107.

passare anche solo un'ora di vita non da reclusi, ecco che l'uomo si trasforma moralmente, non fosse che per pochi minuti soltanto...<sup>18</sup>

È proprio la speranza la chiave di quel cambiamento che viene riscontrato da chi lo sa cogliere:

Gli uomini mandati lì per tutta la vita, anche quelli erano inquieti o angosciati, e certamente ciascuno di loro sognava in cuor suo qualcosa di pressoché impossibile. Questa perenne inquietudine, che si palesava in modo sia pur silenzioso, ma visibile, questa strana veemenza e impazienza di speranze talora involontariamente espresse, a volte così prive di fondamento da assomigliare a un delirio e, quel che più colpiva, radicatesi non di rado nelle menti in apparenza più pratiche, tutto ciò conferiva un aspetto e un carattere straordinario a quel luogo, tanto che forse appunto tali tratti ne costituivano il lato più caratteristico. Si sentiva in certo qual modo, fin dal primo sguardo, che così non era fuori del reclusorio. Lì tutti erano sognatori, e questo saltava agli occhi.<sup>19</sup>

Questa è la grande lezione che lo scrittore apprende negli anni della sua detenzione, una lezione che lo segna e che ritiene istruttiva per tutti coloro che stanno fuori e che possono permettersi la libertà, e non la valutano tre soldi questa libertà che è un bene così prezioso. Invece chi ne è privo ne capisce in pieno il senso e l'importanza, e proprio per questo sente il bisogno di riconquistarla nella propria anima, non volgendosi mai al passato, non pensando mai alla loro pena, ma pensando invece alla loro storia come uomini che hanno sognato qualcosa e sono ancora capaci di sognare e di sperare, aggrappandosi a quanto di buono, nonostante tutto, rimane in loro:

Io per il primo sono pronto ad attestare che, anche in mezzo alla maggiore ignoranza e al maggiore avvilitamento, ho trovato fra questi sofferenti i tratti del più fine sviluppo psichico. Nel reclusorio ti accadeva a volte di conoscere una persona da più anni e di pensare che quello fosse un brutto, e non un uomo, e di disprezzarlo. E tutt'a un tratto veniva casualmente un momento

<sup>18</sup> Ivi, p. 229

<sup>19</sup> Ivi, p. 348.

in cui l'anima sua, in uno slancio involontario, si apriva all'esterno e voi ci vedevate dentro una tale ricchezza, un tale cuore e un sentimento, una così chiara comprensione della propria e dell'altrui sofferenza che era come se vi aprissero gli occhi e nel primo momento non credeste nemmeno a ciò che voi stessi avevate veduto e udito.<sup>20</sup>

Ma dove la vanno a prendere tanta energia interiore, tanta voglia e capacità di rigenerarsi questi uomini? Sempre nello stesso posto: nella loro umanità, nella loro dignità di uomini, che è inestirpabile, al punto che uno non la può togliere, non se ne può privare, anche se è un recluso condannato a vita, alla catena, nel peggiore dei modi:

Ogni uomo, chiunque egli sia e per quanto avvilito, pur tuttavia, anche se istintivamente, anche se inconsapevolmente, pretende che si rispetti la sua dignità umana. Il detenuto medesimo sa di essere un detenuto, un reietto, e conosce il suo posto di fronte ai superiori, ma con nessun marchio, con nessuna catena, potrai fargli dimenticare che è un uomo. E poiché egli è in realtà un uomo, di conseguenza bisogna anche trattarlo umanamente. Dio mio! Un trattamento *umano* può umanizzare perfino qualcuno su cui l'immagine di Dio si è da gran tempo offuscata. Appunto questi "disgraziati" son da trattare nel modo più umano. È questa la salvezza e la gioia loro.<sup>21</sup>

Questo sentimento insopprimibile di umanità è dunque un bene irrinunciabile sempre e dovunque per l'uomo: anche in un ambiente così infernale come il carcere è una cosa che non può mai venir meno. Per questo, nel romanzo che documenta questa sua straordinaria esperienza di vita, Dostoevskij non parla della schiavitù o della bassezza degli uomini, parla invece della libertà, strettamente legata a quel sentimento di umanità, frutto dell'incommensurabilità dello spazio dell'anima, in virtù della quale l'uomo singolo riesce a smarcarsi dai pregiudizi e a stupire, a sorprendere, a comportarsi in un modo che non è il risultato di un'infernale "coazione a ripetere" ma è invece l'espressione della sua capacità di sperare e di sognare.

<sup>20</sup> Ivi, p. 351.

<sup>21</sup> Ivi, pp. 158.159.

Questa capacità è la chiave per conoscere veramente il prossimo ed entrare in sintonia con lui, superando l'iniziale diffidenza e la cecità che ne scaturisce:

Chiudevo gli occhi e non volevo osservare. Fra i miei cattivi, odiosi compagni forzati, non notavo i buoni, gli uomini capaci di pensare e di sentire, nonostante tutta la disgustosa corteccia che esteriormente li rivestiva. In mezzo alle parole velenose non notavo a volte la parola gentile e affettuosa, tanto più cara in quanto pronunciata senza alcun secondo fine e non di rado venuta direttamente da un'anima che più di me aveva patito e sofferto.<sup>22</sup>

L'esperienza di quegli anni nella "casa morta", diventata per lui anche "casa dei sogni", lo colpisce a tal punto che quando lascerà il reclusorio per tornare nel mondo libero dirà che quando si era voltato indietro aveva provato quasi una specie di rimpianto.

La lezione che ne trasse fu la volontà di vivere, fermamente espressa dal ripetere di continuo a sé stesso: "Io voglio vivere e vivrò", come fanno ogni giorno i reclusi che non si arrendono, che sono in grado di continuare a sperare e a sognare proprio perché sono capaci di buttarsi dietro di loro ogni tentativo di vendetta e di liberarsi dalla logica del risentimento. Il detenuto sognatore guarda avanti, pensa all'avvenire, spera e capisce che per poterlo fare deve, prima di tutto, imparare a non essere risentito nei confronti di nessuno, a non fare la vittima, a non rimuginare di continuo sul passato, sulla brutta esperienza che ha vissuto. Questa disposizione d'animo, infatti, paralizzerebbe la sua vitalità, il suo stesso sentimento di umanità, rovinandogli il resto della vita e privandolo della libertà di volgersi al nuovo, alla vita che comunque gli rimane da vivere e che comincia proprio quando si è capito che è possibile *rinascere*.

Qui troviamo la radice dell'interesse costante, da quel momento in poi, di Dostoevskij per un processo, quello della rigenerazione, che porta alla repentina comparsa di un "uomo nuovo". Interesse attestato dalla sua presenza nei momenti più alti della sua attività di scritto-

<sup>22</sup> Ivi, p. 318.

re fino al romanzo che ne costituisce l'apice, *I fratelli Karamazov*, dove Dimitrij al culmine della narrazione, confessa ad Alësa:

Fratello, dentro di me, in quest'ultimi due mesi, io ho sentito la presenza d'un uomo nuovo: un uomo nuovo risuscitato in me! Era rinchiuso nel mio intimo, ma non si sarebbe mai manifestato, se non ci fosse stato questo colpo di fulmine.<sup>23</sup>

Il colpo di fulmine del parricidio di cui è ingiustamente accusato e che lo conduce a sua volta all'interno della "casa dei morti".

### *5. Il sottosuolo e la "logica a base riflessa"*

Nel 1864, un anno dopo la pubblicazione dei primi scritti di Sečenov che abbiamo ricordato, Dostoevskij diede alle stampe un romanzo che in realtà è un'esplicita polemica contro ogni tentativo di ridurre la psicologia alla fisiologia: si tratta di quello che Nietzsche considerò la nascita ufficiale di una teoria dell'inconscio, già prima di Freud che allora aveva otto anni, e cioè *Zapiski iz podpolja* (Memorie dal sottosuolo). Un romanzo che vuole essere una sfida al riduzionismo e all'eliminativismo di Sečenov, in quanto descrive processi mentali che, a giudizio dell'autore, resistono a ogni sforzo di analisi e spiegazione di tipo fisiologico.

La sua, tuttavia, non è una contrapposizione totale e frontale al punto di vista del suo antagonista, anzi ne assume esplicitamente alcuni aspetti fondamentali e qualificanti, in primo luogo l'ammissione che una parte tutt'altro che marginale dei comportamenti dell'uomo è determinata da una logica a base riflessa e dagli automatismi che ne scaturiscono, e in secondo luogo il legame che si può riscontrare tra l'esercizio del pensiero e l'inerzia, la rinuncia a scegliere e ad agire.

La "logica a base riflessa" si palesa nella presenza, nella profondità dell'universo interiore, in quello che Dostoevskij chiama "il sottosuolo", di metafore che l'uomo non governa, ma dalle quali egli è governato e che gli impediscono pertanto un effettivo esercizio della sua

<sup>23</sup> F. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*, cit., vol. II, p. 777.

libertà di scelta e di azione. L'uomo che si trova in questa condizione, che se ne renda o no conto, è abitato e agito da pensieri che vengono al di fuori di lui e sui quali egli non è in grado di esercitare alcun effettivo controllo. La lingua russa ha del resto un lessico che la mette in condizione di cogliere ed esprimere al meglio situazioni di questo genere. Accanto a espressioni corrispondenti al tradizionale "io penso", nelle quali il baricentro è interamente sul soggetto, sull'"io" che cartesianamente e attivamente esercita questa sua prerogativa di riflettere, comprendere, dubitare, essa infatti usa spesso la forma impersonale "kto-to dumayet so mnoy" traducibile con un'espressione del tipo "presso di me qualcuno pensa". Questa è la radice linguistica della "logica a base riflessa" di cui parla Sečenov, in quanto si riferisce a forme di pensiero di cui il soggetto che le esprime non può essere considerato davvero l'autore e il responsabile, di cui egli è in qualche modo destinatario inconsapevole e preda. L'illusione della libertà, della scelta che questi automatismi provenienti dall'esterno falsificano, è l'aspetto condivisibile dell'analisi dell'autore dei *Riflessi encefalici*, che Dostoevskij fa in qualche modo propria, condividendo l'idea che alla base dell'individualità personale di ciascuno vi sia qualcosa di sconosciuto a lui stesso, un "residuo irrazionale" che lo governa e che trascende i limiti dell'esperienza possibile, per cui è parziale e illusorio pensare di poter ridurre l'intera sfera dell'io alla consapevolezza e alla coscienza. Il versante che il fisiologo omette di considerare, e che lo scrittore pone invece al centro della propria analisi, facendone l'oggetto privilegiato della propria narrazione, è che spesso, e paradossalmente, questo ostacolo alla libertà e alla piena consapevolezza della propria natura scaturisce proprio da una valorizzazione eccessiva, se non addirittura esclusiva, del pensiero rispetto alla volontà e al sentimento, da un uso smodato e distorto del libero arbitrio e da un riferimento ipertrofico alla coscienza. Questo è il lato "deforme e tragico" del sottosuolo, della cui scoperta Dostoevskij, nei suoi *Quaderni d'appunti*, si dichiara fiero: «Sono fiero di avere per la prima volta messo in luce l'uomo autentico della maggioranza russa e di avere per la prima volta denudato il suo lato deforme e tragico. La tragicità consiste proprio nel riconoscere la deformità... Io solo ho svelato tutta la tragicità del sottosuolo, che consiste in sofferenze, autopunizioni, nella coscienza del bene e nell'impossibilità di raggiungerlo, e soprattutto



to nella netta convinzione di questi infelici che tutti siano così e che quindi, forse, non vale la pena di correggersi».<sup>24</sup>

Questo carattere tragico è determinato dal riconoscimento della propria deformità, e quindi non da un difetto o dalla totale mancanza, di lavoro della coscienza, bensì da un suo eccesso, che produce una totale sterilità: «Non soltanto non sono stato capace di diventare cattivo, ma non sono riuscito a diventare niente di niente: né cattivo, né buono, né un mascalzone, né una persona perbene, né un eroe, né un insetto».<sup>25</sup> Alla base di questo insuccesso vi è proprio la convinzione del primato del pensiero sull'azione, per quanto sterile esso sia: «Ora comprendere tutto, rendersi conto di tutto, di tutte le impossibilità e di tutti i muri di pietra; ora invece non accettare nessuna di queste impossibilità e di questi muri di pietra, perché ti ripugna accettarli; ora seguire la strada dei sillogismi più irrefutabili fino a giungere alle più ripugnanti conclusioni sul tema eterno che perfino nella faccenda del muro di pietra abbiamo in qualche modo la nostra parte di colpa, sebbene anche in questo caso sia assolutamente evidente che non ne abbiamo affatto, e quindi lasciarsi voluttuosamente marcire nell'inerzia».<sup>26</sup>

E per quanto riguarda lo scacco alle emozioni e ai sentimenti provocato da questo tipo di scelta sono significative le parole con le quali lo stesso protagonista presenta la sua situazione: «Se invece provi a farti trascinare dal tuo sentimento, senza stare a ragionare e senza aver trovato la causa prima, rinunciando almeno momentaneamente alla coscienza, e cominci a odiare o ad amare tanto per non restare con le mani in mano, ebbene già dopo due giorni comincerai a disprezzarti per essertela data coscientemente a bere. Il risultato: una bolla di sapone e l'inerzia».<sup>27</sup>

Risulta pertanto poco motivata e per nulla convincente la convinzione che la logica a base riflessa sia in contrasto con l'idea di libertà e dimostri l'insussistenza di qualsivoglia capacità di scegliere e di decidere. In casi come quelli di cui Dostoevskij si occupa nelle *Memoria*

<sup>24</sup> Cit. tratta da L.P. Grossman, *Dostoevskij*, Samonà e Savelli, Roma 1968, p. 361.

<sup>25</sup> F. Dostoevskij, *Ricordi dal sottosuolo*, trad. it. a cura di G. Pacini, Feltrinelli, Milano 1995, p. 25.

<sup>26</sup> Ivi, p. 33.

<sup>27</sup> Ivi, pp. 37-38.

dal sottosuolo l'inerzia che attanaglia e paralizza il protagonista è invece il frutto del disinteresse nei confronti della vita e degli altri generato, per lo più, dal risentimento, dalla presenza ingombrante e dominante di un pensiero lancinante generato da un passato vissuto in modo irriscattabile e che in quanto tale ci corrode e ci autointossica. La memoria diventa così qualcosa di rigido, imm modificabile e impermeabile a ogni nuova informazione e conoscenza che possa conferire fluidità ai ricordi modificandone non soltanto l'incidenza nel nostro vissuto, ma anche la loro stessa natura.

Emerge così un'altra immagine dell'"io", espressione di una forza incontrollabile, dell'insopprimibile, dell'inconcepibile, del caos non gestito e "addomesticato" da alcuna autentica forza interiore. Il risultato è quella che, acutamente, Dostoevskij percepisce e descrive in modo straordinariamente lucido ed efficace come una malattia: «Sono un uomo malato... sono un uomo cattivo. Un uomo che non ha nulla di attraente. Credo di esser malato di fegato».<sup>28</sup>

La malattia dell'uomo del sottosuolo risiede nella mancanza di ogni senso del limite, nella sua indisponibilità a riconoscere ostacoli e vincoli alla possibilità di orientare liberamente il proprio pensiero e la propria coscienza, superando quelli che egli considera i pregiudizi dei valori dettati dalla morale dominante e dei significati imposti dalle usuali categorie che utilizziamo per descrivere la realtà. Questa mancanza del limite si manifesta in lui a tratti come risentimento, e a tratti come *hybris*, sotto forma di tracotanza, eccesso, superbia che induce a considerare del tutto insignificanti e privi d'interesse sia gli altri, sia la vita stessa che si agita intorno a lui. È proprio l'analisi fredda e spinta all'eccesso di tutto ciò che lo circonda, nella vana speranza di poterlo dominare con la superiorità del proprio pensiero e della consapevolezza critica che ne risulta, dilatata oltre ogni ragionevole misura al punto da soffermarsi a soppesare anche i particolari e i dettagli più insignificanti, a impedire all'uomo del sottosuolo di agire nella vita: «Il fatto, signori miei, è che io mi considero una persona intelligente

<sup>28</sup> Ivi, p. 23.

forse soltanto perché in tutta la mia vita non sono stato capace né di cominciare né di portare a termine mai nulla».<sup>29</sup>

L'immediato frutto di questo iper-esercizio del pensiero e della consapevolezza critica diventa allora, fatalmente, l'inerzia: «E infatti il più diretto, il più legittimo e immediato frutto della coscienza è appunto l'inerzia, e cioè il cosciente starsene lì seduti con le braccia in croce».<sup>30</sup> La relazione che si stabilisce nel sottosuolo tra questa coscienza ipertrofica e questo stato di immobilismo, questa scelta deliberata di non fare proprio nulla, è talmente stretta e indissolubile da indurre il protagonista a parlare di «inerzia cosciente».<sup>31</sup> L'uomo del sottosuolo è costantemente alla ricerca di un senso oltre l'evidenza del reale, che conferisca nuova luce alle cose, soddisfacendo il suo spasmodico desiderio di diversità e di alterità. L'incapacità di riuscire a dare un contenuto effettivo a questa sua velleitaria aspirazione lo conduce alla disperazione e lo fa cadere nella frustrazione. Anziché riconoscere questo suo scacco egli lo assume come elemento di superiorità nei confronti dell'idiozia degli uomini d'azione che, incapaci di pensare, si adattano, inconsapevolmente, alle circostanze dell'esistenza, diventandone vittime e schiavi: «tutte le persone immediate, tutti gli uomini d'azione sono attivi proprio perché sono limitati e ottusi».<sup>32</sup> A questa loro presunta idiozia egli contrappone così l'orgoglio smisurato della propria interiorità, considerata espressione della capacità di andare al di là degli stili di pensiero usuali e dei modi consolidati di organizzazione dell'ethos: «L'uomo ha soltanto bisogno di una volontà autonoma, qualunque sia il prezzo e quali che siano le conseguenze».<sup>33</sup> Al contrario dell'uomo d'azione, superficiale, che vive nell'immediatezza, vede nel muro un ostacolo e si ferma a una realtà circoscritta all'evidenza, l'uomo del sottosuolo non si arrende al limite del muro pur sapendo di non poterlo abbattere: «Che cosa sa la ragione? La ragione sa soltanto ciò che ha avuto il tempo d'imparare (c'è qualcosa che forse non saprà mai; certo ciò non è consolante, ma perché non dirlo?), mentre la natura umana agisce nella sua

<sup>29</sup> Ivi, p. 38.

<sup>30</sup> Ivi, p. 36.

<sup>31</sup> Ivi, p. 56.

<sup>32</sup> Ivi, p. 36.

<sup>33</sup> Ivi, p. 45.

integrità, con tutto ciò che è in lei, sia coscientemente che incoscientemente, e anche se mentisce, essa però vive». <sup>34</sup>

Come fa notare Lev Šestov, in realtà però:

ciò che avviene nell'anima dell'uomo del sottosuolo non assomiglia minimamente al "pensiero", e meno che mai a una "ricerca". Egli non "pensa", si agita, si agita disperato, batte da tutte le parti, cozza contro tutti i muri. Si infiamma senza tregua, raggiunge le cime più alte per precipitare poi sa Dio in quali abissi. Non sa più governarsi, una forza infinitamente più potente di lui lo tiene in pugno [...]. Egli "ha visto" che né le "opere della ragione" né nessun'altra "azione umana" potranno salvarlo. Ha indagato, e con quale attenzione, con quale soprannaturale tensione, tutto ciò che l'uomo può costruire con l'aiuto della ragione, tutti quei palazzi di cristallo, e si è persuaso che non erano palazzi, bensì pollai, formicai, poiché sono stati tutti costruiti in base a un principio di morte: "due più due fa quattro". E via via che ne prende atto, l'"irrazionale", l'inconcepibile, il *caos primordiale*, che spaventa la coscienza ordinaria più d'ogni altra cosa, prorompono dal fondo della sua anima. Per questo, nella sua "teoria della conoscenza" egli rinuncia alla certezza, e accetta come suo fine supremo l'ignoranza. Per questo osa opporre alle evidenze argomentazioni di burla e di scorno, facendo le boccacce con la mano in tasca. Per questo, egli esalta il capriccio incondizionato, imprevisto, eternamente irrazionale, e se la ride di tutte le "virtù" umane. <sup>35</sup>

L'uomo del sottosuolo, il quarantenne, funzionario in pensione, che "vivacchia" nel suo cantuccio e pensa a sé stesso, studia i complessi movimenti della propria psiche, analizza impietosamente le contraddizioni in cui si dibatte e si compiace di questa analisi, ne fa la propria ragione di vita al punto di contrapporla a ogni impulso all'azione, facendo un bilancio di questa sua condizione non può fare a meno di trarre una sconsolata conclusione: «Comunque, io sono fermamente convinto che non soltanto una coscienza troppo lucida, ma addirittura ogni forma di coscienza è una malattia». <sup>36</sup>

<sup>34</sup> Ivi, p. 47.

<sup>35</sup> L. Šestov, *Sulla bilancia di Giobbe. Peregrinazioni attraverso le anime* (1929), trad. it. Adelphi, Milano 1991, pp. 81-82.

<sup>36</sup> F. Dostoevskij, *Ricordi dal sottosuolo*, cit., p. 27.

La coscienza e il libero arbitrio, inteso come volontà di oltrepassare qualsiasi limite e come esercizio di questa sterile e autoreferenziale capacità e del falso senso di onnipotenza che ne risulta, che alimenta un vano orgoglio, sono tutt'altro che un obiettivo da porsi e un valore da coltivare. Sono tutt'altra cosa della libertà intesa come espressione di quell'incommensurabile, assolutamente sterminato, che è lo spazio dell'anima dell'uomo che alimentava le speranze e i sogni dei reclusi della "casa morta", la cui incidenza concreta sui loro comportamenti aveva suscitato lo stupore e la meraviglia di Dostoevskij. Quelli, i rei, pur essendo costretti in uno spazio chiuso, sapevano andare davvero al di là di questa loro situazione contingente e guardare oltre le mura tra le quali erano rinchiusi: al contrario l'uomo orgoglioso di quello che ritiene il proprio incondizionato libero arbitrio e dell'esercizio di una consapevolezza critica spinta all'eccesso si trova a essere rinchiuso nel suo sottosuolo "schifoso e fetido", prigioniero di un rancore "freddo, velenoso e soprattutto eterno".

Quanto sia condizionante e limitante la "logica del risentimento" Dostoevskij lo rimarca nella seconda parte delle *Memorie dal sottosuolo*, dove i veleni della vita psichica vengono analizzati con spietata evidenza nel loro potere condizionante. Sono tre episodi collegati alla prima parte da un ricordo: la neve gialla, sporca, fradicia, che scendeva allora come oggi. Ed ecco, appunto, il titolo della seconda parte, "A proposito della neve fradicia", che col simbolo della "neve sciolta" e del suo colore vuole rilevare il fatto che l'essere umano non è né completamente bianco né completamente nero, è di solito di un grigio sporco, e va considerato nell'intera sua gamma di colori e sfumature. A questo proposito c'è un aspetto curioso e interessante da sottolineare e che qui sono costretto a segnalare solo di sfuggita: l'uomo del sottosuolo dichiara dall'inizio di avere un corpo malaticcio, una natura maligna e di rifiutare ogni interesse e passione per la vita nella sua completezza, ostentando un totale disinteresse all'esteriorità incarnata nel suo organismo. Egli, pur non volendolo, si comporta così, di fatto, contro ogni sua velleità e pretesa come «un tasto di pianoforte»: <sup>37</sup> «*perfino nel caso in cui risultasse che l'uomo è effettivamente un tasto di pianoforte, e perfino*

<sup>37</sup> Ivi, p. 50.

no se ciò gli venisse dimostrato matematicamente e anche con l'aiuto delle scienze naturali, ebbene, neanche allora egli rinsavirebbe, ma farebbe a bella posta qualcosa in contrario, mosso unicamente dall'ingratitudine e tanto per far di testa sua».<sup>38</sup>

Questa metafora è significativa perché a essa fa riscontro, in un modo che considero tutt'altro che casuale, la metafora guida di uno scritto di Wolfgang Pauli, premio Nobel per la fisica del 1945 per la scoperta del "principio di esclusione" che porta il suo nome, frutto del suo intenso e prolungato scambio dialogico con Carl Gustav Jung. Si tratta di un saggio rimasto inedito nel corso della vita dell'autore, pubblicato in italiano con il titolo *Moderni esempi di "Hintergrundphysik"*, che nella nota editoriale di presentazione viene definito «uno scritto sorprendente, che ha il ritmo di una pièce teatrale di Ionesco, dove Pauli espone sue congetture su fisica, psicologia, biologia».<sup>39</sup>

Come detto, il motivo conduttore di questo scritto, è quello del "suonare il pianoforte". Pauli la spiega così:

L'essere umano è simile a questo pianoforte: le note hanno un'altezza e un'intensità, le melodie sono figure che è possibile riprodurre e riconoscere in differenti tonalità poiché una tonalità si può trasformare in un'altra. Così come ci sono suoni gravi, medi e acuti, così nell'uomo esistono l'elemento istintivo o pulsionale, quello intellettuale o razionale e quello spirituale o sovrasensibile. L'intensità invece è la forza con cui le note agiscono sulla nostra coscienza.<sup>40</sup>

Si tratta quindi dell'invito a considerare l'uomo in tutta la sua complessità e varietà, superando la tendenza a prenderne in esame "un solo tasto", come fa appunto l'uomo del sottosuolo nel suo intero vissuto.

La seconda parte del romanzo si articola in tre episodi nei quali il protagonista esprime tutta la carica di risentimento contro ciò che, a suo giudizio, è mediocre e convenzionale, contro ciò che è in armonia esterna e in sintonia con i propri simili e con l'ambiente esterno, e in cui affiora tutta la ribellione contro ciò che, nella sua fissità, ha espulso l'antinomia e la problematicità.

<sup>38</sup> *Ibidem*.

<sup>39</sup> W. Pauli, *Psiche e natura* (1952), trad. it. Adelphi, Milano 2006, p. 9.

<sup>40</sup> *Ivi*, pp. 167.

L'uomo del sottosuolo, spinto dalla logica del risentimento, rifiuta gli altri, li odia di un odio sordo e irriducibile, si ribella alla loro legge sociale, ma non si realizza mai in un ordine alternativo, non raggiunge mai un equilibrio diverso, non sa scegliere e agire. Resta intrappolato nelle proprie contraddizioni, anzi, vi affonda con una sorta di masochistico piacere.

Nel primo degli episodi di questa parte, in una taverna, al tavolo del biliardo, un ufficiale prende per le spalle il protagonista, che intralcia il passaggio, e lo sposta con aria di completa indifferenza. La prima idea è di vendicarsi, ma come? Il protagonista cova la sua umiliazione per mesi, percorre la Prospettiva Nevskij nella speranza di incontrare l'ufficiale e lanciargli una pubblica sfida. Ma l'unico effetto è quello di sentirsi «una mosca davanti a tutta quella bella gente, una schifosa e inutile mosca, evidentemente più intelligente, più evoluta, più nobile di tutti loro, ma una mosca che cedeva continuamente il passo a tutti, che veniva umiliata e offesa da tutti».<sup>41</sup>

Nel secondo l'uomo del sottosuolo capita per caso da un vecchio compagno di scuola, Simonov, che sta organizzando per il giorno dopo un pranzo d'addio per Zverkov, altro compagno, ufficiale di carriera, in partenza per una lontana provincia. Nessuno vuole avere a che fare con quel nuovo ospite irritante e sgradevole; lo sopportano con disprezzo. Chiaramente, è di troppo alla loro tavola: insulta e viene insultato, poi ignorato. L'incontro con i vecchi compagni di scuola, che ravviva le umiliazioni subite, diventa per lui la situazione ottimale per riscattarsi, offendendo e vendicandosi. Anche in questo caso, però, la rabbia rimane del tutto impotente. E questo non fa che incrementare ulteriormente il risentimento che lo corrode e lo intossica.

Ancora più emblematico è il terzo episodio, che inizia in un bordello. Lì l'uomo del sottosuolo incontra Liza, vent'anni, sprovveduta, capitata in quel luogo solo da due settimane, «un volto fresco, giovane, un po' pallido, con delle sopracciglia scure e diritte e uno sguardo serio e come un po' meravigliato».<sup>42</sup> Ne fa subito la sua vittima: dopo tante umiliazioni, ecco un modo agevole e privo di rischi per riconquistare e riafferma-

<sup>41</sup> F. Dostoevskij, *Ricordi dal sottosuolo*, cit., p. 69.

<sup>42</sup> Ivi, p. 101.

re il proprio potere sugli altri e rassicurare il proprio senso di superiorità mortificato dagli eventi precedenti. Da un lato, le prospetta la felicità familiare, la tranquilla vita con marito e figli, a lei completamente negata: dall'altro le descrive l'orrore che l'aspetta, povertà, malattie, maltrattamenti e morte. Dopo aver terrorizzato e sconvolto Liza se ne va, ma commette l'imprudenza di lasciarle il proprio indirizzo. Quando, qualche giorno dopo, la giovane compare alla sua porta e lo trova nella sua misera stanza, smascherato in tutta la sua povertà, materiale e morale, l'odio e il risentimento per chi ha scoperto la sua vera condizione di rellitto e ha capito, in fondo, la sua tragica infelicità prende il sopravvento e lo spinge a compiere il gesto più volgare, più umiliante, più crudele che potesse concepire: mette in mano a Liza cinque rubli e la manda via: «L'avevo offesa definitivamente, ma... non c'è nulla da raccontare».<sup>43</sup>

A conclusione di questa sua lunga confessione, di questa serie di riflessioni e del racconto di episodi sparsi che l'abisso del proprio animo, l'uomo del sottosuolo propone, come sintesi di questa narrazione e filo conduttore in grado di conferirle coerenza e significato: la seguente riflessione che affida ai suoi ipotetici ascoltatori e lettori: «io altro non ho fatto nella mia vita se non portare all'estremo ciò che voi avete osato portare soltanto fino a metà; voi, per giunta, avete preso la vostra viltà per buonsenso, e con ciò vi siete consolati, ingannando voi stessi. Cioché io risuldo perfino "più vivo" di voi».<sup>44</sup> Un'ennesima manifestazione di risentimento e di rancore nei confronti di coloro ai quali si è rivolto uscendo, per una volta, dalla sua corazza e dalla sordida tana in cui è rinchiuso. È, nel suo comportamento verso Liza, la tragica illusione di poter placare il proprio dolore e la propria sofferenza infliggendo agli altri con i quali capita di entrare in contatto il massimo possibile di queste stesse emozioni negative. La povera prostituta diventa così la vittima del bisogno del protagonista di "restituire il dolore" dal quale è afflitto, cogliendo ogni possibile occasione per farlo.

Staccato dalla vita, da qualsivoglia esperienza del mondo e ogni forma di relazione con gli altri, egli ormai sa inseguire solo gli astratti criteri della ragione, avendo perso irrimediabilmente ogni grazia e ogni

<sup>43</sup> Ivi, p. 137.

<sup>44</sup> Ivi, p. 142.



interesse per la bellezza. Idolatra, come si è visto, il pensiero, ma non sa farne lo strumento che motiva il ricorso a esso e ne comprova l'efficacia, cioè la capacità di liberarci dagli effetti perversi del ricordo, per esempio dell'amara e radicata reminescenza di una particolare offesa ricevuta, attraverso l'uso corretto e non distorto della risorsa costituita dalla nuova informazione e dalla conoscenza.

Va a questo proposito rammentato che negli ultimi anni sono state effettuate diverse ricerche che hanno messo in luce la possibilità concreta di reinterpretare e di reindirizzare i ricordi, smorzandone gli effetti negativi e paralizzanti, e hanno concretamente stabilito tempi e modalità di questo processo di reinterpretazione. Già a partire dagli anni Sessanta una lunga linea di ricerca aveva mostrato che alcuni farmaci, in particolare gli inibitori della sintesi proteica, somministrati subito dopo un apprendimento, ne interrompevano il consolidamento, cioè la conversione della memoria temporale a breve termine in memoria persistente a lungo termine. Dagli sviluppi di queste ricerche è emerso che il ricordo, finché non viene stabilizzato dalla sintesi proteica, si trova in uno stato fragile e può essere distrutto. La finestra temporale durante cui esso può essere distrutto o alterato va dalle quattro alle sei ore successive al momento in cui è stato acquisito. Dopo di che diventa stabile e persistente. Ciò ha portato alla concezione standard che un ricordo viene memorizzato una sola volta: poi, allorché si presenta qualche stimolo che sembra avere a che fare con esso, il ricordo originale viene attivato ed espresso in virtù dell'analogia, più o meno effettiva o semplicemente avvertita come tale dal soggetto coinvolto, tra la situazione attuale e quella del passato "fissata" nel ricordo medesimo. Nel momento in cui il ricordo viene recuperato in questo modo, esso diventa però labile e distruttibile. È come se il recupero riaprisse e mettesse in discussione il processo di consolidamento acquisito, così che, per poter persistere dopo questa fase, esso debba essere ripristinato o riconsolidato. Come sotto-linea LeDoux questa ipotesi, inizialmente respinta dai principali ricercatori, ha poi goduto di una certa riconsiderazione negli anni Novanta grazie al lavoro di Susan Sara, ma non divenne comunque popolare.<sup>45</sup>

<sup>45</sup> S.J. Sara, "Retrieval and reconsolidation: toward a Neurobiology of remembering", in «Learning and memory», 7, 2000, pp. 73-84.

Lo scopo del meccanismo di riconsolidamento non è quello di rendere distruttibile il ricordo, ma di consentirne l'aggiornamento. [...] Inizialmente avevamo pensato che tutti i ricordi potessero essere soggetti a distruzione in seguito al blocco del riconsolidamento. Ma Nader, che ora è docente alla McGill University, ha scoperto che i ricordi fortemente condizionati (quelli condizionati con uno Stimolo Incondizionato particolarmente intenso) erano protetti dal blocco del riconsolidamento. [...] Ma Diaz-Mataix e Doyère hanno scoperto che pure i ricordi forti, in realtà, possono subire il riconsolidamento, purché in essi venga incorporata nuova informazione: in altre parole purché la memoria venga aggiornata.<sup>46</sup>

Ecco perché se il pensiero non viene utilizzato per effettuare questo aggiornamento, ma al contrario è usato per coltivare i ricordi, mantenendoli intatti e continuando a rimuginare senza fine su di essi, per “riassaporare” il dolore e la sofferenza che le esperienze fissate in essi hanno provocato in seguito alle umiliazioni subite, la memoria, custodita e posta al riparo sia dell'oblio, sia della revisione e dell'aggiornamento, diventa inevitabilmente il luogo dell'influenza reiterata, torturante e compulsivamente ripetitiva del risentimento.

Lasciando da parte questa via di uscita dal risentimento, frutto delle acquisizioni del pensiero scientifico contemporaneo, una strada alternativa e certamente più abbordabile per raggiungere la medesima finalità è quella che Pavel Florenskij, un altro eminente pensatore russo la cui riflessione si sviluppa nei primi decenni del Novecento, fino al 1937, data della sua fucilazione, reale e non simulata come nel caso di Dostoevskij, a opera del regime staliniano, offre come proprio testamento spirituale ai suoi figli. In essa egli riassume in modo mirabilmente efficace le ragioni per le quali l'invidia costituisce una delle fonti più pericolose di risentimento e odio diffuso, impedendoci così di sviluppare una vita spirituale che si alimenti di relazioni umane sincere e autenticamente vissute. Per questo egli li esorta a non cadere nella tentazione di cedere a questo “peccato capitale”, o a questo “piacere senza gioia”:

<sup>46</sup> J. LeDoux, *Ansia. Come il cervello ci aiuta a capirla* (2015), trad. it. Raffaello Cortina, Milano 2016, pp. 437-438.

Miei cari, il peccato che mi sarebbe particolarmente penoso vedere in voi è l'invidia. Non abbiate invidia, miei amati, di nessuno. Non siate invidiosi, perché l'invidia rende lo spirito piccolo e volgare. Se proprio desiderate possedere qualcosa, datevi da fare chiedendo a Dio che vi dia ciò che desiderate. Ma non invidiate nessuno. La meschinità dell'animo, la grettezza, i pettegolezzi insolenti, la cattiveria, gli intrighi: tutto ciò proviene dall'invidia. Ma voi non siate invidiosi, datemi questa consolazione, ed io sarò con voi e per quanto potrò, pregherò il signore che vi aiuti. E ancora: non giudicate, non condannate chi è più anziano di voi, non sparlate e cercate di coprire il peccato e di non evidenziarlo. Dite a voi stessi: "chi sono io per condannare gli altri, conosco forse le loro motivazioni interiori per poter giudicare?". Il giudizio nasce soprattutto dall'invidia ed è una cosa abominevole. Abbiate per ognuno il rispetto dovuto, non adulate nessuno e non umiliatevi, ma non giudicate le questioni che non vi sono state affidate da Dio. Occupatevi dell'opera vostra, cercate di compierla nel migliore dei modi, e tutto ciò che fate, fatelo non per gli altri, ma per voi stessi, per la vostra anima, cercando di trarre da tutto vantaggio, insegnamento, alimento per l'anima, perché neanche un solo istante della vostra vita vi scorra accanto senza senso o contenuto.<sup>47</sup>

## *6. Napoleone e i pidocchi*

Nel 1865 Dostoevskij comincia a scrivere *Delitto e castigo*, un romanzo la cui idea e gestazione risalgono al periodo della detenzione. Come annunciava infatti al fratello Michail in una lettera del 9 ottobre 1859: «In dicembre comincerò il romanzo. Probabilmente tu ricordi che una volta ti parlai di una confessione, un romanzo che avrei voluto scrivere e ricordo anche che ti dissi che mi era necessario farne prima l'esperienza. Ora ho fermamente deciso di scriverlo senza indugiare oltre... Metterò in questo romanzo tutto il mio cuore e il mio sangue; l'ho pensato all'ergastolo, sdraiato sul tavolaccio, in un momento di tristezza e depressione. Tema. Il diritto al delitto. Protagonista: l'eroe amorale che sparge sangue secondo coscienza.

<sup>47</sup> P.A. Florenskij, "Testamento", in Id., *Non dimenticatemi. Le lettere dal gulag del grande matematico, filosofo e sacerdote russo (1933-1937)*, trad. it. a cura di N. Valentini e L. Žak, Mondadori, Milano 2000, pp. 416-417.

Nella sua figura si esprime il pensiero dell'orgoglio smodato, dell'altezza, del disprezzo verso questa società. Vuole dominare e non conosce nessun mezzo. Avere al più presto il potere e arricchire. L'idea dell'assassinio gli venne bell'e pronta». <sup>48</sup> Qui vengono analizzate in modo ancora più esplicito e chiaro le conseguenze del ricorso al libero arbitrio se viene interpretato, anziché come libertà di esplorare le opportunità disponibili in seguito alla sterminata estensione dell'animo umano e alla gamma di possibilità che essa dischiude, come incondizionato potere di esercitare la propria volontà di scelta. In questo secondo caso tra le azioni che si ritiene di poter fare come espressione e manifestazione della propria volontà e libertà di scelta rientra anche il delitto alla sola condizione di rispettare un duplice presupposto:

- il diritto di compiere un piccolo male in vista di un grande bene, per esempio di uccidere un essere di nessun valore, anzi dannoso per l'umanità, per procurare il bene a molti uomini buoni che soccombono. Un delitto è quindi lecito se il movente è buono, se si compie un solo male in vista di cento azioni giuste;
- il diritto, per i pochi uomini straordinari, i veri uomini di ingegno e livello superiore, di eliminare ogni ostacolo che si frapponga al raggiungimento dei loro fini, compresa la presenza di deleteri "pidocchi", come li chiama Raskol'nikov, il protagonista del romanzo. Poiché gli uomini non hanno tutti lo stesso valore, i migliori non devono farsi scrupolo di assoggettare ai loro scopi, fino al punto di disfarsene, coloro, tra la moltitudine della massa risultano deleteri, come un'usuraia che dissangua i poveri. La legge morale esiste per il gregge, cui tocca obbedire, non per i *napoleoni che sono legge a sé stessi*.

La narrazione si sviluppa seguendo coerentemente l'applicazione, da parte del protagonista, di questo duplice presupposto. Raskol'nikov, anch'egli uomo del sottosuolo – vive rimuginando in una stanzuccia cieca di uno scantinato, in cui l'unica luce, debole e fioca che penetra, è quella che proviene da un'altra stanza – ritiene di avere il diritto di sop-

<sup>48</sup> F. Dostoevskij, *Lettera a Michail Michailovič Dostoevskij*, 9 ottobre 1859. Cit. tratta da L.P. Grossman, *Dostoevskij*, cit., p. 395.

primere quel disgustoso insetto, che è l'usuraia per poter magari compiere, con i suoi soldi, una buona azione, come per esempio costruire un orfanotrofio. Schiacciare il male per fare del bene. Eliminare un insetto, qualcuno di così infimo e insignificante, e raggiungere un risultato utile non solo per sé stesso, ma per molti. È un pensiero che non fa una grinza in una logica dell'interesse, in un'etica utilitaristica, del calcolo del rapporto costo/benefici. In realtà però nel sottosuolo, che è il luogo di nascita di questa idea, in cui essa gira e rigira di continuo su sé stessa, si macera, viene sottoposta a un'analisi caratterizzata da continui ripensamenti, non è neppure questo l'autentico movente del delitto progettato. Alla base di esso vi è invece una sfida a sé stesso per «diventare un Napoleone», per dimostrare a tutti, in primo luogo a sé medesimo, di essere capace di «seguire un esempio tanto autorevole». <sup>49</sup>

A differenza del protagonista delle *Memorie del sottosuolo*, Raskol'nikov, pur avendo portato a compimento questo suo nefasto progetto, si salva. E riesce a farlo perché l'incontro, anche in questo caso, con una giovane prostituta, Sonija, una vittima (a spingerla sul marciapiede è stata la miseria) e una sacrificata (a mandarla sulla strada è stata una parola della matrigna), di cui egli ha compreso che «nemmeno una goccia di vera depravazione era penetrata nel suo cuore», <sup>50</sup> che era «ancora pura di cuore», <sup>51</sup> ha un esito opposto a quello tra Liza e l'uomo del sottosuolo. Rodiòn Romanovič Raskol'nikov, da *raskol*, che in russo significa «scisma», e di cui Dostoevskij ha voluto fare inizialmente, scegliendo per lui questo nome, il rappresentante paradigmatico della divisione e dell'isolamento e delle loro tragiche conseguenze, recupera piano piano, proprio grazie all'amore per lei, un sentimento di unione e di condivisione con gli altri uomini. Rispondendo alla sfida di lei: «come puoi vivere senza gli altri», <sup>52</sup> egli si rende conto di trovarsi davanti a un bivio che gli offre la possibilità di soccombere definitivamente ma anche quella di redimersi e salvarsi.

La vicinanza di Sonija lo spinge in piazza Sennaja: «s'inginocchiò in mezzo alla piazza, si chinò in terra e la baciò sporca com'era con un

<sup>49</sup> F. Dostoevskij, *Delitto e castigo*, Garzanti, Milano 1969, vol. II, p. 468.

<sup>50</sup> Ivi, p. 362

<sup>51</sup> *Ibidem*.

<sup>52</sup> Ivi, p. 473.

senso di voluttà e di gioia. Poi si alzò e di nuovo tornò a chinarsi». <sup>53</sup> Il primo gesto di cambiamento è dunque un ritornare in contatto con la Terra-Madre, sanare la *bespročvennost*, una parola russa che significa mancanza di fondamento, mancanza di radici, distacco dalla terra. La terra come luogo da cui l'uomo non può prescindere: un'idea pregnante dell'anima e della cultura russa, nella quale il culto della Terra come madre ha un rilievo particolare, celebrato nelle cosiddette *byliny*, <sup>54</sup> i canti popolari epici di area slava orientale, tramandatisi oralmente per oltre nove secoli dal IX al XVIII secolo, periodo durante il quale vivono esclusivamente nel patrimonio culturale orale dei contadini, mentre solo a partire dal XIX secolo essi fanno la loro apparizione nel "mondo di carta" dei libri, delle raccolte, delle miscellanee, delle trascrizioni in presa diretta, sparendo invece dal repertorio orale. Espressione significativa della memoria storica di un popolo che si è costantemente e in modo profondo e radicato, riconosciuto nell'ideologia contadina delle sue origini e identificato in essa le *byliny* sono la più autentica e diretta dell'importanza del culto della terra, o culto ctonico, nella cultura della Russia, nelle cui aree culturali la sua presenza è attestata fino al secolo scorso. Cardine di questo mito è la percezione del nesso inscindibile tra l'uomo e l'universo naturale, nel quale egli è interamente immerso e al quale aspira costantemente a congiungersi in quanto lo considera reificazione terrestre del divino.

Proprio nelle *byliny* ci si imbatte sovente nell'epiteto di *Mat'-syrazemlja* ("madre umida terra" o "madre feconda terra"), denominazione che esprime il senso fondamentale del mito di fecondazione della terra per intercessione del cielo, e quindi il legame indissolubile tra il mondo

<sup>53</sup> Ivi, p. 593.

<sup>54</sup> Il termine *bylina*, come precisa B. Meriggi in *Le Byline. Canti popolari russi*, Accademia, Milano, 1974, p. 7, deriva etimologicamente da *bylo*, forma passata del verbo *byt'* (essere), e ha quindi il significato di "cosa che fu", fatto accaduto. *Bylina* è tuttavia un termine dotto a valore sinonimico, introdotto dall'etnografo I. P. Sachjarov negli anni '30 dell'Ottocento, che lo riprese dall'incipit dello *Slovo o Pol'ku Igor'evu*, dove l'espressione "po bylinam" compare in opposizione a "po zamyšleniju Bojanu" e sta a indicare una modalità narrativa oggettiva e fattuale, piuttosto che fantasiosa e surreale. Nel caso dei canti ai quali ci stiamo riferendo, tuttavia, l'attribuzione di questo termine non riflette ed esprime la natura del genere.

terreno e quello ultraterreno, tra visibile e invisibile. Nell'immaginario mitologico popolare questo legame è espresso attraverso l'idea figurata del matrimonio cosmico tra la terra e il cielo, dal quale essa viene fecondata attraverso la pioggia, i fulmini, la caduta di meteoriti, che la rendono umida e fertile, e quindi ne fanno la genitrice suprema di vita ed elargitrice di forza. Agli atti, di qualsiasi genere, contro la fertilità del suolo e della donna, la terra – in questo immaginario popolare – reagisce rendendosi sterile, facendo vacillare il suolo terrestre. Essa risulta quindi depositaria e custode di una legge morale da non trasgredire se si vuole continuare a vivere.

Per questo le *byliny* hanno scarsissime intenzionalità e potenzialità descrittive, le ambientazioni sono scarse e stilizzate e servono, più che altro, a incorniciare l'azione, che è il loro vero obiettivo e valore, e a ribadire l'identità e il significato, non solo per il contadino, ma per l'umanità in genere, dell'elemento terra.

È interessante notare, proprio per capire il profondo senso simbolico della scelta di Raskol'nikov di chinarsi verso la terra e di baciarla, come la terra venga coinvolta in prima persona, come protagonista irrinunciabile, delle azioni che il contadino compie e dell'intera organizzazione degli elementi propri della società russa, in particolare dell'*obsina* e del *mir*, cioè di quelle comunità, tipiche forme di organizzazione del mondo contadino, di cui si esaltavano la purezza e la sanità, non contaminata dall'egoismo, dalla violenza, dalle influenze straniere, dalla città e dallo stato. Con il suo gesto, il protagonista di *Delitto e castigo* vuol dunque significare la scelta di rinunciare al proprio isolamento e alla divisione tra sé e gli altri che ne scaturisce per entrare a far parte della comunità degli uomini.

Subito dopo egli va, *da uomo*, alla polizia e al commissario Porfirij «lentamente, fermandosi ogni tanto, ma con voce chiara disse: "Sono io che ho ucciso..."».<sup>55</sup>

La sua autoaccusa non conclude però il suo percorso. Va a costituirsi, accetta il castigo, ma il dilemma resta. Giunto in Siberia per scontare la sua pena è ancora preda della logica che lo aveva indotto al delitto, al punto che, pur essendosi sforzato di giudicarsi severamente, «la sua

<sup>55</sup> F. Dostoevskij, *Delitto e castigo*, cit., p. 599.

coscienza esasperata non aveva scoperto nel suo passato nessuna colpa che fosse davvero orrenda, salvo forse quella sola del *colpo fallito*, cosa che poteva accadere a chiunque». <sup>56</sup> Indicativa di questa sua permanenza in uno stato che è ancora la prosecuzione della logica che lo aveva condotto a compiere il delitto è il seguente monologo, che precede di pochissimo il passaggio da *questo* scenario a un altro, del tutto differente:

“In che cosa, in che cosa, – pensava – la mia idea era più sciocca delle altre idee e teorie che pullulano e si urtano a vicenda nel mondo, da quando questo mondo esiste? Basta considerare la cosa con uno sguardo assolutamente spregiudicato, largo e immune dalle influenze della vita quotidiana, e allora certo la mia idea non apparirà più tanto... strana. O negatori e sapienti da dozzina, perché vi fermate a mezza strada? E perché la mia azione sembra loro così brutta? – diceva a sé stesso. – Perché è un misfatto? Che significa la parola misfatto? La mia coscienza è tranquilla. Certo, è stato commesso un reato, certo è stata violata la lettera della legge e versato del sangue; ebbene, per questa lettera della legge, prendetevi la mia testa... e che sia finita! Certo, in questo caso, anche molti benefattori dell’umanità che non hanno ereditato il potere, ma se ne sono impadroniti, avrebbero dovuto essere giustiziati fin dai loro primi passi. Ma quegli uomini ebbero il coraggio dei loro atti e perciò *avevano ragione*, io invece non ho avuto il coraggio della mia azione, e perciò non avevo nemmeno il diritto di permettermela”. Ecco la sola cosa in cui riconosceva il suo delitto: nel non averne saputo sopportare le conseguenze e nell’essersi costituito. <sup>57</sup>

Ancora una volta è Sonija a intervenire per aprirgli nuovamente gli occhi e consentirgli di completare e portare definitivamente a termine il suo percorso di redenzione e di rinascita. E, paradossalmente, lo fa servendosi del solo libro che aveva a disposizione, un *Nuovo Testamento* che le aveva portato Lizaveta, sorella dell’odiosa usuraia uccisa. Da questo testo Sonija estrae, leggendolo a Raskol’nikov, un brano evangelico di notevole lunghezza, inserito come testo nel testo, incentrato sul momento della rinascita. Si tratta dell’episodio della risurrezione di Lazzaro, tratto dal Vangelo di Giovanni, che Sonja legge a

<sup>56</sup> Ivi, p. 645.

<sup>57</sup> Ivi, pp. 645 e 646-647.



Raskol'nikov e che costituisce il cuore e il centro irradiante del romanzo, il momento in cui al protagonista, e con lui al lettore dell'opera, viene data una chiave per interpretare la vicenda della sua vita, chiave che in quel momento il personaggio non è in grado di utilizzare. Inizia di qui tuttavia il processo che realisticamente l'autore fa compiere al suo protagonista non grazie a un'improvvisa rivelazione, ma attraverso un lungo, penoso e soprattutto controverso percorso, prima che il velo gli cada dagli occhi ed egli si veda per quello che realmente è.

La rilevanza di questo testo per lo sviluppo della narrazione sta nell'analogia tra la situazione di Lazzaro, prigioniero della pietra tombale, e quella di Raskol'nikov, che uccidendo a sangue freddo un altro essere umano per impadronirsi del suo denaro, ha compiuto un atto che lo ha reso muto e sordo e ha ridotto la sua vita a quella di un uomo chiuso in un sepolcro che lui stesso si è costruito. Questa rilevanza è ulteriormente accresciuta e arricchita da un elemento centrale dell'episodio di Lazzaro: il ritardo di Cristo, che non va subito in aiuto dell'amico ammalato, perché ancor non è giunta l'ora, ritardo che ha nella vicenda di *Delitto e castigo* un significato profondo. Cristo non agisce subito per aiutare Lazzaro (nome che significa 'Dio viene in aiuto') né per soccorrere i due protagonisti di *Delitto e castigo*, perché il progetto divino è più largo di quello che appare ai ciechi giudei e ai personaggi più tormentati di Dostoevskij. Richiede infatti da parte degli uomini un processo d'autocoscienza spesso doloroso, una partecipazione attiva e la disponibilità a essere strumenti di rinascita, testimoni l'uno per l'altro.

La "risurrezione" di Raskol'nikov è l'epilogo del romanzo, che si chiude con la descrizione dei volti del protagonista e di Sonja sui quali «splendeva l'aurora di un avvenire rinnovellato, di una completa risurrezione per una nuova vita».<sup>58</sup>

E qui, conclude Dostoevskij,

comincia una nuova storia, la storia del graduale rinnovarsi di un uomo, la storia della sua graduale rigenerazione, del suo graduale passaggio da un mondo

<sup>58</sup> Ivi, p. 653.

in un altro, dei suoi progressi nella conoscenza di una nuova realtà, fino allora completamente ignota.<sup>59</sup>

Questo passaggio ulteriore, che «potrebbe formare argomento di un nuovo racconto»,<sup>60</sup> interessa la coscienza di Raskol'nikov e coinvolge la sua sfera emotiva e razionale: il percorso di cui si è occupato il romanzo, e che costituisce l'oggetto del suo svolgimento, avviene invece per lo più a livello sotterraneo, nel "sottosuolo", ed è la storia di un serrato scambio interattivo, una sorta di "dialogo" interiore, frutto di una profonda divisione dell'io, una parte del quale, ancora inavvertita anche perché oggetto di un prolungato e tenace tentativo di repressione, assume la funzione di "osservatore" e "giudice" dell'altra, di quella ospitata nella coscienza, e influisce lentamente, lavorando in profondità, su di essa.

Questo percorso verso il riscatto e la rinascita è la scelta di libertà di Raskol'nikov che Dostoevskij contrappone alla concezione di Sečenov. Qui non compare alcuna "logica a base riflessa", non ci sono automatismi, l'esercizio del pensiero non si presenta soltanto sotto forma di inerzia, di rinuncia a scegliere e ad agire; c'è invece un faticoso e contrastato processo di riflessione interiore che, tra le possibilità che gli si aprono – quella di soccombere e sprofondare sempre più e quella di redimersi e di salvarsi – sceglie alla fine, non senza tormentati dissidi interni, quella che si lascia alle spalle la divisione, il disprezzo per gli altri, il libero arbitrio concepito come delirio di onnipotenza per riconquistare la capacità di sperare e di sognare – quella che Dostoevskij aveva riscontrato e documentato nei reclusi della casa morta e che lo spinge a provare non già compassione, ma ammirazione per questa loro straordinaria energia vitale e voglia e capacità di guardare avanti, all'avvenire, anziché al passato che ha segnato la loro sorte. Quest'ammirazione non sfuggì a Nietzsche: tra i suoi frammenti dedicati a Dostoevskij - e in particolare in una nota di riabilitazione delle qualità affermative del delitto - si legge infatti: «Non a torto Dostoevskij ha detto, dei reclusi dei penitenziari siberiani, che essi formano la parte più forte e pregevole del popolo russo».<sup>61</sup>

<sup>59</sup> Ivi, pp. 653-54.

<sup>60</sup> *Ibidem*.

<sup>61</sup> F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1887-1888*, trad. it. in *Opere*, vol. VIII, t. 2, Adelphi, Milano 1972, p. 129.

Non è allora strano che proprio nel suo luogo di detenzione, lo scrittore abbia cominciato a pensare a questo straordinario romanzo-confessione che è *Delitto e castigo*: ad attestarlo è anche il fatto che, non a caso, nelle *Memorie di una casa morta* venga a un certo punto introdotto un personaggio, Jolkin, «contadino sì, ma contadino scaltrissimo, sui cinquant'anni, proveniente dai *raskol'niki*»<sup>62</sup> cioè dall'ambiente dei dissidenti religiosi, scismatici, detti anche "vecchi credenti", frazionati in sette innumerevoli e quindi rappresentanti di quella vocazione alla divisione che Dostoevskij incarna poi nel protagonista di quel suo romanzo. Come altrettanto significativo è il fatto che egli abbia cominciato a scrivere questa sua opera nel 1865, subito dopo la pubblicazione degli scritti che, l'anno successivo, verranno raccolti da Sečenov e pubblicati nella miscellanea intitolata *Refleksy golovnogo mozga*.

### *Conclusione*

L'obiettivo fondamentale e costante che Dostoevskij si pone con la sua intensa attività di scrittore è quello di indagare il mistero dell'uomo, di cogliere l'aspetto eccezionale del reale: «L'uomo è un mistero. Un mistero che bisogna risolvere, e se trascorrerai tutta la vita cercando di risolverlo, non dire che hai perso tempo; io studio questo mistero perché voglio essere un uomo»<sup>63</sup> egli scrive al fratello, in quella che appare quasi una dichiarazione di poetica.

Il risentimento è un anello fondamentale di questo mistero: è un groviglio cupo e denso, fitto e contorto di autolesionismo e di autocompiacimento, di ostentato disinteresse e disprezzo nei confronti dell'altro che provoca la conseguenza che Dostoevskij giudica maggiormente nefasta per l'uomo: il *raskol*, lo strappo, lo scisma, tra l'io e il prossimo, tra l'io e il mondo, ma anche, all'interno dell'universo interiore, tra corpo e mente, tra ragione e sentimento, tra intelletto e volontà.

<sup>62</sup> F. Dostoevskij, *Memorie di una casa morta*, cit., p. 333.

<sup>63</sup> F. Dostoevskij, "Lettera a Michail Michailovič Dostoevskij", 16 agosto 1839, in F. Dostoevskij, *Lettere sulla creatività*, tr, it. e cura di G. Pacini, Feltrinelli, Milano 2011, p. 26.

Chi è vittima del risentimento trascorre il suo tempo a spingersi negli oscuri labirinti della propria psiche, a sezionare e scomporre impietosamente le proprie contraddizioni, ad analizzare in modo ossessivo i propri comportamenti, gesti, pensieri, con conseguente disinteresse per la realtà esterna, in tutte le sue forme e manifestazioni, per la società, per la comunità, per ogni legge o convenienza imposta dalla società o dal prossimo, ma anche per il proprio corpo. È preda della collisione incessante tra pulsioni dissimili, tra ordine e disordine, tra regole e caos, tra serenità e sovvertimento, tra costruzione e dissipazione, tra visioni eroiche e quotidiane meschinità. Il libero arbitrio, il pensiero, la coscienza in lui sono una malattia, in quanto spinti al di là di ogni limite ragionevole, dilatati fino all'inverosimile, sino al punto di trasformare il carattere dell'individuo in una prigione dove l'io si agita senza costrutto e senza crescita e sviluppo, in una stasi mortifera, priva di qualsivoglia prospettiva.

Il corpo costituisce un ostacolo a questa visione di sé come un "napoleone" dai poteri illimitati e dai diritti incondizionati, in quanto segno inconfutabile della finitezza della persona umana, della sua fragilità e fugacità, e per questo non solo distante dalla presuntuosa enfasi di una mente che vorrebbe essere onnipotente, ma del tutto incompatibile con essa. Per questo viene mortificato o, nel migliore dei casi, ignorato, con tutto il seguito di angosciose e dolorose lacerazioni interne provocate da questa scelta.

Per uscire dalla logica del risentimento bisogna dunque superare il *raskol*, lo scisma, in tutte le sue manifestazioni, in tutti gli aspetti che abbiamo richiamato, in primo luogo come espressione della negazione del proprio corpo e del rifiuto dell'altro, che poi sono due facce della stessa medaglia, dato che oggi sappiamo che alla base dell'intersoggettività vi è, necessariamente e prima di tutto, l'intercorporeità, la capacità di entrare in sintonia empatica con il prossimo già a partire dal reciproco riconoscimento dei meccanismi e processi corporei, per cui il corpo è confine, inteso come linea di demarcazione del proprio spazio fisico interno, ma anche come interfaccia, zona-cuscinetto, fascia di collegamento e comunicazione con l'esterno. Come tale il corpo è sempre luogo di passaggio, che ci fa capire che l'io non è tanto uno stato, quanto una transizione e uno scambio con gli altri.

Come scrive Bachtin leggendo e interpretando proprio Dostoevskij, nel suo *Piano di rifacimento del libro su Dostoevskij*, ogni individuo

storicamente esistente è, e non può non essere, un sistema fondamentalmente *aperto*, per cui il rapporto con l'altro da sé è un elemento costitutivo del suo essere:

Non l'analisi della coscienza sotto forma di un io unico e unitario ma analisi appunto dell'interazione di molte coscienze dotate di uguali diritti e di pieno valore. Un'unica coscienza è priva di autosufficienza e non può esistere. Io prendo coscienza di me e divento me stesso solo svelandomi per l'altro, attraverso l'altro e mediante l'altro. I più importanti atti che costituiscono l'autocoscienza sono determinati dal rapporto con l'altra coscienza (*col tu*). Il distacco, la disunione, il rinchiudersi in sé stessi come causa principale della perdita di sé. Non quello che avviene all'interno, ma quello che avviene al *confine* della propria e dell'altrui coscienza, sulla *soglia*. E tutto ciò che è interiore non è autosufficiente, è rivolto in fuori, è dialogizzato, ogni esperienza interiore viene a trovarsi sul confine, s'incontra con altre, e in questo incontro pieno di tensione sta tutta la sua sostanza. È un grado superiore di socialità (non esteriore, non cosale, non interiore). In questo Dostoevskij si contrappone a tutta la cultura decadente e idealistica (individualistica), alla cultura della solitudine radicale e disperata. Egli afferma l'impossibilità della solitudine, l'illusorietà della solitudine. L'esistenza dell'uomo (sia quella esteriore che quella interiore) è una *profondissima comunicazione*. *Essere* significa *comunicare*. La morte assoluta (non essere) è impossibilità di essere uditi, di essere riconosciuti, di essere ricordati. Essere significa essere per l'altro e, attraverso l'altro, per sé. L'uomo non ha un territorio interiore sovrano, ma è tutto e sempre al confine, e, guardando dentro di sé, egli guarda *negli occhi l'altro e con gli occhi dell'altro*.<sup>64</sup>

Non è certo un caso che Dostoevskij, nel *Diario di uno scrittore* (gennaio 1876),<sup>65</sup> si spinga fino ad affermare, tra il serio e il faceto, che la prova migliore dell'esistenza dei "diavoli" e della loro interferenza negli eventi del mondo è costituita dalla discordia e dalle divisioni che essi riescono a spargere a piene mani tra gli uomini. Egli parte cioè dal presupposto che per raggiungere il loro scopo principale, che è quello di

<sup>64</sup> M. Bachtin, *L'autore e l'eroe. Teoria letteraria e scienze umane* (1979), trad. it. Torino, Einaudi 1988, pp. 323-324.

<sup>65</sup> F. Dostoevskij, *Diario di uno scrittore* (1876-1877), trad. it. Sansoni, Firenze 1981, pp. 257 sg.

schiacciare l'uomo e di impadronirsi della sua anima e della sua mente, questi esseri infernali altro non fanno che ricorrere all'antico ma sempre valido principio *divide et impera*. Per questo occorre loro il *raskol*, la discordia e la disunione a tutti i livelli. L'unico modo per vanificare questo loro perfido progetto è dunque quello di non stare al loro gioco e di non cadere nella trappola della diversità d'intenti e della scomposta contesa, che essi sono pronti a far scattare.

Il riscatto e la redenzione di colui che nel suo stesso nome porta il riferimento diretto allo scisma, Raskol'nikov, e può per questo essere considerato il simbolo, è allora molto più del racconto di un destino individuale: è un segno non circoscritto, ma generale, di speranza, la prova che la psiche umana, pur imperfetta e contraddittoria, che si affligge tra bene e male, che insegue una sua realizzazione compiuta sul sentiero di prove angosciose e di dolorose lacerazioni, può, come il protagonista di *Delitto e castigo*, raggiungere sia l'armonia interna, con sé stesso, sia la sintonia con gli altri, può trovare l'amore e con esso la pace, liberandosi dalla morsa mortifera del risentimento.

*Riassunto* Per Dostoevskij il risentimento è, a un tempo, la causa e l'espressione più diretta del *raskol*, dello scisma, della divisione tra gli uomini, che impedisce qualsiasi possibilità di manifestazione dei sentimenti, mette fuori gioco ogni forma di amore e paralizza l'azione, determinando in chi ne è vittima una totale inerzia. La sua analisi di questa oscura forza della psiche si inserisce nel quadro di un ravvicinato confronto critico con uno scienziato del suo tempo, Ivan Michailovič Sečenov, esplicito fautore della riduzione della psicologia alla fisiologia e dell'esigenza di eliminare ogni riferimento alla mente e ai suoi processi come causa capace di fornire una spiegazione convincente del comportamento dell'uomo e delle sue scelte.

*Parole chiave* libero arbitrio, logica a base riflessa, inconscio, inerzia cosciente, rigenerazione e rinascita.

*Silvano Tagliagambe* Professore emerito di Filosofia della scienza, è stato titolare di cattedra presso le Università di Cagliari, Pisa, Roma "La Sapienza" e Sassari ed è membro del Collegio dei docenti del Máster en Comunicación Social dell'Universidad Complutense de Madrid e del Consiglio Consultivo Centro de Investigación en Ciencia Política, Seguridad y Relaciones Internacionales dell'Universidad Lusófona de Humanidades e Tecnologias, Lisboa e dell'Universidad Lusófona de Porto. È direttore delle collane "Filosofia della scienza" dell'Aracne editrice e "Didattica del progetto" dell'editore Franco Angeli. Ha al suo attivo più di 270 lavori pubblicati, molti dei quali dedicati al pensiero filosofico e scientifico russo. Tra questi da segnalare: *L'interpretazione materialistica della meccanica quantistica. Fisica e filosofia in urss* (Milano 1972); *Scienza, filosofia e politica in Unione Sovietica. 1924-1939* (Milano 1978); *Epistemologia del confine* (Milano 1997); *Il destino del marxismo in Russia: dall'idolatria al rifiuto* (con V. Mironov – Soveria Mannelli 2001); *Il sogno di Dostoevskij. Come la mente emerge dal cervello* (Milano 2002); *Come leggere Florenskij* (Milano 2006); *Un ponte sottile tra le origini della cultura occidentale e la cultura russa*, in E. Sciso (a cura di), *Le basi ideologiche e culturali della collaborazione tra Russia e Unione europea*. Incontro di studi Luiss – MGIMO (Ariccia – Roma 2011, pp. 119-143); *Il cielo incarnato. L'epistemologia del simbolo di Pavel Florenskij* (Ariccia – Roma 2013); *Il nodo Borromeo. Corpo, mente, psiche* (Ariccia – Roma 2015); *La divergenza nella rivoluzione. Filosofia, scienza e teologia in Russia (1920-1940)* (con Giulia Rispoli – Brescia 2016).





# Nietzsche “primo psicologo” e genealogista del *ressentiment*

Yamina Oudai Celso

*English title* Nietzsche “first psychologist” and genealogist of *ressentiment*

*Abstract* Apotheosis of false consciousness and self-deception, millennial lie, perfect antithesis to Overman’s “yes to life”, archetypical and recognizable stigma of that “human too human” attitude sadly common to the majority of people, Nietzsche’s *ressentiment* is not only one of the fundamental categories of his ethical and philosophical view, but at the same time it is also a true masterpiece of psychological insight and analytical fineness. This paper analyzes Nietzsche’s theory of *ressentiment* by contextualizing it within a conception of morality understood as a “gestural language of emotions” (*eine der Zeichensprache Affekte*) that the German philosopher believes to be decipherable only by integrating the resources of philosophy with those of psychology and medicine. Furthermore, this essay will clarify the distinctive features of Nietzsche’s “genealogical method”, the meaning of his self-definition as the first great psychologist (*der erste große Psychologe*) in the whole history of philosophy, the peculiar semantic nuances of French word *ressentiment* in relation to similar German terms, and lastly the connections between Nietzsche’s *ressentiment* and his anti-Darwinian polemic founded on the opposition between evolution and progress, namely between the revengeful perversion of “resentful” people and Overman’s aristocratic vitality.

*Keywords* Nietzsche, *ressentiment*, genealogy of morals, *Umwertung*, nietzscheofreudism, theory of emotions, darwinism, *Übermensch/overman*, causal drive or *Ursachentrieb*.

## 1. Un approccio inscindibilmente psicologico e filosofico

Apoteosi della falsa coscienza e dell’auto-inganno, menzogna millenaria, antitesi perfetta del superomistico “sì alla vita”, stigma rico-

noscibile e archetipico di quell'“umano troppo umano” che contraddistingue tristemente la maggioranza degli individui, il *ressentiment* nietzscheano rappresenta una delle categorie fondanti della visione etico-filosofica del suo autore ma al tempo stesso anche un vero e proprio capolavoro di introspezione psicologica e di finezza analitica.

Come avremo modo di illustrare nelle prossime pagine, la teoria nietzscheana costruita attorno alla nozione di *ressentiment* attraverso un metodo cosiddetto genealogico, si avvale del fondamentale apporto di tutta una serie di fonti concomitanti, quali: (1) la psicologia scientifica dell'epoca di Nietzsche, sottoposta agli influssi della psichiatria positivista, della psichiatria dinamica e della psicologia darwinista;<sup>1</sup> (2) la tradizione letteraria francese<sup>2</sup> popolata sia dai cosiddetti “moralisti” sia da celebri romanzieri, tra i quali Flaubert, Stendhal, Montaigne, La Rochefoucauld ecc., nonché, in particolare, da una delle traduzioni francesi del famoso testo di Dostoevskij (*L'esprit souterrain* del 1864), da cui Nietzsche per l'appunto trae l'uso del vocabolo *ressentiment*; (3) il cosiddetto “Circolo di Basilea” o, come lo chiama Worbs,<sup>3</sup> *Baseler Kreis* e la sua peculiare reinterpretazione del mondo greco antico, essenziale per cogliere appieno le nozioni nietzscheane di aristocraticità e morale aristocratica; (4) il materialismo positivista (a sua volta influenzato dal sensismo francese e dalla psicologia neokantiana) che induce il filosofo a sottolineare con la massima enfasi il ruolo delle forze fisiologiche e istintuali coinvolte nelle dinamiche del *ressentiment* nutrito da preti e schiavi nei confronti dei nobili guerrieri (*starker und wohlgerathener* ovvero più forti e più avveduti). E al di là delle quasi innocue o letterarie apparenze, il meccanismo del *ressentiment*, snodo centrale della vi-

<sup>1</sup> P. Katsafanas, “Nietzsche on agency and self-ignorance”, in J. Richardson, K. Gemes (a cura di). *The Oxford handbook of Nietzsche*, Oxford University Press, New York 2010; R. Pippin, *Nietzsche, psychology and first philosophy*, Chicago University Press, Chicago 2010; P.L. Assoun, *Freud et Nietzsche*, PUF, Paris 1982; H.F. Ellenberger, *The discovery of the unconscious. The history and evolution of dynamic psychiatry*, Basic Books, New York 1970; D.R. Johnson, *Nietzsche's anti-Darwinism*, Cambridge University Press, Cambridge 2010.

<sup>2</sup> F. Volpi, *Nietzsche e le sue fonti francesi*, il Mulino, Bologna 1995.

<sup>3</sup> M. Worbs, *Nervenkunst: Literatur und Psychoanalyse im Wien der Jahrhundertwende*, Athenäum Verlag, Frankfurt a/M. 1988.

visezione nietzscheana della morale, sfoggia tutti i crismi di un'autentica legge etica universale, mirante a creare "un secondo istinto fondato sulla diffidenza verso l'istinto", come l'autore afferma in *Ecce Homo*. In altri termini, come vedremo, Nietzsche concepisce la morale stessa come un "linguaggio gestuale delle emozioni" (*eine Zeichensprache der Affekte*)<sup>4</sup> la cui analisi può avvenire integrando le risorse della filosofia con quelle della psicologia e perfino della medicina. Dunque, diversamente da quanto previsto in altre occorrenze letterarie o filosofiche di questo medesimo vocabolo, il *ressentiment* nietzscheano non è un sentimento più o meno passeggero o un evento circoscritto, ma assurge al rango di vero e proprio sistema teorico, configurandosi come il presupposto di una specifica visione del mondo, ovvero come un'autentica *episteme*, carica di tutti i suoi dannosi fraintendimenti metafisici e di tutti quei falsi valori etici complessivamente ricompresi sotto l'etichetta di *décadence*. Il *ressentiment* si fonda infatti proprio su una sostituzione degli istinti vitali della forza e della felicità con i contrapposti atteggiamenti della vergogna e della colpa verso qualunque pulsione primigenia, ovvero esattamente su quel capovolgimento di valori nei confronti del quale Nietzsche proclamerà a gran voce l'esigenza di una nuova trasvalutazione (*Umwertung aller Werte*). In questa prospettiva, nei paragrafi successivi mi preoccuperò innanzitutto di evidenziare le differenze lessicali e concettuali tra il *ressentiment* nietzscheano e la categoria per così dire "comune" del risentimento, nonché le sue peculiari sfumature semantiche rispetto ad altri termini tedeschi analoghi, come *Groll* o *Verstimmung*. Ma soprattutto mi soffermerò sui contenuti specifici della visione nietzscheana del *ressentiment* inteso innanzitutto come uno spiccato senso di inferiorità e come fonte di una mistificazione (basata sui cosiddetti "ideali ascetici" di derivazione pretesca e religiosa) evidenziata attraverso il cosiddetto "metodo genealogico". Dal punto di vista prettamente nietzscheano l'idea di "genealogia" non va intesa nell'accezione di un metodo storico, poiché l'autore non è minimamente interessato agli aspetti cronologici o storiografici delle

<sup>4</sup> F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male* (1886), edizione italiana diretta da G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1968 e 1977, v, 187. Vedi anche J. Granier, "Le statut de la philosophie selon Nietzsche et Freud", in «Nietzsche Studien», 8, 1979, pp. 210-224.

single epoche o fasi dell'evoluzione dell'umanità, ma piuttosto a una selezione degli aspetti fisiologici, psicologici e istintuali che si rivelano determinanti per la comprensione di un fenomeno umano, ovvero, nel caso specifico, del *ressentiment*. È da tale peculiarissimo punto di vista che Nietzsche può giungere ad autodefinirsi *der erste große Psychologe*, cioè il primo grande psicologo,<sup>5</sup> dell'intera storia della filosofia. Dopo una rapida ricognizione di alcuni dei più comuni fraintendimenti anti-semiti relativi alla nozione nietzscheana di *ressentiment*, tenterò di evidenziare il nesso che a mio giudizio intercorre tra un simile concetto e la celebre polemica attraverso la quale Nietzsche confuta alcuni aspetti dell'evoluzionismo darwiniano. Più specificamente, come vedremo, la teoria del *ressentiment* può essere intesa<sup>6</sup> come la più acuta e insidiosa obiezione nietzscheana contro l'idea darwiniana di *fitness* nonché, al tempo stesso, come il tentativo di fornire risposta a uno dei più noti e ardui dilemmi in cui il filosofo si dibatte, ovvero: com'è possibile che il gregge (costituito da preti e da schiavi) riesca a trionfare sul Superuomo? Analizzando il famoso brano<sup>7</sup> relativo ad agnelli e uccelli rapaci, avremo modo di constatare come Nietzsche introduca un interessante discriminazione tra "evoluzione" (in senso darwiniano) e "progresso": nella prospettiva nietzscheana ogni essere umano dovrebbe, idealmente, sforzarsi di assecondare il proprio istinto di conservazione evitando di adottare nei confronti dei propri simili quei meccanismi repressivi, subdoli e vendicativi tipici del *ressentiment*, scegliendo invece di assumere le posture della "volontà di potenza" e dell'*amor fati*. L'auspicio, come vedremo, consiste nel tentativo di superare l'atteggiamento umano più ricorrente e diffuso, innalzandosi al superiore rango aristocratico del Superuomo (icasticamente simboleggiato dall'effigie di Dioniso contro il Crocifisso). Dunque, come argomenterò più diffusamente in corso d'opera, la teoria del *ressentiment* fa emergere, per contrasto, i connotati e le virtù dell'*Übermensch* che, lungi dall'implicare un concreto e specifico progetto politico o giuri-

<sup>5</sup> Vedi a tal proposito W.A. Kaufmann, *Nietzsche, philosopher, psychologist, antichrist*, Princeton University Press, Princeton 1974.

<sup>6</sup> Vedi in tal senso D.R. Johnson, *Nietzsche's Anti-Darwinism*, cit.

<sup>7</sup> F. Nietzsche, *Genealogia della morale* (1887), edizione italiana diretta da G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1968 e 1977, I, 13.

dico, reca in sé le innegabili tracce del dibattito scientifico darwiniano di fine Ottocento, ma soprattutto si staglia con tutti i pregi e i limiti di una fascinosa e magnifica utopia.

2. *Il ressentiment, la scelta lessicale e l'impiego nietzscheano della psicologia come Hammer*

La teoria nietzscheana del *ressentiment* costituisce soltanto una delle numerose occorrenze – anche se probabilmente una delle più vistose e organicamente elaborate – del sistematico sforzo che l'autore compie avvalendosi dello strumento dell'indagine psicologica al fine di smantellare o demistificare le più consolidate e fallaci credenze morali. La stessa scelta di adottare la versione francese, in corsivo, del vocabolo in questione appare non priva di alcune significative implicazioni. Innanzitutto il vocabolo *ressentiment* doveva suonare, all'epoca, come perfettamente comprensibile se non dall'uomo della strada quanto meno dalle élites tedesche dal XVII secolo in poi e, come è stato opportunamente osservato,<sup>8</sup> rifletteva una predilezione tipica dell'illuminismo tedesco verso le mode francesi, nonché il deliberato intento,<sup>9</sup> da parte di Nietzsche, di privilegiare una terminologia di respiro europeo e internazionale, in quanto tale contrapposta alla tendenza tipicamente hegeliana a germanizzare e nazionalizzare il lessico filosofico. Ma la parola *ressentiment*, di cui possiamo rintracciare ben sessantasette occorrenze<sup>10</sup> nell'intero *corpus* nietzscheano, denota al tempo stesso l'arcinota e spiccata predilezione dell'autore verso la letteratura francese, e in special modo per le opere dei cosiddetti saggisti o moralisti, tra i quali Montaigne, La Rochefoucauld, Flaubert, Stendhal e numerosi altri. È lo stesso Nietzsche a rivelare in una lettera a Franz Overbeck

<sup>8</sup> A. Orsucci, *La "Genealogia della morale" di Nietzsche. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma 2001, pp. 58-65; R. Bodei, *Destini personali. L'età della colonizzazione delle coscienze*, Feltrinelli, Milano 2002, pp. 114-116.

<sup>9</sup> W.A. Kaufmann, *Nietzsche, philosopher, psychologist, antichrist*, cit.

<sup>10</sup> Possiamo rintracciare il termine *ressentiment* non solo nell'ambito della *Genealogia della morale* (I 10, 11, 13, 14, 16; II 11, 17; III 11, 14, 15) ma anche in vari passaggi de *Il crepuscolo degli idoli*, *L'Anticristo*, *Ecce homo* e i *Frammenti postumi*.

datata 21 febbraio 1887 (ovvero pochi mesi prima della stesura della *Genealogia della morale* che sarebbe stata redatta l'estate successiva) di essersi imbattuto, da appena qualche settimana, in una preziosa e decisiva fonte di ispirazione: *L'esprit souterrain* (una delle numerose traduzioni francesi<sup>11</sup> del celebre romanzo "Memorie dal sottosuolo") di Dostoevskij. Più specificamente, è dalla descrizione del protagonista Anton Antonovich,<sup>12</sup> con la sua inequivocabile inclinazione all'amarrezza e alla frustrazione, e il suo spiccato sentimento di inferiorità e inadeguatezza nei confronti dei propri simili che Nietzsche prende in prestito<sup>13</sup> la dicitura di *ressentiment*. Antonovich, lacerato dall'invidia per il successo, l'aspetto esteriore e l'intelligenza altrui, manifesta una serie di comportamenti del tutto in consonanza con quelli che, come vedremo, caratterizzano la figura del prete così come descritta nella *Genealogia della morale*, che contiene la più sistematica ed esaustiva trattazione nietzscheana del tema del *ressentiment*.

È in tale specifica opera che l'origine stessa della morale viene prospettata come una controistoria del *ressentiment*, ovvero come la creazione di un sistema di falsi valori a opera di una determinata categoria sociale (*die Priester* ovvero i preti) attivatasi per reazione al sentimento di inferiorità nutrito nei confronti di un altro ben definito insieme di individui (i nobili, ovvero i guerrieri o i signori).

Nel primo dei tre libri in cui si articola la *Genealogia della morale* Nietzsche delinea (§ 10) alcuni tratti essenziali che identificano quel particolare atteggiamento evocato dal termine francese *ressentiment* differenziandolo dall'ordinaria e più comune accezione di "risentimento":

<sup>11</sup> Tra le differenti versioni francesi del celebre scritto dostoevskijano, ricordiamo "Mémoires écrits dans un souterrain", "Le sous-sol", "Les carnets du sous-sol", "Manuscrit du souterrain" ecc.

<sup>12</sup> C. Gentili, *La filosofia come genere letterario*, Pendragon, Bologna 2003, p. 205. Vedi anche A. Orsucci, *La "Genealogia della morale" di Nietzsche*, cit.

<sup>13</sup> Nel 1888 Nietzsche scrive nel paragrafo 45 de *Il crepuscolo degli idoli*: «Dostoevskij [è] l'unico psicologo dal quale, incidentalmente, ebbi mai qualcosa da imparare; egli è uno degli accidenti più felici della mia vita, più ancora della scoperta di Stendhal».

Nella morale la rivolta degli schiavi ha inizio da quando il *ressentiment* diventa esso stesso creatore e genera valori; il *ressentiment* di quei tali esseri la cui vera reazione, quella dell'azione, è negata e che si consolano soltanto attraverso una vendetta immaginaria. Mentre ogni morale aristocratica germoglia da un trionfante si pronunciato a sé stessi, la morale degli schiavi dice fin dal principio no a un "di fuori", a un "altro", a un "non io": e *questo* no è la sua azione creatrice. Questo rovesciamento del giudizio che stabilisce valori – questo *necessario* dirigersi all'esterno, anziché a ritroso verso sé stessi – si conviene appunto al *ressentiment*: la morale degli schiavi ha bisogno, per la sua nascita, sempre e in primo luogo di un mondo opposto ed esteriore, ha bisogno, per esprimerci in termini psicologici, di stimoli esterni per potere in generale agire – la sua azione è fondamentalmente una reazione.

Com'è immediatamente intuibile, il brano innanzitutto conferma quanto accennavamo all'inizio, e cioè che non ogni episodio o manifestazione di risentimento può necessariamente qualificarsi come *ressentiment*: perché quest'ultimo fenomeno si verifichi, è innanzitutto necessario che i "risentiti" sviluppino, a partire dai propri sentimenti ed emozioni, un autentico sistema di valori, ovvero un'*episteme*, tale da implicare una specifica visione della vita caratterizzata da una rigida griglia di antinomie quali buono/cattivo, giusto/sbagliato ecc. L'analisi nietzscheana del *ressentiment*, inteso come origine di false credenze, scaturisce infatti proprio dall'intenzione di sfidare e mettere in discussione una simile impalcatura di categorie morali (perfettamente simmetriche ai loro rispettivi correlati metafisici), demolendole attraverso un metaforico "martello" (*hammer*).<sup>14</sup> Il "no" di cui sopra ("questo no"), cioè l'atteggiamento di negazione e repressione che i risentiti manifestano contro gli istinti vitali, rappresenterà – come vedremo – il più esatto contraltare dei valori propri dell'*Übermensch*, quali il "sì alla vita" e l'*amor fati*, entrambi intesi da Nietzsche come un'immersione fisiologica e non repressiva nel flusso delle cose.

Non si può peraltro ignorare che se invece di *ressentiment* si fosse parlato, più genericamente, di comune risentimento, in un contesto te-

<sup>14</sup> Il martello è notoriamente menzionato nel sottotitolo del *Crepuscolo degli idoli* ("Come si filosofa col martello") pubblicato nel 1889 ma redatto nel 1888, proprio un anno dopo la *Genealogia della morale*.

desco il concetto avrebbe paradossalmente assunto un'aura molto più esotica e una sfumatura semantica decisamente più sarcastica rispetto alla sua variante francofona, ricalcando una differenza analoga a quella che può intercorrere, per esempio, tra *genre* (alla francese) e "genere", dal punto di vista di un lettore germanofono.<sup>15</sup>

Parallelamente, i due sinonimi tedeschi *Groll*<sup>16</sup> e *Verstimmung*, che pure fanno la loro comparsa nell'opera nietzscheana, acquisiscono una serie di valenze di significato nettamente più atecniche rispetto al termine *ressentiment*, ovvero un respiro più generalista e più influenzabile dal contesto specifico. In particolare *Verstimmung*<sup>17</sup> è inteso nella più ampia e globale accezione di scontento, cattivo umore o irritazione, mentre *Groll*<sup>18</sup> suona, più letteralmente, come rancore o disprezzo. E tuttavia in nessuno dei due casi appena menzionati potremo mai imbatterci in soggetti intenti a creare un "mondo", cioè un sistema di valori, edificato attraverso quella tipica reattività creativa che contraddistingue appunto il *ressentiment*. È proprio per questo che spesso e volentieri i "risentiti" arriveranno a meritare la qualifica denigratoria di *Hinterweltlern*, appellativo in cui coesistono la doppia caratteristica della rozzezza propria degli zotici ma anche, alla lettera, l'attitudine di chi sta nelle retroguardie o, addirittura, "è attaccato alle natiche del mondo", nel senso che costruisce una sorta di posticcio sovramondo artificiale in sostituzione del mondo reale.<sup>19</sup>

<sup>15</sup> R.C. Solomon, "One hundred years of *ressentiment*: Nietzsche's *Genealogy of morals*", in Richard Schacht (a cura di), *Nietzsche, genealogy, morality: Essays on Nietzsche's On the Genealogy of morals*, University of California Press, Berkeley, 1994, pp. 95-126, p. 118.

<sup>16</sup> Questo termine è impiegato anche da Max Scheler che tenta di adottare la nozione nietzscheana di *ressentiment* calandola però nel contesto di una concezione diametralmente opposta del cristianesimo: in questa prospettiva speculare Scheler trarrà ispirazione dall'analisi nietzscheana per evidenziare anche altre implicazioni religiose del *ressentiment*.

<sup>17</sup> Esistono diciotto occorrenze di questo termine in *Umano troppo umano*; *Aurora*; *Al di là del bene e del male*; *Genealogia della morale* e *Frammenti postumi*.

<sup>18</sup> Il termine ricorre per sette volte nell'opera nietzscheana.

<sup>19</sup> Questo atteggiamento rappresenta l'esatto opposto di quel "senso della terra" che viene invece altrove descritto come uno dei tratti distintivi del Superuomo.



Dunque l'operazione che Nietzsche compie per propiziare la sua trasvalutazione o *Umwertung aller Werte* ed erodere così la visione morale edificata dal *ressentiment*, implica l'utilizzo di quel metodo genealogico<sup>20</sup> attraverso il quale le nozioni morali, così come quelle metafisiche o più in generale filosofiche, non vengono trattate alla stregua di entità granitiche o assolute di per sé, ma piuttosto come la risultante di un insieme di condizionamenti storici, fisiologici e soprattutto psicologici. In altri termini, il genealogista, diversamente dallo storico, non è interessato alla concatenazione cronologica dei singoli eventi, né ai dettagli contingenti e specifici che li caratterizzano, focalizzandosi invece ad analizzare fenomeni di portata ampia e universale selezionando alcuni aspetti nodali di essi, cioè le dinamiche fisiologiche<sup>21</sup> e psicologiche implicate nel loro svolgimento.<sup>22</sup>

Un simile orientamento è inevitabilmente ispirato a quel materialismo positivista e a quell'*imprinting* neokantiano alla luce dei quali si tenta di comprendere i fatti morali analizzandoli da un punto di vista naturalistico, cioè riconducendoli agli impulsi fisiologici nei quali essi si radicano.

Tale approccio evidenzia un'innegabile prossimità con quello che Freud definiva "il punto di vista economico" (*der oekonomische Standpunkt*), cioè l'indagine relativa all'intensità delle cariche o forze istintuali coinvolte nei fenomeni psichici. È in una simile ottica che in *Al di là del bene e del male* Nietzsche ritiene di poter definire la morale come un "linguaggio gestuale delle emozioni" (*eine Zeichensprache der Affekte*)<sup>23</sup> ed è questa la ragione per la quale egli si

<sup>20</sup> Si tratta di un metodo che, *mutatis mutandis*, è stato impiegato anche da numerosi altri autori, come per esempio Foucault.

<sup>21</sup> Riguardo alla fisiologia del *ressentiment* e alla sofferenza fisica che esso comporta, vedi *Genealogia della morale* III, 15.

<sup>22</sup> Come accennavamo all'inizio, l'enfasi con la quale Nietzsche si sofferma sui meccanismi fisiologici è connessa anche all'influenza del cosiddetto sensismo francese, che egli considera la più preziosa eredità del secolo dei Lumi. Per questa ragione Nietzsche evoca Condillac e Destutt de Tracy tra i maestri di Stendhal, da lui reputato il miglior scrittore francese in assoluto di tutto il XIX secolo. Inoltre, è sulla scia di Locke e dell'empirismo che il sensismo francese giunge a concepire le idee e i concetti mentali come il prodotto di sensazioni elementari.

<sup>23</sup> F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, v, 187.

sofferma ripetutamente e con una certa enfasi a evidenziare il valore dell'analisi psicologica.

Potremmo citare innumerevoli aforismi o passaggi dell'opera nietzscheana in cui la forza della conoscenza psicologica viene esaltata a tal punto da indurre l'autore ad autoproclamarsi il miglior specialista in circolazione della materia, confermando appunto l'idea che la psicologia rappresenti l'autentica chiave di volta della propria impresa filosofica. In *Ecce Homo*, per esempio, Nietzsche scrive:

In generale, chi, prima di me, tra i filosofi, è stato *psicologo* e non invece il suo opposto, “sublime imbroglione”, “idealista”? Prima di me la psicologia non esisteva. – In questo caso essere il primo può significare una maledizione, in ogni caso è un destino: *perché si è anche i primi a disprezzare...* La nausea per l'uomo è il mio pericolo.<sup>24</sup>

E in *Al di là del bene e del male* leggiamo:

Tutta quanta la psicologia è rimasta sino a oggi sospesa a pregiudizi e apprensioni morali: essa non ha osato scendere nel profondo. Concepirla come morfologia e *teoria evolutiva della volontà di potenza*, come io la concepisco: – questo non è stato da nessuno neppure sfiorato col pensiero: stando al fatto, cioè, che ci è consentito di riconoscere, in quel che finora è stato scritto, un indizio di quel che finora è stato taciuto. Il potere dei pregiudizi morali è penetrato a fondo nel mondo più intellettuale, in apparenza più freddo e più scevro di presupposti – e, come è facile comprendere, in maniera nociva, inibitoria, accicante e distorcente. [...] lo psicologo [...] potrà per lo meno pretendere che la psicologia sia nuovamente riconosciuta signora delle scienze, al servizio e alla preparazione della quale è destinata l'esistenza delle altre scienze. La psicologia infatti è ormai di nuovo la strada per i problemi fondamentali.<sup>25</sup>

Questa definizione finale della psicologia come “regina delle scienze e strada verso i problemi fondamentali” può essere considerata a sua volta come un tipico caso di *Umwertung* o trasvalutazione nietzscheana.

<sup>24</sup> F. Nietzsche, *Ecce homo*, xv, 6.

<sup>25</sup> F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, I, 23.

na, nel senso che ricalca letteralmente quell'appellativo di *regina scientiarum* attribuito dai filosofi Scolastici alla metafisica per sancire la priorità assoluta di quest'ultima rispetto a qualunque altra branca del sapere umano. Accordare tale medesimo primato alla psicologia invece che alla metafisica implica un vistosissimo rovesciamento di prospettiva che Nietzsche sottolinea, com'è sua abitudine, attraverso la strategia retorica dello straniamento: in tal modo si accentua il cortocircuito tra psicologia e metafisica intendendo la prima come il principale strumento (ovvero il “martello” menzionato nel sottotitolo del *Crepuscolo degli idoli*) da utilizzare per smantellare e decomporre la seconda.

Come illustreremo meglio nel prossimo paragrafo, la concezione nietzscheana della morale come “linguaggio gestuale delle emozioni” è inoltre connessa al tentativo di ridurre la complessità delle nozioni teoretiche o morali alla struttura elementare e basica dei meccanismi fisiologici e biologici a esse sottesi. Così facendo e fondando su tali assunti l'asserito primato della psicologia, possiamo ritenere che Nietzsche in qualche modo prefiguri la cosiddetta “rivalutazione”, alla quale tutti noi contemporanei almeno da Damasio in poi assistiamo, del ruolo cognitivo delle emozioni<sup>26</sup> e, più in generale, della centralità della sfera emotiva in tutte le incombenze intellettuali e decisionali che gli esseri umani affrontano. Dal punto di vista di Nietzsche, la contiguità tra emozioni e corporeità non va intesa come un limite o una debolezza da contrapporre a una presunta (e illusoria) superiorità delle astrazioni speculative ma, al contrario, come una conferma di quel paradigma biologico-materialistico di partenza (nel senso del materialismo così come mutuato dal suo fondamentale ispiratore Lange) sul quale è imperniata l'intera ontologia nietzscheana.

<sup>26</sup> Dal punto di vista terminologico, sembra che Nietzsche “tends to refer to affects [*Affekte*], passion [*Leidenschaft, Passion*] and feeling [*Gefühl, Empfindung*] interchangeably” (E. Kerruish, “Interpreting feeling: Nietzsche on the emotions and the self”, in «Minerva: An internet journal of philosophy», 2009, pp. 1-27).

3. Il “linguaggio gestuale delle emozioni” (Zeichensprache der Affekte):  
le dinamiche istintive e reattive del *ressentiment*

Numerosi interpreti<sup>27</sup> hanno voluto prospettare l’atteggiamento psicologico degli individui affetti dal *ressentiment* nietzscheano utilizzando l’analogia contenuta nella celebre favola della volpe e dell’uva tramandata da Esopo a La Fontaine. Così come la volpe, frustrata nel suo desiderio di raggiungere il grappolo, reagisce denigrando le qualità del frutto, i preti (e, su loro istigazione, gli schiavi) incapaci di incarnare quei tratti di forza e vitalità propri dei *Wohlgerathener*, cominciano a svalutare e diffamare le caratteristiche suddette creando un sistema di valori antagonisti e alternativi.

Dunque la cosiddetta “reattività” che contraddistingue la condotta – per lo più inconscia – dei “risentiti” consiste proprio in questo tentativo di elaborare una risposta o soluzione che funga da rimedio a uno stato di frustrazione e a un conseguente complesso di inferiorità. Tale ultimo requisito psicologico appare decisivo e discriminante, poiché per essere animati dal *ressentiment* descritto da Nietzsche non è sufficiente aver subito un trattamento sgradevole o mortificante: è invece indispensabile che a esso si sia accompagnata la percezione di una propria inadeguatezza.

Per cogliere appieno l’essenza del *ressentiment* nietzscheano come paradigma morale negativo e disfunzionale, ovvero come bersaglio polemico (non a caso “uno scritto polemico” è precisamente il sottotitolo attribuito alla *Genealogia della morale*) può essere utile richiamare, per contrasto, il modello di riferimento positivo che Nietzsche contrappone al deprimente schema antropologico dell’uomo “risentito”. Come emergeva da uno dei passaggi citati poc’anzi, “ogni morale aristocratica germoglia da un trionfante sì pronunciato a sé stessi”: il paradigma di una simile *forma mentis* proviene dal passato giovanile del Nietzsche filologo, ai tempi della sua *Valediktionsarbeit* a Pforta, ed è identificabile con la figura del poeta greco<sup>28</sup> Teognide di Megara Iblea (VI-V sec. a.C.).

<sup>27</sup> Vedi per esempio R. Bittner, “Ressentiment”, in R. Schacht (a cura di), *Nietzsche, genealogy, morality: Essays on Nietzsche’s on the Genealogy of morals*, University of California Press, Berkeley 1994, pp. 127-138 e p. 130.

<sup>28</sup> Riguardo al rapporto tra Nietzsche e la grecità è importante sottolineare, seppur molto sinteticamente, che egli è considerato, al pari dei suoi contempora-

È da questa fonte che Nietzsche trae l'idea della felicità intesa non come la conseguenza dell'osservanza dei precetti morali (secondo quanto invece imporrebbe il fallace orientamento comune) ma, al contrario, come il presupposto di essa: è insomma la felicità che produce la rettitudine morale, non l'inverso.<sup>29</sup> Le caratteristiche peculiari attribuite ai "nobili" tratteggiati nella *Genealogia della morale* ricalcano proprio questo antecedente greco, poiché tali guerrieri aristocratici esprimono una naturale superiorità fisica, intellettuale e comportamentale rispetto a tutte le altre categorie del corpo sociale. Il loro comportamento ricorrente consiste nel fronteggiare i nemici a viso aperto, con un'aura di sfida, manifestando esplicitamente i loro pensieri e desideri, ma soprattutto conducendo una vita in piena sintonia con i propri istinti vitali. Tali presupposti li inducono a vivere nel presente, tendendo spontaneamente all'oblio del passato e dei torti subiti. Al contrario gli schiavi sono inclini a rimuginare sui loro pensieri negativi e a coltivare silenziosamente dentro di sé intense ambizioni di rivalsa. Va puntualizzato tuttavia che, in tale contesto, la cosiddetta "schiavitù" non va necessariamente connotata in senso economico-sociale<sup>30</sup> ovvero come la conseguenza di un'inferiorità di censo o di rango, dato che in altre sedi (per esempio nei *Frammenti Postumi*) Nietzsche esemplifica la categoria degli schiavi citando esplicitamente i casi del monaco, dell'ufficiale prussiano e perfino dello studioso (!). Inoltre lo scontento e tutta la costellazione di stati d'animo propri del *ressentiment* vengono abilmente sfruttati e manipolati dalla terza e più insidiosa categoria in campo, ovvero dai preti, opportunamente prospettati come una sorta di "modificatori di rotta" del *ressentiment*,

nei Schopenhauer, Rohde, Bachofen e Burckhardt, uno dei principali esponenti di quello che lo storico Michael Worbs (M. Worbs, *Nervenkunst*, cit.) ha etichettato come il *Baseler Kreis* o Circolo di Basilea, costituito da un gruppo di accademici tutti orbitanti attorno all'omonima università svizzera e accomunati, esattamente come i loro contemporanei viennesi Breuer e Freud, da un cosiddetto approccio complementarista ad alcuni temi fondamentali del pensiero greco antico, reinterpretato secondo nuove e originali correlazioni dialettiche, come quella tra *Es* e *Ich*, femminile/maschile, arcaico/classico, *chaos/logos*, *soma/psyche*, Micene/Atene, animale/divino o, per dirla in termini nietzscheani, apollineo/dionisiaco.

<sup>29</sup> F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, I.

<sup>30</sup> R. Bittner, "Ressentiment", cit.

ossia come coloro che in un certo senso ne deviano la direzione.<sup>31</sup> Più specificamente i preti, assumendo una postura subdola e ipocrita (per intenderci, abbastanza simile a quella del *Tartuffe* di Molière) ammanniscono agli schiavi una spiegazione, ovviamente falsa e ingannevole, circa le cause del loro malessere, instillando in essi uno strisciante senso di colpa verso i propri stessi desideri reconditi.<sup>32</sup> Così facendo i preti elaborano, come dicevamo, un sovramondo morale fittizio nel quale gli istinti vitali sono negati attraverso l'affermazione di valori antitetici – quali per esempio l'esaltazione della sofferenza, la cosiddetta santità ecc. – camuffati da mentite spoglie di positività:

*In primo luogo* si combatte codesto dominante scontento attraverso mezzi che degradano al suo infimo livello il senso della vita in generale. Se possibile, più nessuna volontà, nessun desiderio; evitare tutto quanto crea passione, fa “sangue” (non mangiar sale: igiene del fachim); non amare; non odiare; imperturbabilità; non vendicarsi; non arricchirsi; non lavorare; mendicare;

<sup>31</sup> F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, III, 15.

<sup>32</sup> Questa connessione tra morale e repressione degli istinti è abitualmente considerata dagli interpreti come un vistoso elemento di prossimità all'idea freudiana di disagio della civiltà (*Unbehagen in der Kultur*): vedi sul punto Oudai Celso, *Freud e la filosofia antica. Genealogia di un fondatore*, Bollati Boringhieri, Torino 2006, capitolo 6. Non è possibile in questa sede soffermarci dettagliatamente anche solo a elencare tutte le numerose affinità teoriche e testuali tra Nietzsche e Freud, ma non possiamo esimerci quanto meno dal ricordare che Freud esplicitamente mutua da Nietzsche, per il tramite di Groddeck, l'uso cruciale del pronome neutro *Es* come formula onnicomprensiva che designa tutto l'insieme di forze inconsapevoli e incontrollabili che agiscono nelle profondità psichiche più recondite dell'individuo, obbedendo a una serie di meccanismi naturalisticamente necessitati. Gli studiosi tendono ovviamente a moltiplicare i possibili parallelismi – in realtà non sempre plausibili, ma spesso forzati e arbitrari – tra le concezioni psicologiche dei due autori, in particolar modo tra la *Libidotheorie* freudiana e la nozione nietzscheana di “volontà di potenza”, oppure tra “eterno ritorno” (*Ewige Wiederkunft des Gleichen*) e coazione a ripetere o *Wiederholungszwang* (similitudine quanto meno autorizzata, almeno dal punto di vista terminologico, dallo stesso Freud), tra *décadence* e disagio della civiltà e così via. E c'è perfino chi come Paul-Laurent Assoun (Assoun, *Freud e Nietzsche* cit.) è giunto addirittura a proclamare l'esistenza di un vero e proprio “nietzsche-freudismo” vivo e attivo nella prima metà del xx secolo.

possibilmente nessuna donna o meno donne possibile; sotto il riguardo intellettuale il principio pascaliano “*il faut s’abêtir*”. Risultato, in termini psicologico-morali, “rifiuto di sé”, “santificazione”; in termini fisiologici: ipnosi – il tentativo di raggiungere in via d’approssimazione per l’uomo, quello che per alcune specie animali è il *letargo invernale*, per molte piante dei climi torridi il *letargo estivo*, un *minimum* di consumo e di ricambio organico, in cui la vita appunto continua a sussistere, senza farsi propriamente ancora oggetto di coscienza. Si è spesa a questo fine una quantità sorprendente d’energia umana – inutilmente forse?...<sup>33</sup>

Nel mondo artificioso costruito dai preti e dalla morale cristiana, ipostatizzato nella formula del cosiddetto “Regno dei Cieli”,<sup>34</sup> è dunque possibile alimentare la speranza di una compensazione futura alle proprie sofferenze attuali, cioè illudersi che la propria situazione presente venga riscattata da un premio finale. È infatti precisamente per questa ragione che la visione cristiana rappresenta l’esempio più eclatante e abominevole di *ressentiment*, e le differenti prerogative dei nobili e dei preti possono trovare appropriata sintesi nella nota opposizione nietzscheana di Dioniso contro il Crocifisso.<sup>35</sup>

Viene a questo punto spontaneo chiedersi: come riescono i preti a inculcare negli schiavi i deplorabili ideali ascetici? Qual è il sottile meccanismo psicologico che consente al *ressentiment* di prevalere? A ben guardare tale fenomeno segue uno schema analogo sia sul piano delle credenze morali sia su quello delle asserzioni metafisiche, poiché, in entrambi i casi, secondo Nietzsche, la fonte occulta ma determinante delle nostre convinzioni va identificata nelle pulsioni e nella sfera istintuale. Pertanto nel seguente famosissimo brano tratto dal *Crepuscolo*

<sup>33</sup> F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, III, 17.

<sup>34</sup> Come rilevato da Bittner (R. Bittner, “*Ressentiment*”, cit.), questa fede in un “*fantasy world*” o mondo immaginario necessita di essere lentamente e costantemente rafforzata attraverso i secoli e le generazioni mediante la diffusione di una sorta di pazzia collettiva. Tuttavia la tendenza dei preti ad accumulare poteri e beni materiali può essere interpretata come una tacita e involontaria dimostrazione di mancanza di fiducia nell’effettiva esistenza di una ricompensa ultraterrena.

<sup>35</sup> F. Nietzsche, *Ecce homo*, IV, 9.

*degli Idoli* Nietzsche prospetta l'esistenza di un vero e proprio istinto causale o *Ursachentrieb*:

La maggior parte dei nostri comuni sentimenti – ogni specie di inibizione, di oppressione, di tensione, di esplosione nel giuoco e nel controgiuoco degli organi, come pure, in particolare, lo stato del *nervus sympathicus* – stimola il nostro istinto di causalità [*Ursachentrieb*]: vogliamo avere una *ragione* del sentirci *in questo o in quel modo* – del sentirci male o del sentirci bene. Non è mai sufficiente per noi limitarci ad accertare il semplice fatto *che* ci sentiamo in questo o in quel modo; ammettiamo questo fatto – ne diventiamo *coscienti* – soltanto *se* gli abbiamo dato una specie di motivazione [*eine Art Motivierung*]. [...] *Chiarimento psicologico in proposito*. – Ricondurre qualche cosa di ignoto a qualche cosa di conosciuto [*Etwas Unbekanntes auf etwas Bekanntes zurückführen*] alleggerisce, acquieta, appaga, infonde inoltre un senso di potenza. Con l'ignoto è dato il pericolo, l'inquietudine, la preoccupazione – l'istinto primo mira a *sopprimere* questi penosi stati d'animo. [...] Il nuovo, il non vissuto, l'estraneo viene escluso come causa [...]. Corollario: una determinata specie di ordinamento causale acquista sempre maggior preponderanza, si concentra nel sistema e campeggia infine in *posizione dominante*, vale a dire semplicemente escludendo *altre* cause e spiegazioni. – Il banchiere pensa subito all'"affare", il cristiano al "peccato", la fanciulla al suo amore.<sup>36</sup>

Troviamo qui sintetizzata la più tipica critica nietzscheana al classico paradigma causale aristotelico, ovvero alla *forma mentis* teleologica tipica del pensiero occidentale. In tale prospettiva, il nesso tra causa ed effetto (*Ursache/Wirkung*) appare come il grado zero di quella grammatica elementare su cui si fonda ogni architettura metafisica, il cui impianto risulta perfettamente simmetrico a quello del binomio colpa/pena (*Schuld/Strafê*) che vige nell'ambito morale.<sup>37</sup> In tale contesto, come emerge appunto dal brano citato, Nietzsche evidenzia un vero e proprio impulso psicologico (l'istinto o pulsione causale, cioè l'*Ursachentrieb*), cioè una forma di ansia, di inquietudine irriflessa o di sforzo di auto-

<sup>36</sup> F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*, v, 4-5.

<sup>37</sup> F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, I, 10.



conservazione, esattamente corrispondente a quella paura altrove additata come "istinto segreto della scienza".

È dunque a partire da tale analisi che Nietzsche potrà giungere, come anticipavamo all'inizio, a identificare la morale come "un linguaggio gestuale delle emozioni" (*eine Zeichensprache der Affekte*),<sup>38</sup> ma le premesse sin qui illustrate non devono trarci in inganno circa il senso complessivo della sua visione: l'istinto, in generale, va sempre considerato come "buono" e mai "sbagliato" poiché, anche nel caso in cui esso tragga in inganno l'individuo o perfino quando appaia malamente orientato, in una prospettiva nietzscheana va sempre considerato come un'espressione (magari ingenua o controproducente, ma pur sempre come un'espressione a pieno titolo) della cosiddetta "volontà di potenza". È quest'ultima che impone a ciascun essere umano di preservare sé stesso o di tendere alla propria autoaffermazione, di mostrarsi assertivo o capace di dominare e padroneggiare la misteriosa realtà che lo circonda. Si tratta insomma di un'inclinazione biologica necessaria e in sé utile che tuttavia non deve insinuare in noi l'ingenua illusione che tutti i prodotti da essa derivanti possano coincidere con il possesso di una "verità in sé".

Coerentemente con quanto affermato altrove a proposito della fisica o di altri settori della conoscenza scientifica, Nietzsche ritiene che anche la psicologia possa essere concepita come una sorta di arma a doppio taglio, poiché essa rappresenta il linguaggio della demistificazione e della *Umwertung* ma al tempo stesso anche il vocabolario attraverso il quale costruiamo i nostri autoinganni e abbagli, riconducibili – come constatavamo poco fa a proposito dei preti o dei metafisici – proprio a un uso perverso della psicologia stessa. In altri termini, secondo Nietzsche, se ciascuno di noi tenta di difendersi dal flusso del divenire sforzandosi di racchiudere forzatamente la realtà entro gli schemi della prevedibilità, attraverso rigidi nessi causali *et similia*, tale atteggiamento non corrisponde a una modalità sana ed efficace di esercitare la propria "volontà di potenza", poiché al contrario pre-

<sup>38</sup> F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, v, 187. Vedi anche J. Granier, "Le statut de la philosophie selon Nietzsche et Freud", cit.

clude un approccio diretto e (per quanto possibile) privo di pregiudizi verso il mondo circostante.

È per questa ragione che secondo il filosofo coloro che appaiono privi di domestichezza o competenza in materia di psicologia rischiano di rimanere passivamente e inesorabilmente in balia dei propri stessi istinti senza neppure accorgersene. Dunque, rispetto a qualsiasi altra disciplina scientifica la psicologia, se correttamente utilizzata, ha il pregio di renderci più prossimi a un'esperienza diretta e immediata dell'esistenza umana, poiché essa non produce mondi artificiali o classificazioni asfittiche e non esercita pertanto la solita deleteria violenza contro il divenire, rivelando piuttosto la natura istintuale e materiale di noi esseri umani.

È proprio qui, in questo coacervo di istinti e materia, che sembra situarsi il fulcro o il punto nodale dell'approccio nietzscheano, ovvero l'impiego della psicologia in una direzione schiettamente antimetafisica, perfettamente coerente con l'impostazione positivista di fondo: esattamente come il mondo, a dispetto delle sempre dubitabili asserzioni che lo riguardano, resta un mostro di materia e forza che si staglia granitico e inaggirabile, la nostra mente appare come un gorgoglio di pulsioni e istinti dietro cui si cela il mistero dei fenomeni psichici. Tale insieme di pulsioni che costituiscono la natura istintuale dell'uomo non sono altro che la pura forza del voler esistere, ovvero la fatidica "volontà di potenza".

Appare dunque indubbia ed evidente la sintonia di una tale visione con i dettami della contemporanea psichiatria dinamica ma anche con quella nascente psicologia scientifica rispetto alla quale Nietzsche intrattiene una fitta serie di legami. Nell'impossibilità di soffermarci dettagliatamente sul punto in questa sede, varrà almeno la pena di ricordare che, alla luce non solo delle letture e delle annotazioni che emergono dalla cosiddetta "biblioteca personale" di Nietzsche ma anche in virtù della sua abitudine di consultare anteprime o recensioni di libri di psicologia e fisiologia menzionati per esempio sulla *Revue Philosophique* o sulla *Revue des Deux Mondes* a partire dal 1884, l'interesse del filosofo verso la letteratura specialistica, medica e psichiatrica del tempo risulta innegabile e ingente. Tra gli autori frequentati spiccano in particolare quel Théodule-Armand Ribot, già maestro di Pierre Janet e autore dei trattati *Les maladies de la volonté*, *Les maladies de la personnalité*, *La*

*Psychologie de l'attention* e *La Psychologie des sentiments*, nonché Alfred Binet (*Les altérations de la personnalité, La psychologie du raisonnement*), Charles Richet (*L'homme et l'intelligence: fragments de physiologie et de psychologie*) e ovviamente Hippolyte Taine (*De l'intelligence*).

È alla luce di tali rimandi che appare dunque assai più comprensibile la necessità, proclamata da Nietzsche nel primo libro della *Genealogia della morale*, di adottare un metodo di indagine che integri le risorse della filosofia con quelle della psicologia e della medicina.

#### 4. Il *ressentiment* come strategia adattiva tra *superomismo* e polemica anti-darwiniana

Nel delineare i tratti degli individui affetti da *ressentiment* Nietzsche sottolinea ripetutamente il loro elevatissimo livello di raffinatezza e acutezza intellettuale: in un certo senso, egli sembra tradire una sorta di ammirazione verso i meccanismi elaborati e sofisticati della loro "reazione", così vistosamente stridenti rispetto alla psicologia assai più lineare e priva di complicazioni dei nobili guerrieri. Del resto la contrapposizione tra "forza" e "debolezza" che contraddistingue i due gruppi sociali va precisamente inquadrata entro i termini di una vera e propria lotta per la sopravvivenza (il darwiniano *struggle for survival*) in cui la specie inferiore o più debole legittimamente si attiva per evitare di essere sopraffatta.

Affrontando il tema del *ressentiment* da una simile angolazione, Nietzsche situa il discorso a un livello naturalistico effettivamente prossimo a quello della riflessione darwiniana o, più genericamente, alle teorie di quegli "psicologi inglesi" collettivamente evocati dall'autore. Il riferimento risulta particolarmente pregnante nel famoso brano riguardante gli agnelli e gli uccelli rapaci:

– Ma torniamo indietro: il problema dell'altra origine del "buono", del buono come lo ha concepito l'uomo del *ressentiment*, esige la sua risoluzione. – Che gli agnelli nutrano avversione per i grandi uccelli rapaci, è un fatto che non sorprende: solo che non v'è in ciò alcun motivo per rimproverare ai grandi uccelli rapaci di impadronirsi degli agnellini. E se gli agnelli si vanno dicendo tra loro: "Questi rapaci sono malvagi; e chi è il meno possibile uccello rapace,

anzi il suo opposto, un agnello – non dovrebbe forse essere buono?” su questa maniera di erigere un ideale non ci sarebbe nulla da ridire, salvo il fatto che gli uccelli rapaci guarderanno a tutto ciò con un certo scherno e si diranno forse: “Con loro non ce l’abbiamo affatto *noi*, con questi buoni agnelli; addirittura li amiamo: nulla è più saporito di un tenero agnello”.<sup>39</sup>

Nella metafora nietzscheana gli agnelli simboleggiano la “specie più debole” contrapposta a quella “specie più forte” incarnata dagli uccelli rapaci, il cui equivalente umano corrisponde ai nobili guerrieri di cui prima. I deboli denotano invece tutte le esatte e medesime caratteristiche tipiche dei preti e degli schiavi, cioè, *in primis*, la tendenza a denigrare i forti criticando e stigmatizzando negativamente il loro istinto aggressivo, senza minimamente considerare che in realtà quest’ultima potentissima pulsione è presente in ciascun essere vivente impegnato nella lotta per la sopravvivenza.

Si tratta ovviamente di una semplice proiezione allegorica in cui Nietzsche si avvale di un esempio immaginifico soltanto vagamente ispirato alla psicologia animale,<sup>40</sup> al fine di illustrare più incisivamente come, a suo avviso, il *ressentiment* possa in ultima analisi rientrare in quell’insieme di comportamenti che Darwin avrebbe etichettato come *fitness* e/o adattamento delle specie viventi. In altri termini, i preti e gli schiavi non fanno altro che agire come animali particolarmente evoluti e sofisticati quando cercano di evitare lo scontro diretto con la compagine più forte creando *ad hoc* un sistema di valori capovolto attraverso il quale riescono a sferrare attacchi laterali ai propri nemici: è per questo che gli agnelli denigrano i rapaci, mentre il contrario non accade.

Indipendentemente dai singoli dettagli di quest’immagine metaforica, dal punto di vista del suo significato ultimo e sostanziale ciò che Nietzsche sembra voler evidenziare è in realtà lo spiccato valore adattivo del *ressentiment* e il suo indubbio successo nell’incarnare quello che l’autore ritiene possa corrispondere al paradigma evolucionistico darwiniano. Anche volendo prescindere dall’effettiva attendibilità della versione nietzscheana del darwinismo, e non essendo possibile qui sof-

<sup>39</sup> F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, I, 13.

<sup>40</sup> F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, III, 20.

fermarci a ricostruire analiticamente le complesse trame di questo rapporto, non possiamo tuttavia esimerci dal rilevare quanto acuta e insidiosa sia l'obiezione formulata dall'autore della *Genealogia della morale* contro il nucleo della teoria dell'evoluzione.<sup>41</sup> Sebbene i "risentiti" alla fine si impongano come vincitori della lotta per la sopravvivenza, poiché, di fatto, sconfiggono i propri nemici riuscendo ad affermare un sistema di principi morali basato su un modello repressivo e anti-vitale di società, questa loro innegabile capacità di adattarsi efficacemente all'ambiente non può tuttavia essere considerata, secondo Nietzsche, come l'espressione più degna e meritoria della natura umana. Il *ressentiment* resta infatti pur sempre assimilabile, come osservavamo nei precedenti paragrafi, a un vero e proprio "no alla vita", poiché umilia e mortifica gli istinti vitali e le energie più feconde dell'individuo. Pertanto la cosiddetta evoluzione della specie o le sue caratteristiche di *fitness* e di adattamento, secondo Nietzsche non possono e non devono essere confuse con il progresso dell'umanità: quest'ultimo, coerentemente con le premesse, potrebbe verificarsi soltanto con un vero incremento della "volontà di potenza", ovvero con un autentico "sì alla vita".

In questo modo, come preannunciavamo, Nietzsche cerca implicitamente di risolvere i dilemmi relativi al rapporto tra deboli e forti, tra gregari ed eroi o, in ultima analisi, tra il gregge (composto da schiavi e capeggiato dai preti) e il Superuomo/*Übermensch*, cioè il modello ideale verso il quale l'intera umanità dovrebbe tendere. Dunque, proprio in ragione della discrepanza che oppone evoluzione e progresso, accade che nella storia umana il gregge e il suo *ressentiment* di fatto trionfino. Ma se la vittoria degli schiavi rimane un dato di fatto ineludibile, l'individuo deve comunque assecondare la propria tensione verso valori più elevati e oltreumani: il futuro dell'uomo, il suo tramonto e l'oltrepassamento dell'ordinario modello antropologico adattivo, ovvero la sua auto-affermazione più autentica e piena, devono essere orientati verso una direzione opposta a quella del *ressentiment*. Come precisavamo poc'anzi, nell'ottica nietzscheana l'istinto di sopravvivenza, al pari di tutte le altre pulsioni umane, non è mai in sé errato: coloro che agiscono animati da tali stimoli possono commettere sbagli che tuttavia non sono

<sup>41</sup> D.R. Johnson, *Nietzsche's anti-darwinism*, cit.

ascrivibili all'istinto in sé ma piuttosto a una impropria o cattiva gestione di esso, cioè, in ultima analisi a un "no", invece che a un "sì" alla vita.

Per trarre da questo assunto conseguenze più concrete, bisogna a mio avviso desumere che in questa sede Nietzsche non intenda assolutamente supportare una qualche forma di individualismo anti-democratico o auspicare una prevaricazione violenta o sanguinaria da parte del forte sul debole.<sup>42</sup> Come puntualizzavamo a proposito della morale aristocratica mutuata da Teognide di Megara, il Superuomo (o Oltreuomo che dir si voglia) agisce ispirato da valori superiori e trae dalla propria felicità una modalità benevola di rapportarsi agli altri: in lui civiltà e istinto aggressivo possono trovare una paradossale ma plausibile armonia. Per questo la principale caratteristica del Superuomo consiste proprio in un'aspirazione utopica ispirata al passato mitico della Grecia tragica ma non identificabile in un concreto e specifico progetto politico, né in un ordinamento giuridico ben determinato.

Nietzsche stesso evoca molteplici riferimenti storici,<sup>43</sup> descrivendo una serie di corsi e ricorsi, cioè l'alternanza tra epoche luminose (come il Rinascimento o l'ascesa di Napoleone), contraddistinte dal primato della morale aristocratica, e periodi bui (quali quelli della Riforma o della Controriforma) in cui ha prevalso il paradigma del *ressentiment*. Pertanto non esiste un momento storico specifico, né una forma di governo, né men che meno una razza più idonea di altre a incarnare la nobiltà superomistica.

In particolare, dobbiamo categoricamente sconfessare ogni maldestro tentativo di scorgere propensioni antisemite nella teoria nietzscheana del *ressentiment*, innanzitutto perché, com'è noto, l'idea di un Nietzsche filonazista, filoariano e antisemita è abbondantemente smentita, al di là di ogni ragionevole dubbio, da numerosissime pagine e brani delle opere. Basterebbe anche solo citare una lettera datata 5 giugno 1887<sup>44</sup> e indirizzata alla sorella Elizabeth Förster (colei che, com'è stato ampiamente dimostrato, manipolò gli scritti del fratello per alimentare la propaganda nazista) per constatare come Nietzsche chiaramente af-

<sup>42</sup> F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, III, 23.

<sup>43</sup> F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, III, 41.

<sup>44</sup> Le medesime opinioni contenute in questo scritto si trovano già espresse anche in una precedente lettera indirizzata alla sorella e datata 11 giugno 1865.

fermi che ogni tedesco che pretenda di affermare una qualche superiorità su un ebreo dovrebbe, per questo motivo, essere considerato un buffone, se non un pazzo totale. E oltre al suo generale disprezzo nei confronti degli antisemiti (ribadito, per esempio, in una lettera a Theodor Frischl datata 1887), Nietzsche tende a collocare sullo stesso piano ebrei e tedeschi proprio in ragione della loro comune inclinazione al *ressentiment*, ritenendo peraltro che nella sua epoca storica questo atteggiamento caratterizzi al tempo stesso gli anarchici e gli antisemiti.

Dunque Nietzsche non sembra affatto additare quale alternativa al *ressentiment* un progetto tirannico o antidemocratico ma piuttosto intende porre l'accento sul potenziale intrinseco dell'essere umano, sulla sua capacità di riuscire un giorno a emanciparsi dalle sue propensioni "umane troppo umane" sforzandosi di assurgere allo *status* di Superuomo. Come si evince dal complesso dei testi nietzscheani, le alternative superomistiche al *ressentiment* possono essere di volta in volta identificate, a seconda dei contesti, nell'individualismo eroico, nella dimensione creativa e artistica ma soprattutto nel rifiuto programmatico delle false certezze morali e metafisiche, unito alla scelta di immergersi interamente nel flusso del divenire esplorando le contraddizioni e l'eterno *polemos* o conflitto di interpretazioni che incessantemente lo percorre.

*Riassunto* Apoteosi della falsa coscienza e dell'auto-inganno, menzogna millenaria, antitesi perfetta del superomistico "sì alla vita", stigma riconoscibile e archetipico di quell'"umano troppo umano" che contraddistingue tristemente la maggioranza degli individui, il *ressentiment* nietzschiano rappresenta una delle categorie fondanti della visione etico-filosofica del suo autore ma al tempo stesso anche un vero e proprio capolavoro di introspezione psicologica e di finezza analitica. Questo contributo analizza la teoria nietzschiana del *ressentiment* contestualizzandola entro una concezione della morale intesa come "linguaggio gestuale delle emozioni" (*eine Zeichensprache der Affekte*) che il filosofo tedesco ritiene decifrabile solo integrando le risorse della filosofia con quelle della psicologia e della medicina. Dopo aver chiarito le peculiarità del cosiddetto "metodo genealogico" impiegato da Nietzsche, il senso della sua autodefinizione di primo grande psicologo (*der erste große Psychologe*) dell'intera storia della filosofia e le peculiari sfumature semantiche del vocabolo francese *ressentiment* in rapporto a termini tedeschi analoghi, il saggio illustra le connessioni tra la teoria nietzschiana del *ressentiment* e la polemica antidarwiniana fondata sulla contrapposizione tra evoluzione e progresso, ovvero tra la perversione vendicativa dei "risentiti" e l'aristocratico vitalismo del Superuomo.

*Parole chiave* Nietzsche, *ressentiment*, genealogia della morale, *Umwertung*, nietzscheofreudismo, teoria delle emozioni, darwinismo, *Übermensch*/Superuomo, pulsione causale o *Ursachentrieb*.

*Yamina Oudai Celso* Ha conseguito il dottorato di ricerca in filosofia all'Università Ca' Foscari di Venezia dove è stata docente a contratto in "Storia e Tecnica del Dialogo Filosofico". È stata anche affidataria del corso di "Storia della Psicologia" all'Università di Milano Bicocca nonché Balzan Prize Research Fellow all'Institut d'Histoire et de la Santé dell'Università di Ginevra. Ha collaborato con Université Paris VII Diderot ed è attualmente impegnata in un progetto di ricerca finalizzato al conseguimento di un'HDR (*habilitation à diriger des recherches*) all'École Normale Supérieure di Parigi. I suoi ambiti di indagine riguardano prevalentemente i rapporti tra filosofia e discipline psicologiche e psichiatriche, con specifico riferimento all'opera di S. Freud e F. Nietzsche. Tra le sue pubblicazioni: *Freud e la filosofia antica. Genealogia di un fondatore* (Torino 2006); *L'Eterno Ritorno tra Nietzsche e gli Stoici* in C. Natali & S. Maso (a cura di), *La catena delle cause. Determinismo e antideterminismo nel pensiero antico e contemporaneo* (pp. 329-357), (Amsterdam 2005); *Emozioni, memoria implicita e inconscio psicodinamico* (pp. 207-236), in D. Bigalli e D. Balzano (a cura di), *La ragione curiosa. Atti del convegno in onore di Paolo Rossi* (Roma 2015); *Elektra l'hystérique: de la Grèce archaïque à la Vienne de Freud* (in corso di stampa).



# Il risentimento e il desiderio mimetico. A partire da René Girard

*Stefano Tomelleri*

*English title* René Girard's Mimetic Theory analysis of resentment

*Abstract* In this article I aim to contribute to an investigation on René Girard's Mimetic Theory analysis of resentment. René Girard recognized that Friedrich Nietzsche's idea of resentment had a major role in many of analysis of the twentieth century. In particular, The Genealogy of Morals of Friedrich Nietzsche and the concept of resentment influenced Max Scheler interpretation of bourgeois morality and Max Weber perspective of sociology of religion. Nietzsche asserts that there is a complete and necessary coincidence between to take side of the victim and being part of a religion of resentment. The mimetic theory of René Girard provides us with a way to take the challenges that are made by The Genealogy of Morals and the Scheler's, Weber's following theoretical investigations. René Girard, more than anyone else, has wondered about the crucial node that Nietzsche has scrutinized for resentment, that is, the relationship between the foundations of social order and desire. By emphasizing the mimetic dimension of the human condition and searching it for the fundamental characteristics of the relationships that inform our social life, René Girard has thrown light on the social and anthropological warp and weft of the human condition in general and of the processes of affirmation of Judeo-Christian tradition.

*Keywords* Genealogy of morals, mimetic desire, victim, scapegoat.

### *Premessa*

Questo saggio presenta una lettura del risentimento attraverso la teoria mimetica di René Girard.<sup>1</sup> Lo studioso francese ha riconosciuto che lo studio sul risentimento di Friedrich Nietzsche ha avuto un ruolo chiave in molte analisi del ventesimo secolo con specifiche implicazioni antropologiche e sociologiche.

In particolare, la *Genealogia della morale*, opera tra le più sistematiche del filosofo tedesco,<sup>2</sup> ha influenzato l'interpretazione della morale borghese di Max Scheler e alcune analisi di sociologia della religione di Max Weber. Il nucleo della tesi nietzschiana è che la difesa dei più deboli e delle vittime in generale non corrisponde a una condotta fondamentale e disinteressata, com'è esplicitato nel Vangelo (Mt 6, 1-4) e nella dottrina cristiana, bensì a una morale fiacca e accidiosa che a sua volta poggia su un sostrato ideologico detto appunto risentimento.

La teoria mimetica di René Girard fornisce un metodo per interpretare le implicazioni della *Genealogia della morale* e dei successivi studi teorici, attraverso un'investigazione critica del concetto nietzschiano di risentimento e un'analisi della relazione complessa e ambivalente tra il desiderio umano e l'ordine sociale. Scoprendo la dimensione mimetica delle relazioni sociali, lo studioso francese ha messo in discussione l'assunto che il desiderio sia un fenomeno individuale e ha reinterpretato il rapporto tra la tradizione giudaico-cristiana, la condizione di vittima e le tendenze sociali moderne e contemporanee.

### *La rivolta degli schiavi*

Friedrich Nietzsche ha compiuto un'analisi sistematica degli aspetti socio-antropologici del risentimento e della sua relazione con la tradizione giudaico-cristiana di vittima. *Nella Genealogia della morale* Nietzsche attribuisce a questa emozione una natura vitalistica e nega-

<sup>1</sup> Per un'introduzione sistematica all'opera di René Girard si rimanda a W. Palaver, *René Girard's mimetic theory*, Michigan University Press, East Lansing (MI) 2013.

<sup>2</sup> S. Giametta, *Nietzsche – il poeta, il moralista, il filosofo*, Garzanti, Milano 1991.

tiva che sarebbe alla base di un processo di trasmutazione dei valori. Secondo il filosofo tedesco, il rovesciamento della morale attuato dalla rivelazione evangelica sarebbe una giustificazione del risentimento dei mediocri e dei più deboli.<sup>3</sup> Scrive Nietzsche:

Sul tronco di codesto albero della vendetta e dell'odio, dell'odio giudaico – l'odio più profondo e più sublime, vale a dire creatore di ideali, trasmutatore di valori, di cui mai sulla terra è esistito l'eguale – germogliò qualcosa di altrettanto incompatibile, un *amore nuovo*, la specie d'amore più profonda e più sublime – e su quale altro tronco avrebbe mai potuto germogliare?<sup>4</sup>

Il risentimento sarebbe lo specifico sottosuolo della *rivolta degli schiavi nella morale*. La rivolta avrebbe una storia bimillenaria, tramandata da generazione in generazione, inizierebbe con la nascita del popolo di Israele, a lungo perseguitato e spesso reso schiavo dai propri dominatori. Gli ebrei sarebbero un popolo sacerdotale impotente di fronte allo strapotere dei propri nemici, perciò condannato a covare l'odio fino al punto di assumere le proporzioni più sinistre e mostruose:

Tutto quanto è stato fatto sulla terra contro “i nobili”, “i potenti”, “i signori”, “i depositari” del potere non merita una parola in confronto a ciò che contro costoro hanno fatto gli Ebrei: gli Ebrei, quel popolo sacerdotale che ha saputo infine prendersi soddisfazione dei propri nemici e dominatori unicamente attraverso una radicale trasvalutazione dei loro valori, dunque attraverso un atto improntato alla *più spirituale vendetta*.<sup>5</sup>

Nietzsche crede che l'amore cristiano sia la trasfigurazione del desiderio di vendetta inappagato covato da secoli dal popolo ebraico. La figura di Cristo incarnerebbe la rivincita dei più deboli, degli oppressi e delle vittime. Grazie al Messia, il popolo di Israele avrebbe abbandona-

<sup>3</sup> Per una lettura sistematica del modello di risentimento in Nietzsche, ci permettiamo di rimandare a S. Tomelleri, *Ressentiment. Reflections on mimetic desire and society*, Michigan State University Press, East Lansing (MI) 2015.

<sup>4</sup> F. Nietzsche, *La genealogia della morale* (1887), trad. it., BUR, Milano 1997, p. 23.

<sup>5</sup> Ivi, p. 22.

to i nascondigli per vendicarsi e avrebbe chiamato “giustizia” la propria vendetta. Secondo Nietzsche:

Questa pianta [il risentimento] fiorisce quanto mai splendida (...), come del resto è sempre fiorita, nascostamente, simile alla viola, per quanto con altro profumo. E come da simile deve sempre venir fuori simile, così non farà meraviglia veder nuovamente scaturire (...) tentativi di consacrare la vendetta sotto il nome di giustizia – come se la giustizia non fosse altro, in fondo, se non un ulteriore sviluppo del sentimento proprio di chi si sente offeso – e in seguito di rendere onore con la vendetta agli effetti di reazione.<sup>6</sup>

Nella *Genealogia della morale* Nietzsche traccia dunque le linee essenziali di una configurazione di idee e valori che sottendono un chiaro modello teorico del rapporto tra risentimento e secolarizzazione cristiana.<sup>7</sup> Il risentimento viene trattato come una condizione emotiva dai connotati profondamente negativi perché strettamente imparentata con una certa tipologia di individui mediocri che la figura di Cristo ha nobilitato conferendo loro pari dignità rispetto agli altri uomini. Il risentimento è la reazione emotiva, la rivolta dei “sofferenti contro i ben riusciti e i vittoriosi”: esso si veste di compassione, amore e sete di giustizia, ma dietro questa maschera di bontà cristiana cova il proposito di reazione dei più deboli, il loro desiderio di vendetta sepolto nel tempo.

René Girard mostra che questa idea di Nietzsche del risentimento è correlata alla sua visione di religione:

Vi sono due tipi di religione secondo Nietzsche. La prima, quella pagana, comprende la “vita stessa, la sua eterna fecondità e il suo eterno ritorno determinano la sofferenza, la distruzione, il bisogno di annientamento”, e dice di sì a tutto questo, accettando di buon grado quello che la vita offre di peggio e di meglio. Essa è al di là del bene e del male (...). Il secondo tipo di religione invece rifiuta questa medesima sofferenza. Nietzsche vide chiaramente che Ge-

<sup>6</sup> Ivi, p. 62.

<sup>7</sup> Per una lettura più approfondita del rapporto tra risentimento e secolarizzazione ci permettiamo di rimandare a Stefano Tomelleri, “Are we living in a society of resentment?”, in W. Palaver, P. Steinmair-Posel (a cura di), *Passions in economy, politics, and the media*, Lit Verlag, Wien 2005.

sù non morì come una vittima sacrificale di tipo dionisiaco, ma *contro* tutti i sacrifici del genere. Nietzsche accusò questa morte di essere un atto occulto di risentimento perché rivela l'ingiustizia di tutte queste morti e l'assurdità non di una folla specifica ma di tutte le folle dionisiache del mondo.<sup>8</sup>

L'idea di religione del filosofo tedesco, secondo Girard, evidenzia una coincidenza necessaria tra l'essere dalla parte delle vittime e il risentimento. René Girard ha scoperto il doppio vincolo creato da Nietzsche tra la morale religiosa della compassione e l'essere risentiti: risentiti perché compassionevoli, compassionevoli perché risentiti. Nietzsche sembra escludere qualsiasi appello a una morale della compassione, come espressione della morale delle vittime e del loro risentimento.

#### *La teodicea dei privilegiati negativamente*

La provocazione teorica di Nietzsche che colloca il risentimento delle vittime verso i potenti alla base della tradizione giudaico-cristiana, è stata occasione di numerosi e accessi dibattiti in filosofia ma anche in antropologia culturale e in sociologia.

La *Genealogia della morale* ha profondamente influenzato la concezione dell'agire affettivo di Max Weber e la sua prospettiva di sociologia delle religioni.<sup>9</sup> Per il sociologo tedesco il risentimento è una "teodicea dei privilegiati negativamente", una reazione delle persone comuni rispetto alla loro posizione sociale in una gerarchia di classe e di ceto. La concezione teorica di Weber è chiara in questo passaggio di *Economia e Società*:

E così sul terreno della religiosità di redenzione etica dell'Ebraismo, ha una grande importanza un fattore a cui per primo prestò attenzione Nietzsche

<sup>8</sup> R. Girard, G. Fornari, *Il caso Nietzsche*, Marietti, Genova-Milano 2002, p. 71.

<sup>9</sup> Per uno studio della relazione tra Max Weber e l'opera di Nietzsche si rimanda a R. Schroeder, "Nietzsche and Weber: Two 'prophets' of the Modern World", in S. Whimster and S. Lash (a cura di), *Max Weber, Rationality and Modernity*, Allen and Unwin, London 1987, pp. 207- 221; J.K. Olick, *The politics of regret: on collective memory and historical responsibility*, Routledge, New York 2007, p. 157.

(...): il risentimento. Nel significato nietzschiano, si tratta di un fenomeno collaterale all'etica religiosa degli strati negativamente privilegiati, che, nel pieno della fede primitiva, si convincono che l'ineguale ripartizione della sorte terrena riposa sui peccati e sull'ingiustizia degli strati positivamente privilegiati, e che quindi, presto o tardi, la vendetta di Dio ricadrà sopra di loro.<sup>10</sup>

Il popolo giudaico, secondo Weber, ha le caratteristiche del “popolo-paria”. Una di queste caratteristiche è quella di un desiderio inappagato di vendetta e di giustizia, che diventa evidente nel libro biblico dei Salmi. Il risentimento sarebbe una richiesta di giustizia riparativa per le persecuzioni subite dal popolo giudaico nel corso della propria storia:

La religiosità dei *Salmi* è dominata dal bisogno di vendetta (...). La maggior parte dei *Salmi* (...) contiene visibilmente il rallegramento moralistico e la legittimazione di sentimenti aperti, malamente occultati, di vendetta di un popolo-paria.<sup>11</sup>

Max Weber sostiene che il risentimento è l'emozione tipica delle religioni della salvezza dei “popoli-paria”, ma riconosce che il Giudaismo è una tradizione portatrice di una differenza incomparabile rispetto alle altre religioni della salvezza.<sup>12</sup> La singolarità del Giudaismo è di essere portatore di un'etica “miserabilistica”, che trova il suo culmine nella figura del Servo sofferente (Is 53). Max Weber riconosce una via che dal Servo sofferente conduce alla figura di Gesù Cristo:

Il senso di tutto ciò è appunto la trasfigurazione della situazione di popolo-paria e del paziente permanere in essa. Per questa via il servo di Dio e il popolo di cui egli è l'archetipo, diventano portatori di salvezza per il mondo. Anche se poteva venir concepito come un salvatore personale, il servo di Dio lo era proprio soltanto perché ha volontariamente preso su di sé la situazione di paria del popolo

<sup>10</sup> M. Weber, *Economia e società. II Economia e tipi di comunità* (1922), trad. it., Edizioni di Comunità, Torino 1999, p. 189.

<sup>11</sup> *Ibidem*.

<sup>12</sup> W. Palaver, *L'ambigua impronta della condizione vittimaria. Le “religioni del lamento” di Elias Canetti e il monoteismo abramico*, in A. Bosi, S. Manghi (a cura di), *Lo sguardo della vittima*, Franco Angeli, Milano 2009.

dell'esilio e soprattutto senza lamenti e senza resistenza alla miseria, la bruttezza e il martirio. Qui sono presenti tutti gli elementi dell'utopistica predicazione evangelica "non resistere al male con la violenza". La situazione di popolo-paria in quanto tale e la sua obbediente sopportazione vengono quindi elevati da Dio al più alto grado di dignità e di onore religioso, cosicché acquista il senso di una missione storica universale. Questa trasfigurazione entusiastica del dolore come mezzo per servire di salvezza il mondo costituisce evidentemente per il profeta l'ultima e, nel suo genere, più elevata espressione nella promessa fatta ad Abramo che il suo nome dovrà essere un giorno una "parola di benedizione" per tutti i popoli. La specifica etica miserabilistica della non-resistenza è rivissuta nel Sermone della montagna, e la concezione della morte sacrificale del servo di Dio martirizzato senza colpa ha contribuito al sorgere della cristologia.<sup>13</sup>

Weber conclude la sua analisi del Giudaismo antico, osservando che la linea della non-violenza incarnata dal Servo sofferente dell'Antico Testamento conduce direttamente alla non-violenza di Gesù Cristo nel Nuovo Testamento. Nella Passione di Gesù la preoccupazione biblica per le vittime giungerebbe al suo compimento. Max Weber ha mostrato che la storia del "popolo-paria" ebraico ha denunciato la condizione di miseria, la povertà, l'umiliazione e la bruttezza dell'essere una vittima di oppressioni e persecuzioni. Sebbene Max Weber riconosca il risentimento come emozione presente nella tradizione giudaica, egli non arriva alle stesse conclusioni di Nietzsche. Scrive Weber:

Sarebbe certo una stortura inammissibile quella di voler identificare nel risentimento l'autentico elemento costitutivo della religiosità ebraica nel suo corso storico. (...) Anche se le promesse di Jahvè hanno prodotto in seno all'Ebraismo una forte infiltrazione di moralismo del risentimento, sarebbe tuttavia infondato considerare il bisogno di redenzione, la teodicea e la religiosità comunitaria come nati esclusivamente sul terreno di strati negativamente privilegiati, o come derivanti esclusivamente dal risentimento, e quindi semplicemente come il prodotto di una "rivolta degli schiavi nella morale".<sup>14</sup>

<sup>13</sup> M. Weber, *Sociologia della religione*, vol. II (1920), trad. it., Edizioni di Comunità, Torino 1982, p. 729.

<sup>14</sup> M. Weber, *Economia e società*, cit. pp. 191-192.

Anche se è vero che il lamento religioso è una parte importante della tradizione biblica, Weber riconosce che la vendetta è lasciata a Dio. Non crede cioè che la prospettiva morale e culturale delle vittime nasca e cresca dal risentimento. Inoltre, la Passione di Gesù Cristo, come scriverà poi Max Scheler, non legittima la vendetta, ma, al contrario, avrebbe introdotto una profonda rottura rispetto al passato, modificando radicalmente il rapporto tra la vittima e violenza.

### *La fenomenologia del risentimento*

Max Scheler in *Risentimento nella edificazione della morale*<sup>15</sup> fornisce una tra le più articolate e rigorose critiche alle conclusioni di Nietzsche in merito all'idea che la non-violenza della tradizione giudaico-cristiana sia una trasfigurazione della morale operata dal risentimento.<sup>16</sup> Nella sua disamina, il sociologo tedesco segue due linee.

La prima linea di ricerca evidenzia che l'amore cristiano è l'espressione più nobile di una morale dei signori: la tradizione giudaico-cristiana, secondo Scheler, incarna l'esempio dell'amore nobile per il prossimo, che è tendenza verso l'alto, verso il sublime, verso Dio, e non verso l'appiattimento dei valori, che è la tendenza propria del risentimento. L'amore cristiano sarebbe l'espressione più "elevata" delle emozioni umane, dove il voler bene al prossimo è già in sé uno stato d'animo valido e vitale. L'amore cristiano è pienezza e forza attiva vigorosa, che non si alimenta, come vorrebbe Nietzsche, attraverso il confronto con l'altro.<sup>17</sup>

La seconda linea di ricerca riconosce che «se gettiamo uno sguardo sulla storia d'Europa vediamo il risentimento impegnato a edificare morali in sorprendente attività».<sup>18</sup> Il suolo distruttivo del risentimento sarebbe il terreno fertile per le radici della moderna morale borghese, della cultura umanitaria, della sociologia altruista di Auguste Comte, dell'econo-

<sup>15</sup> M. Scheler, *Il risentimento nella edificazione delle morali* (1912), trad. it., Vita e Pensiero, Milano 1975.

<sup>16</sup> A. Pupi, "L'uomo 'risentito' secondo l'analisi di Max Scheler", in «Rivista di Filosofia Neoscolastica», vol. 63, 1971.

<sup>17</sup> M. Scheler, *Il risentimento nella edificazione delle morali*, cit., pp. 77-112.

<sup>18</sup> Ivi, p. 74.



mia politica di Adam Smith e di Ricardo, dell'utilitarismo democratico di Bentham. Ecco dove poggia l'equivoco nietzschiano: Nietzsche avrebbe confuso, secondo Scheler, l'amore cristiano con la morale borghese.<sup>19</sup>

La condizione emotiva del risentimento sarebbe strettamente legata alla tipologia di persona comune; coerentemente, tutte le diverse tipologie sociologiche di persone risentite che egli descrive (la donna, il prete, il vecchio, la suocera) hanno un preciso tratto in comune: la loro debolezza, la loro impotenza.<sup>20</sup>

L'impotenza di un uomo si misurerebbe sulla base della sua maggiore o minore capacità di dare libero sfogo alle proprie emozioni:

Sentimento di vendetta, invidia, malignità, perfidia, gusto di nuocere e cattiveria entrano nella formazione del risentimento soltanto quando non siano seguiti né da un superamento morale (...) né da un'azione: un'adeguata espressione dell'emozione in manifestazioni esterne (...) e precisamente quando questa conseguenza non ha luogo in quanto siffatta azione o espressione è frenata da una ancora più esplicita consapevolezza della propria impotenza.<sup>21</sup>

La caratteristica di base del modello scheleriano del risentimento è dunque, così come abbiamo visto per Nietzsche, l'impotenza, l'incapacità di far fronte alle sfide frutto del confronto con l'altro, un'impotenza che condanna l'uomo comune a un'inevitabile sconfitta quando si confronta con l'altro.

Il tipo risentito si vive e si rivive come un perdente, e questa intossicazione psicologica lo spinge a desiderare la vendetta per pareggiare il confronto con l'altro. A sua volta, questo desiderio di vendetta rappresenta la peculiarità del travisamento dei valori operato dal risentimento: ciò è visibile, per esempio, nel caso di un uomo che denigra i valori altrui che lo opprimono, perché non si sente in grado di abbracciarne il carattere positivo, secondo la struttura formale, già vista in precedenza,

<sup>19</sup> Si veda P. Lang, *Max Scheler's analysis of resentment in modern democracies*, in B. Fantini, D.M. Moruno and J. Moscoso (a cura di), *On resentment: past and present*, Cambridge Scholars Publishing, Cambridge 2013, pp. 55-70.

<sup>20</sup> M. Scheler, *Il risentimento nella edificazione delle morali*, cit., pp. 47-55.

<sup>21</sup> Ivi, p. 34.

propria della dinamica psicologica del risentimento, dove la lode rivolta ad *A* ha lo scopo di denigrare *B*.

L'analisi fenomenologica del risentimento proposta da Scheler riprende i seguenti tratti del modello nietzschiano di partenza: la natura unicamente reattiva del risentimento, l'appartenenza a una tipologia debole di uomini, il rovesciamento di valori (al di là del fatto che i valori di riferimento per i due autori siano totalmente diversi).

### *Da forza sociale esplosiva a forma delle relazioni sociali*

Se alla domanda “Quale morale poggia sul risentimento?” Nietzsche, Weber e Scheler rispondono in modi differenti, alla domanda implicita delle loro indagini, “Quale nesso intercorre tra il risentimento e l'agire sociale?” le risposte degli studiosi presi in considerazione sembrano allinearsi su un determinismo schematico e meccanicistico.

Tutti e tre presuppongono che il risentimento possenga una forza capace di trasformare l'ordine sociale, di generare un ordine morale. In modo univoco e unidirezionale, in quanto dotato di una forza pronta a esplodere dopo essere rimasta a lungo sepolta nei meandri della psiche degli individui mediocri, il risentimento è in grado di incidere sull'agire sociale, di condurre lo scheleriano “uomo comune impotente”, lo “schiavo” nietzschiano, il “popolo-paria” weberiano a realizzare un rovesciamento della morale autentica e delle gerarchie sociali.

Senza distogliere lo sguardo da quell'affresco a tinte cupe del mondo moderno che emerge dalle analisi del modello nietzschiano del risentimento, la teoria mimetica di René Girard si è misurata direttamente con le questioni poste dalla *Genealogia della morale* e più in generale dall'opera di Nietzsche.<sup>22</sup>

La prospettiva analitica suggerita da Girard, al pari di quella nietzschiana, riconosce lo stretto rapporto tra risentimento e agire sociale come una chiave di lettura feconda per l'analisi dei processi di trasformazione in corso nella società moderna. A differenza di Nietzsche, tuttavia Girard non pone al centro di questo rapporto la dimensione in-

<sup>22</sup> R. Girard, *Il risentimento*, Raffaello Cortina, Milano 1999.

dividualistica e vitalistica dei rapporti umani, ma quella costitutivamente relazionale: il concetto emozionale di desiderio mimetico e il carattere intrinsecamente relazionale di tale nozione costituiscono la base teorica dell'analisi girardiana del rapporto tra modernità e risentimento.

Lo studioso francese riconosce dunque a Nietzsche il merito di aver individuato come tratto distintivo della modernità un progressivo ampliamento del risentimento. L'origine di questo fenomeno in continua espansione, anche per Girard, è riconducibile al cristianesimo, ma per i motivi opposti a quelli ipotizzati da Nietzsche. Inoltrandosi in un'accurata analisi esegetica dell'Antico e del Nuovo Testamento, Girard descrive la figura di Gesù Cristo come protagonista di una trasformazione totale dei processi persecutori o vittimari. Cristo, così come le altre vittime sacrificali che lo hanno preceduto, era destinato a essere un capro espiatorio di una comunità sull'orlo dell'autodistruzione. Era condannato da una massa desiderosa di vendetta a sacrificarsi per purificare la comunità attraverso il proprio sacrificio. Qualcosa tuttavia non ha funzionato come in passato, invece di riconciliare tra loro i persecutori in una catarsi collettiva contro la vittima, li ha sconvolti, consegnati alla luce folgorante di una tragica rivelazione. Cristo ha affermato la propria innocenza sino all'ultimo istante prima del compimento del sacrificio, impedendo alla comunità di espiare le proprie colpe a scapito di un terzo innocente, falsamente accusato.<sup>23</sup>

La rivelazione di Cristo, secondo Girard, avrebbe messo a nudo la tragica incapacità degli uomini di riconciliarsi senza esclusioni, senza sacrifici, senza uccisioni e soprattutto senza capri espiatori. Siamo noi uomini, e non gli dèi-eroi del mondo mitico, rivela Cristo, gli unici artefici della nostra violenza. La rivelazione cristiana, secondo Girard, avrebbe denunciato la violenza degli dèi-eroi e disapprovato l'assassinio, anche inteso come immolazione sacrificale.

Cristo ha resistito alle accuse, si è dichiarato innocente, e inoltre non ha ceduto a propria volta al desiderio di vendetta. Servendosi delle parabole di innocenza degli esclusi ha smascherato il legame intriso di sangue tra la violenza della comunità e il mondo sacro degli eroi. In questo modo ha impedito ai suoi persecutori di portare a compimento

<sup>23</sup> R. Girard, *Il capro espiatorio* (1982), trad. it., Adelphi, Milano 1987.

il ciclo della persecuzione, di completare efficacemente il processo di esclusione del capro espiatorio. Questo aspetto della passione di Cristo segna per Girard la differenza principale tra la mitologia e la tradizione cristiana. La figura di Cristo, a differenza delle altre vittime innocenti della tradizione pagana, ha rivelato la logica persecutoria della violenza. Questa, in sintesi, la sostanza della lettura girardiana.

Il principale effetto della rivelazione cristiana è la progressiva perdita del potere ordinatore della violenza sacrificale. La rivelazione evangelica avrebbe minato le fondamenta delle istituzioni sociali intrinse di logiche sacrificali, che nelle società arcaiche erano necessarie per mantenere l'ordine sociale.<sup>24</sup>

Nelle società precristiane l'*escalation* della violenza e della vendetta era controllata dal sacro: i divieti rituali e religiosi costituivano un efficace freno al dilagare della violenza. In Girard, come ha osservato Paul Valadier, «il religioso coincide con l'ominizzazione dell'uomo».<sup>25</sup> Scrive Girard: «la violenza contro la vittima espiatoria potrebbe essere radicalmente fondatrice, nel senso che, ponendo fine al circolo vizioso della violenza, dà avvio al tempo stesso a un altro circolo vizioso, quello del rito sacrificale, che potrebbe essere proprio quello dell'intera cultura».<sup>26</sup>

Il termine rituale in questa sede rimanda a uno dei primi stadi che compongono il lento processo di riproduzione sempre più raffinata dell'assassinio fondatore. Secondo Girard, infatti è possibile concepire la dinamica vittimaria in forme inizialmente rozze ed elementari molto difficili da raffigurare. Ad affinare il rituale in forme sempre più sofisticate ha contribuito il processo di simbolizzazione, che viene definito da Girard come razionalizzazione e misconoscimento progressivo della violenza.<sup>27</sup>

Ma dopo il messaggio cristiano, secondo Girard, quelle forme di misconoscimento hanno progressivamente perso la loro capacità di oc-

<sup>24</sup> J.-P. Dupuy et P. Dumouchel, *L'enfer des choses. René Girard et la logique de l'économie*, Seuil, Paris 1979.

<sup>25</sup> P. Valadier, "Violenza del sacro e non violenza del cristianesimo nel pensiero di René Girard", in «La civiltà cattolica», vol. 134, 1983, p. 365.

<sup>26</sup> R. Girard, *La violenza e il sacro* (1972), trad. it., Adelphi, Milano 1979, p. 135.

<sup>27</sup> R. Girard, *Il capro espiatorio*, cit., pp. 124-152.

cultamento. La rivelazione evangelica avrebbe scatenato una deflagrazione irreversibile dell'ordine sacro dei miti e dei riti, e, come scrive

È proprio la Bibbia ciò che ci permette di decifrare quello che abbiamo imparato a decifrare in fatto di rappresentazioni persecutorie (...). I Vangeli (...) gravitano intorno alla passione di Cristo, ossia intorno allo stesso dramma che è presente in tutte le mitologie del mondo. (...) Questo dramma (...) era necessario perché si generasse il solo testo in grado di sbarazzarci di tutta la mitologia.<sup>28</sup>

Le istituzioni sociali fondate sul sacrificio e sulla logica sarebbero diventate sempre meno efficaci nel contenere e nel gestire i conflitti tra gli uomini. Nell'era cristiana, secondo Girard, il rischio di rimanere disarmati di fronte alla nostra violenza addirittura si dilata e si amplifica.

La rivelazione cristiana ha spogliato gli uomini di ogni giustificazione della loro violenza: gli uomini si scoprono gli unici artefici del loro lato oscuro. Dopo Cristo, nessun demone o falso eroe potrà ancora assumersi la responsabilità dei nostri misfatti e nessun capro espiatorio potrà arrestare il dilagare della nostra violenza reciproca.

La crisi dell'universo simbolico mitico-rituale, segnato profondamente dall'indebolimento delle forme sacrificali, rischia di privare l'uomo moderno di un efficace antidoto al dilagare della sua stessa violenza; gli uomini rischiano di abbandonarsi alla competizione, alla rivalità e quindi al risentimento, senza poter ricorrere alla forza ordinatrice dei capri espiatori. La rivelazione cristiana ha quindi svelato la logica della violenza, dell'esclusione e della persecuzione di vittime innocenti; ha mostrato a ogni uomo la propria incapacità di riconciliarsi senza escludere l'altro e la responsabilità del tutto umana di ogni violenza. Secondo Girard, Cristo ha dato all'uomo anche l'opportunità di riconoscere in chi è prossimo l'altro identico a sé stesso, con le stesse responsabilità e le stesse incapacità, e la possibilità di riconciliarsi attraverso un gesto d'amore, che non ricorrere all'esclusione o alla violenza.

Girard perviene a questo dirottamento della prospettiva nietzschiana attraverso un'incalzante indagine scientifica su quella che Simone Weil ha definito "la teoria dell'uomo" presente nella tradizione giudaica.

<sup>28</sup> Ivi, p. 164.

co-cristiana dell'Antico e Nuovo Testamento. Tale indagine è a propria volta condotta a partire dal rigoroso modello teorico delle relazioni umane, sopra richiamato: il modello del *desiderio mimetico*, o teoria mimetica. Ed è su questo modello che ci soffermeremo per dare corpo alla critica dell'immagine nietzschiana del rapporto tra modernità e risentimento. A partire quindi da una dinamica relazionale individuata nei testi sacri, nelle tradizioni religiose e letterarie e nei rituali delle popolazioni prive di scrittura, Girard coglie il nucleo dell'agire sociale che, pur assumendo forme storico-sociali diverse, si ripresenta in maniera strutturalmente identica in ogni epoca e luogo.

L'aspetto più innovativo della teoria girardiana è costituito dall'ipotesi della natura mimetica del desiderio umano. Per Girard i nostri desideri non sono un fatto privato, individuale, racchiuso nel nostro retrobottega, ma un'opera alla quale partecipano più persone, che esiste soltanto nelle relazioni con gli altri e grazie a esse. La vita dei nostri desideri è una vita in comune con i desideri degli altri uomini, regolata da una logica del desiderio che è costitutivamente relazionale.

Il nostro desiderio, secondo Girard, è sempre un desiderio di essere secondo l'altro. L'attore mimetico è spinto da un'ammirazione appassionata per l'altro, che assume le vesti di un mediatore. La vita di ognuno di noi è la storia dei nostri modelli, delle persone che abbiamo profondamente ammirato e per questo imitato nei gesti, nello stile. Ma non si tratta di una semplice imitazione ripetitiva e passiva dell'altro, bensì di un'imitazione attiva, reciproca e spesso anche conflittuale. Girard ci suggerisce che l'ammirazione incondizionata per i nostri modelli finisca per nascondere anche la possibilità della competizione e dello scontro violento. Le persone che più ammiriamo possono essere anche le persone che odiamo più profondamente, perché vorremmo essere al loro posto, e questo ci è impedito dalla loro stessa presenza.

Per comprendere il significato profondo del rapporto tra il risentimento e le trasformazioni sociali in corso nella modernità, per Girard è allora necessario assumere questa chiave di lettura antropologica dei rapporti umani: una chiave mimetica e relazionale, che riassume quella nuova e radicale immagine dell'uomo contenuta nei Vangeli.

La differenza rispetto agli esiti nietzschiani è evidente. Quando l'aspirazione teorica è, come quella nietzschiana, di diagnosticare lo stato di salute dei principi di uguaglianza, solidarietà e democrazia tipici

dell'era moderna, l'invito di Girard è, in un certo senso, quello di fare prima un passo indietro e di riflettere sull'importanza della relazione di reciproca dipendenza che ognuno di noi ha con l'altro. Una riflessione fondamentale per chiunque e che solo il testo evangelico avrebbe messo in luce, nel bene come nel male.

*L'immagine relazionale del risentimento*

In una prospettiva mimetica, il risentimento è una forma delle relazioni umane, una forma relazionale del nostro desiderio di essere secondo l'altro. Nel bene come nel male, il risentimento è ciò «che l'imitatore prova nei confronti del suo modello allorché questi ostacola i suoi sforzi di impossessarsi dell'oggetto sul quale entrambi convergono».<sup>29</sup>

L'assunto teorico alla base di questa definizione è che l'offesa e l'umiliazione non abbiano alcun significato specifico in sé, ma che prendano circolarmente corpo e significato specifico dalla forma del rapporto tra chi offende e chi è offeso. Umiliazione e offesa, dipendono entrambe dal fatto che tra le due persone, tra chi offende e chi è umiliato, esiste un legame profondo, mimetico appunto: nessuna persona avrebbe la possibilità di umiliarci, se non provassimo per lei anche una più o meno segreta ammirazione, se non la percepissimo come un modello. In altre parole, i nostri risentimenti dipendono dal tipo di legame mimetico che abbiamo con l'altro, dalla nostra segreta ammirazione per i nostri rivali, in quanto modelli che desideriamo emulare.

A partire da questa definizione mimetica della nozione di risentimento, la diagnosi girardiana del rapporto tra risentimento e modernità si pone su un piano del tutto differente rispetto a quello del modello nietzschiano. Essa si concentra infatti sulle forme sociali del nostro atteggiamento nei confronti dell'altro, là dove ne va di noi stessi e del nostro destino, giocato nella reciprocità di uno sguardo.

La prospettiva relazionale e mimetica ridiscute profondamente le basi teoriche su cui si fonda la questione nietzschiana del rapporto tra risentimento e decadenza dell'umanità moderna.

<sup>29</sup> R. Girard, *Il risentimento*, cit., p. x.

In termini mimetici, non è il risentimento in sé (nella sostanza) a essere la radice del male tra gli uomini, piuttosto una certa forma dello scambio continuo e incessante degli sguardi, una certa forma dei processi relazionali. La sopraffazione, l'esclusione, le forme più crudeli di imbarbarimento, non sono l'espressione di un'emozione profonda intrinsecamente correttiva, quale il risentimento, ma una parte costitutiva, nel bene come nel male, del nostro modo di convivere, all'interno di una più ampia cornice relazionale di senso che definisce noi e gli altri. E tutto ciò in un'epoca, la modernità, nella quale la stessa fonte del senso, di ogni senso possibile, appare profondamente desacralizzata, come ha già ampiamente dimostrato Max Weber, e dunque precaria e mai del tutto affidabile, sempre dipendente anche dall'approvazione o disapprovazione da parte degli altri.

Se si assume come costitutiva la dimensione mimetica e relazionale della nostra vita affettiva in generale, e dunque anche del risentimento, il nostro modo di interrogarci sulle trasformazioni in corso nella modernità cambia profondamente.

Le forme secolarizzate del cristianesimo, non sono da condannare moralmente perché radicate nel risentimento di alcuni soggetti malati e quindi segno univoco di un processo di decadenza per l'umanità. Anzi, queste forme sociali, come ha cercato di mostrare Girard, sono state un freno al dilagare della competizione incontrollata, della rivalità, nel tempo della "morte di Dio". Le istituzioni moderne fondate sui principi di uguaglianza e fraternità assolvono un ruolo fondamentale nel contenere la rivalità e l'odio reciproco tra gli uomini, dopo che il "meccanismo" mitico-rituale di generazione dell'ordine sociale è entrato irrimediabilmente in crisi.<sup>30</sup>

Il filosofo tedesco ha condannato senza appello i principi di uguaglianza e fraternità, il mondo di diritti dischiuso dalla modernità, descrivendoli come manifestazione delle debolezze e della decadenza di individui che non riescono a essere autonomi, autosufficienti e indipendenti dagli altri. Questa condanna è inseparabile da una nozione del risentimento squisitamente intra-individuale, quale emerge dal

<sup>30</sup> S. Tomelleri, "The sociology of resentment", in B. Fantini, D.M. Moruno and J. Moscoso (a cura di), *On resentment: past and present*, Cambridge Scholars Publishing, Cambridge 2013, pp. 259-277.



concetto vitalistico ed energetico di potenza, proprio di Nietzsche. Per il filosofo tedesco la dipendenza dell'altro è soprattutto l'ostacolo "esterno" alla realizzazione di desideri individuali. Questo impianto concettuale esclude la figura dell'altro, che non ha il ruolo mimetico di modello "interno" e dunque di sorgente (relazionale) dei desideri, di modello ammirato ed emulato, che proprio per questo può diventare il bersaglio di risentimento.

La prospettiva analitica suggerita da Girard assume l'ipotesi che il risentimento non abiti dentro di noi ma tra di noi. Da questo punto di vista, se l'attore umano prova del risentimento non dipende da una sua presunta intrinseca debolezza, e nemmeno dal fatto che è un uomo permeato da valori cristiani o da filantropie borghesi, ma dalla forma di relazioni più ampie di cui è parte attiva e che compongono il tessuto sociale. La nostra debolezza come la nostra forza non sono mai solo radicate nell'interiorità di soggetti autocostruiti, ma dipendono dai nostri rapporti relazionali e sociali: nella nostra vita potremo sempre incontrare uomini che le circostanze fanno più deboli o più forti di noi, ma il nostro sentirci offesi, umiliati e risentiti, dipenderà sempre anche dal tipo di rapporto che viviamo con questi uomini.

### *L'accoglienza radicale dell'altro*

L'immagine odierna del risentimento, principalmente tratteggiata dall'opera di Nietzsche, poggia su un'idea delle emozioni come fenomeni individuali e privati, che escludono *a priori* la dimensione sociale, relazionale e antropologicamente costitutiva dell'altro nel vissuto di ogni persona. L'immagine mimetica del risentimento propone invece un'interpretazione differente, non opposta, ma piuttosto complementare, rispetto a quella più convenzionale. Dal punto di vista mimetico, risentimento è il nome di un'emozione esperita in ogni caso attraverso la partecipazione di più persone.

L'immagine mimetica del risentimento mette in luce l'incompletezza di ogni attore umano, la mancanza ineluttabile di ogni essere umano che si apre verso l'altro per un'intima costituzione antropologica, ancor prima che per una consapevolezza morale. Il confronto reciproco, i nostri modi di porci l'uno attraverso l'altro, i nostri continui e

incessanti scambi di sguardi, conferiscono un senso profondo alla nostra più intima esperienza affettiva, dove ogni agire rimanda necessariamente all'agire altrui.

Questa immagine dei rapporti umani conduce a evidenziare che le trasformazioni in corso nella modernità e nella società contemporanea non sono il frutto del risentimento dei deboli contro i forti, ma del tentativo di realizzare ordinamenti non sacrificali, ispirati alla regola evangelica di non escludere l'altro e di non espellere le nostre debolezze.<sup>31</sup>

Solo accettando interamente la nostra incompiutezza e dipendenza dall'altro possiamo riscoprire l'attuabilità di una svolta nelle interazioni di prossimità. L'affannosa ricerca di una via di uscita, che le società stanno sperimentando per risolvere i crescenti fallimenti economici e istituzionali, dal nostro punto di vista è soprattutto un tentativo di rispondere a una crisi delle relazioni sociali e della loro capacità rigenerativa.

Il risentimento è una delle tonalità affettive dominanti di una società occidentale che si immagina sull'orlo di una catastrofe,<sup>32</sup> giustificando così le proprie debolezze e la propria volontà di potenza e di dominio sul mondo. I cittadini globali, come la sociologia ci ha insegnato a chiamare gli uomini di oggi,<sup>33</sup> si percepiscono sempre più come impotenti e assediati.

È fuor discussione che la società globale sia oramai pervasa dall'incertezza e dal nichilismo diffuso.<sup>34</sup> Il fatto è che se continuiamo a identificare noi stessi come vittime, non riusciremo a riconoscere le vittime reali. La persecuzione collettiva, come ricorda René Girard, si compie nella sua totale assenza di sensi di colpa, quando il persecutore si traveste da vittima. Ecco che la società occidentale globalizzata diventa vittima di sé stessa, e di fronte al proprio dominio totalizzante, si racconta sull'orlo di una crisi, trasformando il proprio risentimento in un'arma

<sup>31</sup> S. Manghi, *Democrazia e fraternità. La sfida della rivalità tra uguali*, in N. Antonetti (a cura di), *Libertà e autorità nelle democrazie contemporanee*, Rubbettino, Catanzaro 2008, pp. 227-264.

<sup>32</sup> R. Sennett, *Microsociology: discourse, emotion and social structure*, Chicago University Press, Chicago (IL) 1990.

<sup>33</sup> Z. Bauman, *La società dell'incertezza*, Il Mulino, Bologna 1999.

<sup>34</sup> M. Magatti, *Libertà immaginaria. Le illusioni del capitalismo techno-nichilista*, Feltrinelli, Milano 2009.

di accusa contro i più deboli. Intanto le vittime proliferano, i persecutori ignari continuano la loro opera di sterminio.

Dai “Migrants files” emerge che tra il 2000 e il 2013 almeno seimilaquattrocento tra donne, uomini e bambini sono morti nel tentativo di raggiungere Lampedusa (quasi ottomila se si allarga lo spettro all’intero Canale di Sicilia). Solo nel 2014 almeno tremilaquattrocentodiciannove migranti hanno perso la vita nel Mar Mediterraneo. Nel 2015, secondo gli ultimi dati aggiornati dell’OMI (Organizzazione mondiale dei migranti) i migranti morti o dispersi nel Mediterraneo sono almeno tremilasettecentosettantuno. A maggio del 2016 i morti erano duemilacinquecentodieci.

La ricerca di un capro espiatorio è stata per millenni il dispositivo più efficace per la ricostruzione dell’ordine sociale, oggi però questo meccanismo sacrificale non ha più l’efficacia del passato. La morte dei migranti alle porte dell’Europa è una tragedia per l’umanità che non permette nessuna catarsi, ma al contrario alimenta ulteriore risentimento. Accogliere la profonda necessità dell’attore umano di completarsi attraverso l’altro, è un passo obbligato per uscire dal circolo vizioso della violenza e del risentimento.

Il messaggio evangelico della non-violenza esprime la consapevolezza che la violenza è menzogna e che il male è una scelta dell’uomo. Non possiamo ignorare che negli stereotipi illusori del vittimismo occidentale si nasconde l’esclusione violenta del capro espiatorio. La differenza che traccia il messaggio evangelico è la differenza tra la consapevolezza e l’inconsapevolezza della natura violenta delle relazioni sociali. La credenza illusoria, che mimetizza l’atto violento non riconoscendolo mai come tale, viene svelata nel momento in cui all’inconsapevolezza si sostituisce la consapevolezza dei “meccanismi” mimetici. Il messaggio dei Vangeli diventa allora fondamentale perché ci insegna che si raggiunge la consapevolezza del male come scelta mimetica solo attraverso l’amore e l’accoglienza radicale dell’altro.

*Riassunto* Questo saggio presenta una lettura del risentimento attraverso la teoria mimetica di René Girard. Lo studioso francese ha riconosciuto che lo studio sul risentimento di Friedrich Nietzsche ha avuto un ruolo chiave in molte analisi del ventesimo secolo con specifiche implicazioni antropologiche e sociologiche. In particolare, la *Genealogia della morale* ha influenzato l'interpretazione della morale borghese di Max Scheler e alcune analisi di sociologia della religione di Max Weber. Nietzsche sostiene una perfetta coincidenza tra l'essere dalla parte della vittima e credere in una religione del risentimento. La teoria mimetica di René Girard fornisce un metodo per interpretare le implicazioni della *Genealogia della morale* e dei successivi studi teorici, attraverso un'investigazione critica del concetto nietzschiano di risentimento e un'analisi della relazione complessa e ambivalente tra il desiderio umano e l'ordine sociale. Scoprendo la dimensione mimetica delle relazioni sociali, lo studioso francese ha messo in discussione l'assunto che il desiderio sia un fenomeno individuale e ha reinterpretato il rapporto tra la tradizione giudaico-cristiana, la condizione di vittima e le tendenze sociali moderne e contemporanee.

*Parole chiave* Genealogia della morale, desiderio mimetico, capro espiatorio, vittima.

*Stefano Tomelleri* È professore di Sociologia dei fenomeni collettivi presso il Dipartimento di Scienze Umane e Sociali dell'Università degli Studi di Bergamo, dove è Presidente del corso di Laurea Magistrale in Scienze Pedagogiche e vicedirettore del centro di ricerca di Ateneo CYFE (Center for Young and Family Enterprise). Tra le sue pubblicazioni: *Ressentiment. Reflection on mimetic desire and society* (East Lansing MI 2015).

# Risentimento, rimorso e viscosità della libido

*Luis Kancyper*

*English title* Resentment, remorse and viscosity of libido

*Abstract* The purpose of this paper is to demonstrate how the concept of viscosity of libido, although it has an obvious descriptive value, does not own in itself any explanatory principle, and to consider under what circumstances, in addition to those already indicated by the theory of narcissism, the libido can be untied from its objects. The author argues, against Freud's theory, that there are specific reasons why the libido remains true to what was invested as its object. These reasons are conditioned by the vicissitudes of the process of idealization, denial and aggression to Thanatos services, processes, through the most significant reciprocal links, participate in the structuring of resentment and remorse.

*Keywords* libido, narcissism, resentment, remorse, object, viscosity.

## *Introduzione*

«Il termine “viscosità” evoca la rappresentazione freudiana della libido come corrente liquida» e mira a spiegare una delle sue caratteristiche: la maggiore o minore capacità della libido stessa di fissarsi a un oggetto o a una fase, e la sua maggiore o minore difficoltà nel cambiare le sue catessi una volta che queste si sono manifestate. La viscosità varia secondo gli individui:

Quando Freud introduce nei *Tre saggi sulla teoria della sessualità* (1905) la nozione di fissazione della libido, egli suppone l'esistenza di un fattore che spieghi, oltre al vissuto accidentale, l'intensità della fissazione [...]: "...fattore psichico di origine sconosciuta [...]". Questa concezione sarà mantenuta da Freud

lungo tutta la sua opera. [...] Come concepisce in ultima analisi Freud questa viscosità, questa fissabilità che può costituire un grave ostacolo terapeutico? Egli vi vede qualcosa d'irriducibile [...], un elemento non analizzabile e impossibile da modificare, che egli definisce perlopiù come un fattore costituzionale che viene accentuato dall'invecchiamento.<sup>1</sup>

Nella *Lezione 22* del 1917 Freud indica che:

La tenacia con cui la libido rimane attaccata a determinate direzioni e oggetti, la 'viscosità', per così dire, della libido, ci appare come un fattore indipendente, individualmente variabile, le cui determinanti ci sono completamente sconosciute, ma la cui importanza per l'etiologia delle nevrosi non correremo più il rischio di sottovalutare. Infatti una simile viscosità della libido compare anche – per ragioni ignote e in svariate circostanze – nella persona normale e si riscontra come fattore determinante negli individui che in un certo senso sono il contrario dei nervosi, cioè i perversi.<sup>2</sup>

Nello stesso anno, nella *Lezione 28*, sostiene che:

L'esito della terapia analitica ha i suoi limiti in una mancanza di mobilità della libido, in grado di abbandonare i suoi oggetti, e nella rigidità del narcisismo, che non consente che il transfert sugli oggetti oltrepassi un certo limite.<sup>3</sup>

Allo stesso modo, vent'anni dopo, in *Analisi terminabile e interminabile* (1937), descrive la viscosità come uno dei limiti dell'azione terapeutica:

Se procediamo di un passo ancora nell'esame della nostra esperienza analitica, ci imbattiamo in resistenze d'altra natura, che non siamo più in grado di localizzare e che sembrano dipendere dai rapporti fondamentali dell'appa-

<sup>1</sup> J. Laplanche e J.B. Pontalis, *Enciclopedia della psicoanalisi* (1967), trad. it. Laterza, Bari 1973, pp. 627-628.

<sup>2</sup> S. Freud, "Introduzione alla psicoanalisi. Lezione 22" (1917), trad. it. in *Opere*, vol. 8, Bollati Boringhieri, Torino 1976, pp. 496-513, p. 504.

<sup>3</sup> S. Freud, "Introduzione alla psicoanalisi. Lezione 28" (1917), trad. it. in *Opere*, vol. 8, Bollati Boringhieri, Torino 1976, pp. 597-612, p. 606.

rato psichico. Posso portare soltanto alcuni esempi di questa categoria di resistenze; l'intero ambito di queste ricerche risulta sconcertante e peregrino, né è stato esplorato a sufficienza. Ci imbattiamo per esempio in individui ai quali siamo propensi ad attribuire una particolare "viscosità della libido". I processi, che la cura promuove in loro, si svolgono molto più lentamente che in altre persone giacché, a quanto pare, essi non possono decidersi a staccare i propri investimenti libidici da un oggetto per spostarli su un oggetto nuovo, anche se non riusciamo a trovare alcun motivo particolare che giustifichi tale *fedeltà* d'investimento.<sup>4</sup>

Da tutto ciò ricaviamo che la viscosità della libido indica una specie di inerzia psichica. Lo scopo di questo lavoro è dimostrare che:

1. Nonostante il concetto di viscosità della libido abbia un evidente valore descrittivo, non contiene in sé alcun principio esplicativo. Per esempio: sotto quali condizioni, oltre a quelle già indicate dalla teoria del narcisismo, la libido può slegarsi dai suoi oggetti?
2. Dietro l'apparente inerzia psichica si agita in forma latente e permanente un'energia tumultuosa, che sostiene e perpetua la viscosità attraverso molteplici conflitti di ambivalenza. La tenacia della fissazione della libido sarebbe quindi la condizione necessaria affinché il risentimento possa "materializzare" i suoi obiettivi.
3. Contrariamente a quanto affermato da Freud, esisterebbero delle ragioni specifiche per cui la libido resta fedele a ciò che ha investito come suo oggetto. Queste ragioni sono condizionate dalle vicissitudini dei processi di idealizzazione, negazione e aggressività al servizio di *Thanatos*, processi che, attraverso i loro più significativi legami reciproci, partecipano alla strutturazione del risentimento e del rimorso.<sup>5</sup>

<sup>4</sup> S. Freud, "Analisi terminabile e interminabile" (1937), trad. it. in *Opere*, vol. 11, Bollati Boringhieri, Torino 1979, pp. 499-535, p. 524.

<sup>5</sup> Cfr. L. Kancyper, *El baluarte en el sujeto y en el campo intersubjetivo en un caso clínico*, lavoro presentato all'APA, Buenos Aires, 14 aprile 1983; Id., *Resentimiento y pulsión de muerte*, conferenza letta al xv Congresso psicoanalitico dell'America Latina, Buenos Aires, 1985; Id., *Narcisismo, Resentimiento y Temporalidad en la re-*

*Risentimento: definizione e descrizione clinica*

Maria ha sempre nutrito un rancore di una tenacia che soltanto le donne sanno conservare dalla giovinezza fino a quando sono nonne.<sup>6</sup>

La parola risentimento è definita come il ricordo amaro e radicato di un'offesa particolare, della quale una persona vuole avere soddisfazione. Un suo sinonimo è "rancore".<sup>7</sup>

Rancore viene dal latino *rancor*: lamentela, lamento, richiesta. Dalla stessa radice si forma la parola 'rancidus'. Da qui, in castigliano, le parole 'rancio' (riferito a qualcosa di vecchio, stantio, alterato dal tempo, e a persone antiquate e dalle idee superate) e 'renco' (colui che trascina una gamba, zoppo).

Il risentimento è il risultato di molteplici umiliazioni, di fronte alle quali le ribellioni soffocate accumulano una volontà di "resa dei conti", con la speranza di arrivare infine ad attuare la vendetta.

Dal risentimento nasce poi la vendetta, attraverso un'azione reiterata, un tormento continuo, una compulsione ripetuta nella fantasia e/o nel suo passaggio all'azione.

Questa nasce come tentativo di annullare i torti subiti e allo stesso tempo di capitalizzare quel tipo di situazione per alimentare una posizione caratteristica: la condizione di vittima privilegiata.

Da questa posizione la vittima acquisisce diritti di rappresaglia, rivincita e rivalsa contro chi ha perturbato l'illusione infantile di perfezione. Il soggetto esercita questi diritti attraverso condotte sadiche, a causa delle ferite narcisistiche e dei danni traumatici esterni che ha sperimentato passivamente.<sup>8</sup>

*lación entre padres e hijos*, conferenza letta al Primo Congresso di psicoanalisi della famiglia e della coppia, Buenos Aires, 1987.

<sup>6</sup> G. Grass, *Il tamburo di latta* (1959), trad. it. Feltrinelli, Milano 1981, p. 278.

<sup>7</sup> Barcia, *Gran diccionario de sinónimos castellanos*, J. Gil, Buenos Aires 1960.

<sup>8</sup> L. Kancyper, *La venganza. Aproximación a su estudio psicoanalítico*, conferenza letta al XIV Congresso psicoanalítico dell'America Latina, Buenos Aires 1980, p. 327.



È nella vendetta che la relazione si trasforma: il soggetto risentito, nell'intercambiabilità di ruoli, passa da oggetto umiliato a soggetto carnefice. Durante la vendetta, colui che prima era il soggetto torturatore diventa ora l'oggetto umiliato e debitore. Si mantiene, nonostante l'apparente movimento, la stessa situazione di immobilità duale tra chi sottomette e chi è sottomesso.

Attraverso il risentimento il soggetto blocca la sua affettività, annullando allo stesso tempo la percezione soggettiva del passare del tempo e della diversità degli spazi. Nel far questo immobilizza i suoi oggetti e il suo Io in un'aggressività vendicativa volta a popolare un tetro mondo immaginario. Leggiamo la testimonianza dell'analizzando Roberto:

*Il risentimento è come quando si preme sull'acceleratore di un'auto impantanata nel fango. Più si accelera, più l'auto sprofonda e meno si muove. Io ho cominciato a muovermi solo quando ho iniziato a sentire il mio risentimento. (Pausa). Mi è venuto in mente un gioco di parole: se sono risentito, invece di sentire risento; sento di nuove cose passate (rancide) e passo la vita in questa condizione.*

*Io voglio ottenere con la forza quello che non mi è stato dato nella vita reale, e questo è il risentimento. Perché ora riconosco che con il peso del risentimento addosso non potevo modificare la mia storia. Mi sono sempre servito del risentimento, come se fosse una specie di culto delle mie disgrazie.*

In un'altra seduta aggiunge:

*Il risentimento è un vicolo cieco. Lo percorrevo, però non potevo uscirne. Anche se mi muovevo ero comunque bloccato, e sempre nello stesso vicolo.*

Il soggetto risentito è malato di ricordi. Non può smettere di ricordare, non può dimenticare. In altre parole, è oppresso da un passato da cui non può allontanarsi e che non riesce a mantenere separato dal cosciente.

Nella repressione (sforzo di sostituzione), il soggetto rimuove fatti non troppo traumatici; nel risentimento, invece, il trauma è più intollerabile per l'Io in termini di *Selbstgefühl* (amor proprio). Rimane sotto forma di corpo estraneo che non partecipa al corso associativo del resto dell'Io.

Non potendo entrare nella catena di significazione simbolica, non arriva a essere represso, ma persiste come entità scissa. Nel risentimento, i sentimenti e le rappresentazioni si reiterano come in un automati-

simo di ripetizione, senza delineare un ricordo che sia accompagnato da un vissuto affettivo, integrato in una struttura diversa e con una nuova prospettiva temporale.<sup>9</sup> Il soggetto risentito rimane invece imprigionato nell'atemporalità senza riuscire, suo malgrado, a perdonare.

Leggiamo un frammento dell'analisi clinica di Dora:

Dora sentiva perfettamente che i suoi pensieri sul padre meritavano un giudizio particolare. "Non posso pensare ad altro", si lamentava ripetutamente. "Mio fratello mi dice, è vero, che noi ragazzi non abbiamo il diritto di criticare le azioni del babbo. Non ce ne dovremmo preoccupare e magari ci dovremmo rallegrare del fatto che egli abbia trovato una donna, cui affezionarsi, dato che la mamma lo comprende così poco. Mi rendo conto di questo e vorrei pensarla come mio fratello, ma non posso. Non posso perdonarlo".<sup>10</sup>

Il soggetto risentito è costretto, tenuto prigioniero da una questione che lo tortura: "lavare l'onta", "saldare a ogni costo i conti" per i torti subiti. Però il prezzo da pagare è molto alto, ed è l'ibernazione dei suoi affetti.

Jones commenta questo caso dicendo che: «Dora era una creatura sgradevole, più incline alla vendetta che all'amore».<sup>11</sup> Proprio in questo caso clinico Freud menziona per ventisette volte la parola 'vendetta' nelle seguenti espressioni: fantasie di vendetta, pensieri di vendetta, atti vendicativi, impulsi vendicativi, manie di vendetta e transfert vendicativi.

Ritengo che lo stabilirsi di una reazione terapeutica negativa durante il processo psicoanalitico si leghi in parte a questo trincerarsi dell'analizzando, come vittima privilegiata, dietro un baluardo che diventa rifugio dei risentimenti e brodo di coltura delle vendette.

Anche se Freud ha descritto in tutti i suoi lavori l'importanza clinica della vendetta, non ha indicato però il principio esplicativo che la sostiene: il risentimento.

<sup>9</sup> W. Baranger, comunicazione personale, 1985.

<sup>10</sup> S. Freud, "Frammento di un'analisi d'isteria (Caso clinico di Dora)" (1901), trad. it. in *Opere*, vol. 4, Bollati Boringhieri, Torino 1970, pp. 301-402, p. 345.

<sup>11</sup> E. Jones, *Vita e opere di Freud* (1953), 3 voll., trad. it. Il Saggiatore, Milano 1995.

*Risentimento e narcisismo*

Il risentimento nasce dalla minaccia della perdita del senso di totalità dell'Sé che, in principio, comprende tutto. Si lega per questo alla dinamica dell'Sé narcisista.

Nel 1914, in *Introduzione al narcisismo*, Freud afferma che: «lo sviluppo dell'Io consiste in una presa di distanza dal narcisismo primario e dà luogo a un intenso sforzo inteso a recuperarlo».<sup>12</sup>

La vendetta appare in un secondo momento, dopo il risentimento, come una nostalgia, una “ricerca del tempo perduto”, qui rappresentata come “ricerca del doppio perduto”, riprodotto in uno o più oggetti depositari.

In effetti il risentimento nasce come conseguenza dell'impossibilità da parte del soggetto di farsi carico della caduta dell'immaginaria unità spaziale e temporale.

Ciò che lo muove è regressivo: l'impulso a ritornare a un anelato e impossibile stato anteriore.

La totalità che si è frantumata è l'unità mitica, la completezza, e il tentativo di recuperarla appare per la necessità della natura umana di avere un'unità corporale e storica totalizzante.

Questo anelito, però, viene inesorabilmente frustrato dalla presenza di due realtà che rendono impossibile mantenere questo stato. Da una parte le ferite provenienti dai conflitti narcisistici ed edipici, dall'altra quelle derivate da eventi traumatici esterni, che rimangono come episodi congelati che intasano il flusso temporale della successione storica.

Il desiderio che alimenta il risentimento cavalca il meccanismo della negazione: è il desiderio di recuperare una realtà impossibile, cioè la fusione degli spazi fuori dal tempo che costituiscono la mitica totalità eterna.

Per raggiungere la atemporalità e la aspazialità il soggetto tende a stabilire un tempo circolare e a cancellare i limiti del corpo e dello spazio attraverso l'altro o gli altri.

<sup>12</sup> S. Freud, “Introduzione al narcisismo” (1914), trad. it. in *Opere*, vol. 7, Boringhieri, Torino 1975, pp. 413-472, p. 470.

Per questo il soggetto risentito, dopo essersi immobilizzato e aver immobilizzato l'altro, prova a incorporarlo come suo pseudopode, la cui mobilità, a partire da questo momento, è regolata unicamente dai suoi capricci e dalle sue decisioni. In questo modo svuota allo stesso tempo sé stesso e l'altro da ogni autonomia e differenza.

Quando però comincia a essere difficile mantenere una tale situazione di colonizzazione, dal momento che compaiono segni di differenziazione sia da parte dello pseudopode che da parte del soggetto stesso, quest'ultimo reagisce di nuovo come di fronte a una ferita narcisista, visto che ancora una volta l'unità mitica si frantuma, ovvero si risente: ecco di nuovo il risentimento.

Lo spagnolo *resentirse*, risentirsi, secondo il dizionario dei sinonimi castigliani, indica il presentarsi di segnali di frattura, cioè il momento in cui le parti che compongono un insieme si separano, cominciano a muoversi.<sup>13</sup>

Questo desiderio inarrivabile di completa riunificazione corporale, che pure rinasce continuamente, anela perfino alla conquista di un'unificazione storica totale, senza fratture. È un desiderio irrealizzabile, dato che le conseguenze degli eventi traumatici rimangono come amnesie post-traumatiche, che non potranno mai essere recuperate del tutto con nessuna analisi.

Per questo motivo l'analizzando prova compulsivamente a organizzare una causalità coerente al fine di integrare i tasselli mancanti nella sua concatenazione storica, attraverso la ricerca dei pezzi perduti del suo *puzzle* mentale.

Si tratta di una necessità strutturante, visto che il soggetto si afferma come soggetto differenziato solo quando la sua storia comincia a configurarsi.

Il risentimento rivolto dal soggetto contro sé stesso si trasforma in rimorso.

<sup>13</sup> J. Corominas, *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*, Gredos, Madrid 1980.

*Rimorso: definizione e classificazione clinica*

Il rimorso si definisce come afflizione interna prodotta dall'aver compiuto una cattiva azione.

Il verbo 'rimordere', o 'mordere ripetutamente', deriva dal latino *mordere*. Dalla stessa radice vengono le parole morso, morsicatura, mordacità, mordace. La parola 'mordace' rimanda all'idea di corrosione, asprezza, causticità, sarcasmo. Della stessa famiglia è la parola castigliana 'mordaza', il bavaglio che si mette sulla bocca per impedire di parlare.<sup>14</sup>

Il vocabolo latino medievale *remorsus*, tormento, deriva dal latino classico *remordere*, rimordere, e denota un tormento reiterato. Il sostantivo venne usato all'inizio del xv secolo nell'espressione *remorsus conscientiae*, tormento della coscienza. La metafora che sta alla base del termine rimorso è quindi quella del mordere, che in origine aveva un senso molto più forte, quello di strappare, triturare, frantumare, tanto che è possibile che indicasse anche il mortaio, o la malattia intesa come qualcosa che scombuscola e frantuma l'organismo, o perfino la morte stessa come disintegrazione.

Il rimorso è l'inquietudine risvegliata dal ricordo di un debito, cresciuto clandestinamente nell'oscurità. Un debito specifico, ripetitivo, la cui caratteristica è quella di produrre continuamente desideri di vendetta rivolti contro sé stessi.

Questo debito mette in moto l'azione di un castigatore interno che esercita la sua tortura sul soggetto stesso, con efficienza e dedizione, in forma intermittente o permanente.

Il rimorso, per queste sue peculiarità, ha due volti strettamente connessi tra di loro: da una parte il senso di colpa e/o la vergogna, dall'altra il bisogno di autopunirsi.

La punizione è l'aspetto penoso del rimorso, la sofferenza ripetitiva e compulsiva che, al di là del principio di piacere, ci rivela la sua intima connessione con la pulsione di morte.

<sup>14</sup> *Ibidem.*

È necessario quindi distinguere i diversi tipi di rimorso, che a seconda della prospettiva dalla quale si analizzano si dividono in: primario o secondario, derivato dalla colpa o dalla vergogna, edipico o fraterno.<sup>15</sup>

*Risentimento, rimorso e pulsione di morte*

Confronterò adesso le differenze e le articolazioni tra il risentimento, il rimorso e l'invidia.

L'impulso invidioso tende a distruggere la capacità creatrice e di godimento dell'oggetto.<sup>16</sup>

L'impulso del risentimento-rimorso, invece, non tenta di distruggere l'oggetto ma di punirlo.

Il soggetto affetto da risentimento e rimorso sostiene che l'oggetto, anche se per molti aspetti cattivo, tenga per sé quello che ha di buono: un possesso e uno stato del quale è stato ingiustamente privato, che spera però di riconquistare "legittimamente" con una punizione vendicativa. Nell'attesa di questa rappresaglia il soggetto risentito e in preda al rimorso, che si sente in credito, annulla lo scorrere del tempo in una procrastinazione che sfida l'oggetto debitore.

La relazione con l'oggetto che sostiene il risentimento e il rimorso presenta una configurazione particolare, caratterizzata dai seguenti elementi: a) immobilizzazione dell'oggetto; b) maltrattamento dell'oggetto; c) conservazione dell'oggetto per evitarne la sparizione.

- Immobilizzazione dell'oggetto: il fine è quello di garantire una presenza continua.
- Maltrattamento dell'oggetto: l'oggetto, investito dalla scarica pulsionale, è complice compiacente della relazione sadica a causa delle umiliazioni e dei danni subiti "ingiustamente" dal soggetto.
- Conservazione dell'oggetto: l'oggetto, paradossalmente, viene maltrattato con crudeltà e allo stesso tempo trattato con molta cura.

<sup>15</sup> Cfr. L. Kancyper, *Il risentimento e il rimorso*, Franco Angeli, Milano 2003, e Id., *Resentimiento terminable e interminable*, Lumen, Buenos Aires 2010.

<sup>16</sup> M. Klein, *Invidia e gratitudine* (1957), trad. it. Martinelli, Firenze 1969, p. 105.

Questa attenzione dominante ha la funzione di vigilare sulla presenza del maltrattato, garantendo la speranza di reincontro con l'oggetto primario frustrante. La sua distruzione, invece, comporta una doppia minaccia: assimilare l'incompletezza nel caso in cui l'oggetto illusorio della completezza sparisca, o trasformarsi lui stesso, a quel punto, nel depositario delle sue stesse pulsioni, cosa che porta al pericolo di frammentazione psicotica.

Sia l'idealizzazione che la negazione e l'aggressività al servizio di *Thanatos* rinforzano la continuità di una relazione indiscriminata nel vincolo con l'oggetto, interferendo quindi nel lavoro del lutto, che porterebbe alla rinuncia all'oggetto e al passaggio ad altri oggetti. Un passaggio nel quale irromperebbero l'inerzia e la viscosità della libido. È un momento decisivo, perché il desiderio possa preservarsi e perché il soggetto, come segnala Piera Aulagnier:<sup>17</sup>

possa interiorizzare il movimento, percepire il flusso degli oggetti che, uno dopo l'altro, sono stati il sostegno del desiderio. Perché il desiderio possa conservarsi, è necessario il cambio dell'oggetto. Quando questo cambio non avviene, resta inibito il sentimento soggettivo del tempo e dello spazio.

Come il lutto induce l'Io a rinunciare all'oggetto dichiarandolo morto, e offrendo all'Io, in cambio di questa rinuncia, il premio di restare in vita, così ogni singolo conflitto d'ambivalenza allenta la fissazione [la viscosità] libidica<sup>18</sup> all'oggetto poiché lo denigra, lo svilisce e, in certo modo, lo distrugge. È possibile che il processo si concluda nell'incoscienza, o dopo che la collera si è esaurita o dopo che l'oggetto è stato abbandonato perché privo di valore.

Il soggetto risentito e affetto dal rimorso, invece, non può abbandonare l'oggetto considerandolo privo di valore. Al contrario, lo sopravvaluta con la negazione e l'idealizzazione, attribuendogli caratteristiche di perfezione e possibilità di realizzazione che l'oggetto in realtà non ha.

Lega la sua libido all'oggetto, invece di slegarla. La sua aggressività, inoltre, non ha "scaricato a sufficienza la furia", perché ha ancora

<sup>17</sup> P. Aulagnier, *Conferenza*, APA, 2 aprile 1982.

<sup>18</sup> Cfr. S. Freud, "Lutto e melancolia" (1915), trad. it. in *Opere*, vol. 7, Bollati Boringhieri, Torino 1976, pp. 102-118, p. 117.

un debito di idealizzazione da saldare. L'idealizzazione, la negazione e l'aggressività intervengono per garantire la continuità di un rapporto indiscriminato con un oggetto che, nonostante il tempo, continua a essere sopravvalutato.

È un oggetto al tempo stesso morto e vivo con possibilità molteplici e sempre vigenti.

L'idealizzazione è un processo che coinvolge l'oggetto; senza cambiare la sua natura, questo si ingrandisce e viene messo in risalto sul piano psichico.

L'ottimo indizio della sopravvalutazione [idealizzazione], di cui abbiamo già apprezzato il valore come stigma narcisistico per quel che riguarda la scelta oggettuale, costituisce, com'è ben noto, l'elemento dominante di questa relazione emotiva. S'instaura in tal modo una coazione ad attribuire al bambino ogni sorta di perfezione, di cui non esiste indizio alcuno se lo si osserva attentamente, nonché a dimenticare e coprire ogni sua manchevolezza (a questo fatto si allaccia altresì il misconoscimento della sessualità infantile).<sup>19</sup>

L'idealizzazione e la negazione, nel soggetto risentito e affetto da rimorso, ricadono tanto nel campo della libido dell'Io quanto in quello della libido dell'oggetto.

Dal punto di vista della libido dell'Io, il soggetto risentito e affetto da rimorso presenta un aumento della coscienza di sé a partire da una ferita narcisistica che non si cicatrizza, fonte di un orgoglio tanatico che nutre una vulnerabilità arrogante e rende quindi legittimi, di fronte a sé e agli altri, i suoi diritti giustificati e onnipotenti.

Dal punto di vista della libido dell'oggetto, invece, quello del soggetto risentito e affetto da rimorso è un oggetto idealizzato, erede del narcisismo infantile. Possiede, quindi, in un presente atemporale, le qualità più perfette. È un oggetto sopravvalutato dal soggetto, che però "tiene avaramente per sé tutte le qualità e le possibilità, le ha ma di proposito non me le vuole concedere":

<sup>19</sup> S. Freud, "Introduzione al narcisismo" (1914), trad. it. in *Opere*, vol. 7, Bollati Boringhieri, Torino 1975, pp. 413-472, p. 461.



Come sempre nell'ambito della libido, l'uomo s'è dimostrato ancora una volta incapace di rinunciare a un soddisfacimento di cui ha goduto nel passato. Non vuole essere privato della perfezione narcisistica della sua infanzia e se non riesce a serbare questa perfezione negli anni dello sviluppo, importunato dagli ammonimenti altrui e dal destarsi del suo stesso giudizio critico, si sforza di riconquistarla nella nuova forma dell'ideale dell'Io. Ciò che egli proietta avanti a sé come proprio ideale è il sostituto del narcisismo dell'infanzia, di quell'epoca cioè in cui egli stesso era il proprio ideale.<sup>20</sup>

In questo modo la libido torna a fissarsi, per mezzo dell'idealizzazione e della negazione che ricadono sull'Io e sull'oggetto. La sua viscosità è recuperata di nuovo dal risentimento e dal rimorso, che reclamano una vendetta a partire dall'azionarsi della pulsione di morte e dalla ferita narcisistica ed epidica.

Il soggetto rancoroso fa quindi aderire vischiosamente la sua libido all'oggetto debitore per prendersi una rivincita su di lui attraverso uno spiegamento di fantasie di vendetta asintotiche e autolegittimate, e/o rendendo effettivo il passaggio del risentimento e del rimorso a un'azione vendicativa.

Questo rinascente e irrealizzabile desiderio narcisistico di unità nell'Io e nell'oggetto, immerso nella soddisfazione della rappresaglia, è inesorabilmente esposto alla frustrazione. Una frustrazione proveniente dall'illusione di arrivare a una precisa coincidenza speculare di vendette per i danni e le ferite subite.

Il risentimento e il rimorso risorgono automaticamente con un'aggressività vendicativa che tende a ristabilire uno stato illusorio di perfezione anteriore e suscita sensi di colpa consci e inconsci e una necessità di punizione. Questo bisogno si manifesta clinicamente nelle provocazioni sadomasochiste, che rinchiudono il soggetto risentito e affetto da rimorso in un vincolo viscoso con l'oggetto all'interno di un labirinto narcisista.<sup>21</sup>

Possiamo inoltre dedurre, a partire da una lettura che si basa sulla teoria della pulsione di morte, che il soggetto risentito e affetto da ri-

<sup>20</sup> Ivi, p. 464.

<sup>21</sup> L. Kancyper, *Jorge Luis Borges o el laberinto de Narciso*, in «Revista de Psicoanálisis», XLIII, 1, 1986, pp. 57-89.

morso tenga conto solo delle frustrazioni derivate dai maltrattamenti subiti nelle situazioni traumatiche del mondo esterno, sia quelle presenti che le passate, che riattiva dando loro un nuovo significato.

Evita però di includere gli effetti provenienti dal riattivamento dei propri impulsi distruttivi, che attraverso l'invidia attaccano i loro stessi oggetti.

Il soggetto risentito e affetto da rimorso, rinforzando ciò che proviene dall'esterno, rinforza le proiezioni e le identificazioni proiettive e alimenta in questo modo il suo *status* di innocente che però è al contempo castigatore, vendicativo e arrogante, che perciò si esprime clinicamente attraverso la riprovazione melanconica, la riprovazione ossessiva e la mania litigiosa.

Proprio qui si articolano il risentimento, il rimorso e l'invidia. Essendo il risentimento e il rimorso una conseguenza diretta dell'invidia, anche se non solo di questa, ed essendo l'invidia una manifestazione della pulsione di morte, possiamo aprirci, attraverso l'analisi del risentimento e del rimorso, una nuova scorciatoia per arrivare, percorrendo un cammino differente, ad affrontare gli intricati fenomeni di coazione a ripetere che stanno dietro l'inerzia psichica descritta in relazione alla viscosità della libido.

Traduzione di Sarah Malfatti

*Riassunto* Lo scopo di questo lavoro è quello di dimostrare come il concetto di viscosità della libido, sebbene abbia un evidente valore descrittivo, non contenga in sé alcun principio esplicativo, e di considerare sotto quali condizioni, oltre a quelle già indicate dalla teoria del narcisismo, la libido possa slegarsi dai suoi oggetti. Contrariamente a quanto indicato da Freud, l'autore sostiene che esistono delle ragioni specifiche per cui la libido resta fedele a ciò che ha investito come suo oggetto. Queste ragioni sono condizionate dalle vicissitudini dei processi di idealizzazione, di negazione e aggressività al servizio di *Thanatos*, processi che, attraverso i più significativi legami reciproci, partecipano alla strutturazione del risentimento e del rimorso.

*Parole chiave* libido, narcisismo, risentimento, rimorso, oggetto, viscosità.

*Luis Kancyper* Analista con funzioni di training dell'Associazione psicoanalitica argentina, è autore di numerosi scritti, pubblicati in Italia, Germania, Inghilterra, Argentina, Brasile, Colombia, Spagna, Messico, Perù e Uruguay. Autore di numerosi articoli di clinica, metapsicologia e tecnica psicoanalitica, pubblicati sulle principali riviste internazionali di psicoanalisi, tiene – da molti anni – seminari e supervisioni nelle società psicoanalitiche in America Latina e in Europa. Tra i suoi libri: *Il confronto generazionale* (Milano 2000); *Il risentimento e il rimorso* (Milano 2003); *Jorge Luis Borges, o la passione dell'amizizia* (Roma 2005); *Il complesso fraterno* (Roma 2007).



# Rousseau e l'ingannevole sogno dell'utopia come fine del risentimento

*Alfonso M. Iacono*

*English title* Rousseau and the deceptive dream of utopia as end of resentment

*Abstract* Utopias are dreams of the end of resentment. And perhaps for this very reason they are boring. In Amaurote, Thomas More's Utopia's island city, there is not resentment nor conflict. If, according to Bronislaw Backzo, we place Rousseau among the Utopians, and namely between the egalitarian Utopians, the question is how is it possible to separate the wonderful ideal of equality from the boredom of a social system without conflict or resentment. Rousseau does not succeed in that. Thinking equality as pacification against the inequality of conflict and resentment has drained Utopia of its vitality. Muddling equality with conformism and homologation thrust the dreams of Utopia into boredom, and greyness, and generated the same subordination that they were fighting, and rightly so, to rid from history.

*Keywords* utopia, resentment, dream, Rousseau.

Le utopie sognano la fine del risentimento. E forse per questo sono noiose. Ad Amaurote, la città dell'isola di Utopia di Thomas More non vi è risentimento e neanche conflitto. Se poniamo Rousseau fra gli utopisti, così come ha sostenuto Bronislaw Backzo, e per di più fra gli utopisti egualitari, la domanda che si pone è come sia possibile separare un ideale meraviglioso come l'eguaglianza dalla noia di un sistema sociale senza conflitti o risentimenti. Rousseau non vi riesce. Pensare l'eguaglianza come pacificazione contro la diseguaglianza come conflitto e risentimento ha tolto vitalità all'utopia. Anche se, occorre dire, il famoso inizio della seconda parte del *Discorso sull'origine della diseguaglianza*, dove Rousseau taccia di stupidità e di credulità colui che subisce l'affermazione di possesso dell'altro, cioè dell'individuo aggressivo, ci mostra

come proprio un'accettazione passiva di questo genere dipenda dall'essere disposti a subire un sopruso o una dominazione anche a causa del bisogno di congelamento del conflitto e del risentimento. Del resto, già l'amico di Montaigne, Étienne de la Boétie, per spiegare il senso del potere inteso come relazione, si era posto dal punto di vista di chi si rende disponibile a subire un dominio da parte di un altro, dando il consenso al suo dominio. Ogni relazione è fatta di una dialettica tra autonomia e dipendenza, ma essa può irrigidirsi quando la dipendenza è diventata subordinazione.

Rivolgendosi alla Repubblica di Ginevra, Jean-Jacques Rousseau, nel *Discorso*, appone come epigrafe una citazione dalla *Politica* di Aristotele:

Ciò che è naturale deve essere preso in considerazione non nelle cose degenerate, ma in quelle giuste secondo natura.<sup>1</sup>

Il richiamo alla concezione secondo natura di Aristotele ha ovviamente un sapore programmatico di tutto il discorso di Rousseau sulla questione della diseguaglianza, ma proprio per questo merita una certa attenzione, soprattutto tenendo conto del contesto teorico da cui Rousseau estrapola la citazione aristotelica. Aristotele sta discutendo della distinzione naturale dei ruoli del padrone e dello schiavo, di chi comanda e di chi obbedisce e, in particolare, del rapporto di comando e di obbedienza tra anima e corpo. Subito dopo la frase che Rousseau ha scelto come epigrafe, Aristotele infatti afferma:

Perciò la ricerca deve vertere sull'uomo meglio disposto e nell'anima e nel corpo, nel quale questo rapporto di comando e di subordinazione sarà più chiaro, perché nei perversi e in quelli che agiscono perversamente si direbbe che spesso il corpo comandi all'anima, in quanto essi si trovano in posizione di difetto e contro natura.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Aristotele, *Politica*, 1254, 36-38.

<sup>2</sup> Ivi, 38-41.

Evidentemente Rousseau fa riferimento ad Aristotele per quel che attiene alla virtù e alla trasparenza delle relazioni fra anima e corpo, ma non per quel che attiene al concetto di eguaglianza. Infatti, nella dedica che scrive rivolgendosi ai cittadini di Ginevra, egli parlerà di virtù e di eguaglianza per natura.

Rousseau, nel proporre la tesi del piccolo stato come il più corrispondente ai criteri di giustizia e di eguaglianza, e nell'immaginare un sistema dove ciascuno non debba delegare ad altri le proprie funzioni, propone uno scenario dove le relazioni sono trasparenti grazie al fatto che tutti sono attori e, nello stesso tempo, spettatori senza cessare di essere attori. Ciascuno infatti si impegna in modo visibile nella propria funzione. Entro tale contesto Rousseau introduce un elemento che avrà notevole importanza e significative conseguenze: gli sguardi e il giudizio del Pubblico. Che cos'è questo 'Pubblico'? Sono gli stessi cittadini-attori che, dal punto di vista delle loro specifiche funzioni, guardano e giudicano quel che fanno gli altri. Il 'Pubblico' dunque non è composto da spettatori passivi come a teatro, ma da spettatori attivi che guardano e giudicano. È questa la ragione per cui Rousseau non apprezza il teatro, dove la separazione tra attori e spettatori è quasi inevitabile, mentre ritiene che le feste, dove tutti sono attori e spettatori, corrispondono di più alla condizione morale corretta. Nella *Lettera sugli spettacoli*, Rousseau esplicita in modo chiaro in che senso sussista la differenza fra il teatro e la festa.<sup>3</sup> Quest'ultima rende gli spettatori attori e viceversa. Questa scambiabilità tra spettatore e attore, il fatto che uno spettatore possa stare al posto dell'attore e l'attore al posto dello spettatore, è per Rousseau decisivo da un punto di vista del rapporto fra etica e politica. Si tratta di una condizione che corrisponde all'eguaglianza e che può realizzarsi, secondo lui, soltanto in Stati con un territorio limitato e con cittadini che possono conoscersi direttamente.

Se confrontiamo questa concezione di uno stato capace di avere relazioni trasparenti con la *Repubblica* di Platone, ci si rende conto che in Rousseau si ritrova una diffidenza nei confronti dell'attore e del teatro,

<sup>3</sup> J.-J. Rousseau, *Lettera sugli spettacoli* (1758), trad. it. Aesthetica, Palermo 2003. Sulla festa e il teatro in Rousseau, cfr. J. Starobinski, *La trasparenza e l'ostacolo* (1975), trad. it. Il Mulino, Bologna 1999; E. Franzini, *Il teatro, la festa e la rivoluzione. Su Rousseau e gli enciclopedisti*, Aesthetica, Palermo 2002.

che è già nel capolavoro platonico. In Platone la separazione fra spettatore e attore è vista in modo negativo, perché l'attore, interpretando un personaggio, ha il potere di diventare un altro, di stare al posto di un altro. Il suo potere mimetico, che è simile a quello del poeta, lo rende mutevole e, di conseguenza, per Platone, ingannevole. Per questo diffida del teatro, ma soprattutto diffida di rappresentazioni che ingannano lo spettatore, il quale non sa dove stia la verità, così come, nel guardare da lontano un tavolo dipinto con l'arte del *trompe-l'oeil*, egli può scambiare per un tavolo reale. Si tratta del tema della *mimesis* in relazione al problema del coinvolgimento dell'ascoltatore e dell'identificazione tra il rapsodo e il pubblico come processo che metteva insieme al contempo la poesia, un sistema di apprendimento mnemonico e la *paideia*, cioè la formazione-educazione. Platone si scaglia contro questo metodo di comunicazione e di educazione che si basa su un coinvolgimento emotivo totale e a scapito di ogni obiettività. Da qui, secondo Havelock, l'uso della parola *mimesis* riferita all'esperienza poetica:

Essa mette inizialmente a fuoco non già l'atto creativo dell'artista, ma la sua facoltà di indurre l'uditorio a identificarsi pressoché patologicamente, e certo con partecipazione, con la materia che egli andava esponendo. E quindi anche, quando Platone sembra confondere il genere epico con quello drammatico, egli dice in realtà che ogni enunciato poetico deve essere formulato e recitato in modo da creare una specie di dramma nell'anima del recitante e quindi anche dell'uditorio. Questa specie di dramma, questo modo di rivivere l'esperienza nella memoria, invece di analizzarla e comprenderla, sono per lui "il nemico".<sup>4</sup>

Il pericolo che Platone vede in tutto ciò ai fini dell'educazione è ciò che si potrebbe definire come l'*effetto Zelig* (dal personaggio del film di Woody Allen, *Leonard Zelig*), cioè come la perdita di sé stessi nei reiterati tentativi di diventare *gli altri*. Rousseau, tuttavia, piuttosto che negare lo spettacolo fa in modo che sia lo spettatore stesso a essere attore, cosa che può verificarsi nelle feste, con un massimo di coinvolgimento emotivo, ma anche nelle normali, ordinarie, quo-

<sup>4</sup> E.A. Havelock, *Cultura orale e civiltà della scrittura* (1963), trad. it. Laterza, Roma-Bari 1995.



tidiane situazioni del fare politico e istituzionale, dato che al centro non sta la condizione eccezionale di un giorno di festa, ma la vita democratica di uno Stato, dove la partecipazione del cittadino non può limitarsi a essere appunto quella dello spettatore.

Rousseau, nel *Contratto sociale*,<sup>5</sup> ritiene che la comune felicità può dunque esservi in uno Stato democratico dove l'interesse pubblico prevale sull'interesse privato e, di conseguenza, anche la felicità comune rassicura una quota maggiore alla felicità dei singoli. Del resto in un governo democratico saggiamente temperato, il fatto che si sia tutti attori e tutti spettatori corrisponde alla *volontà generale*, che per essenza non può essere rappresentata. Essa è sé stessa o è altra. Non può stare nel mezzo. E infatti i deputati del popolo non sono rappresentanti, sono commissari. Rousseau intende con ciò il fatto che essi non possono separarsi da chi li ha eletti, perché non possono concludere nulla in modo definitivo.

La preoccupazione di Rousseau è dunque quella della rappresentanza o, se vogliamo, quella della delega che i cittadini danno ad alcuni di loro per amministrare la cosa pubblica. Egli teme che la rappresentanza politica possa avere una separazione tra rappresentanti e rappresentati analoga a quella teatrale fra attori e spettatori. Ciò infatti creerebbe una distorsione del fine comune di sovranità e popolo che invece dovrebbe tendere alla fusione. Nel *Contratto sociale* sarà il popolo a essere sovrano attraverso la *volontà generale* che appunto, come per le feste, non ha bisogno di una separazione fra rappresentanti e rappresentati.

Rousseau sostiene che le leggi sono al di sopra di tutti e che la libertà è legata a quel senso del limite dato dalle leggi, perché queste permettono di mantenere stretto il legame tra la libertà, il bene comune e l'alterità. In sostanza la libertà qui non viene legata all'egoismo e all'individualismo. Gli altri non si presentano come ostacoli all'espansione del proprio io, ma come esseri meritevoli della *pietas*, ovvero di quel riconoscimento della loro esistenza in quanto esistenza libera che nel '900 ha fatto considerare Rousseau come il fondatore della moderna antropologia.<sup>6</sup> La libertà implica un darsi dei limiti che sono

<sup>5</sup> J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale* (1762), trad. it. Feltrinelli, Milano 2003.

<sup>6</sup> C. Lévi-Strauss, *Jean Jacques Rousseau fondatore des sciences de l'homme*. Leçon donnée à l'Université Ouvrière de Genève dans le cadre du 250<sup>e</sup> anniversaire de la naissance de Jean-Jacques Rousseau (1962).

determinati dalla presenza degli altri con i quali si va a fare in comune uno Stato. Essendo tutti cittadini e tutti attori e spettatori, ciascuno di essi è attore e spettatore in rapporto a tutti gli altri, e per questo nessuno si identifica con un altro al quale darebbe la propria rappresentanza.

Nel *Contratto sociale*, Rousseau scrive: «L'obbedienza alle leggi che ci si è prescritta è libertà». La libertà è dunque obbedienza alla legge, ma a una legge che i cittadini si sono data per assicurare quel senso del limite che permette l'esistenza di molti riuniti insieme in uno Stato democratico di eguali.

Per cercare di comprendere meglio questo passaggio teorico-politico, può essere utile volgere l'attenzione a quanto ebbe a scrivere David Hume alcuni anni prima, nel 1739, nel suo *Trattato sulla natura umana*. Precisamente nel Capitolo 5 del Libro secondo, Hume affronta il tema "La nostra stima per i ricchi e i potenti". Nel porsi il problema del perché gli uomini si identificano con i ricchi e con i potenti, Hume introduce il concetto di *simpatia*, con il quale egli interpreta il processo di identificazione come determinato non da un senso di utilità o di vantaggio che se ne potrebbe trarre, ma dal piacere che si prova a sentirsi al posto del ricco e del potente. Hume ha in mente lo spettacolo teatrale e dunque la condizione psicologica dello spettatore che egli colloca nella situazione psicologica dell'uomo comune, dietro cui si cela un'idea di dominio sostanzialmente fondato antropologicamente sull'identificazione del più debole con il più potente. In un processo psicologico di identificazione siffatto, è chiaro che l'uomo comune ha già delegato al ricco e al potente la rappresentanza sul modo di vita. Il senso di eguaglianza che l'uomo comune prova mettendosi emotivamente al posto del ricco e del potente è una finzione che conferma la diseguaglianza reale. È proprio questo che Rousseau vuole evitare prendendo le distanze tanto dalla rappresentazione teatrale quanto dalla rappresentanza politica. Quattro anni dopo il *Discorso sull'origine dell'ineguaglianza*, nel 1759, l'amico di David Hume, Adam Smith pubblica il suo *Teoria dei sentimenti morali*, dove il concetto di *simpatia*, che in Hume sorgeva all'interno di un contesto filosofico e teorico più ampio, diventa il centro dell'intera opera. Ma qui la lettura del secondo *Discorso* ha avuto il suo effetto, perché la teoria della *simpatia* di Adam Smith non è più basata sull'identificazione con il ricco e con il potente, ma diventa una teoria generale dei rapporti sociali. Il concetto di *simpatia* viene col-

locato accanto a quelli di compassione e di *pietas*. Nell'opera di Adam Smith vi è la figura dello *spettatore imparziale* che, introiettato nella mente degli uomini, ora funge da giudice morale, rappresentante dei valori del senso comune. Siamo lontani dal cittadino di Rousseau che è attore e spettatore, ma la lezione è stata recepita, perché ora è il punto di vista comune a decidere dei rapporti sociali e dell'agire individuale. Del resto Adam Smith ben conosceva il *Discorso*.

Rousseau sottolinea l'importanza della tradizione e dell'antichità delle tradizioni. Egli auspica dunque uno Stato già abituato ad avere istituzioni libere e democratiche, perché l'abitudine è difficile da superare e se un popolo non è abituato alla libertà, difficilmente saprà adattarsi una volta che delle istituzioni libere e democratiche sono state introdotte. Rousseau introduce qui un argomento che riprende da Tito Livio, il quale narra del passaggio dei romani dal potere dei Tarquinii all'istituzione della Repubblica. È in tale passaggio che il grande storico romano riferisce del famoso apologo che Menenio Agrippa espone alla plebe in rivolta sulle parti del corpo e sulla necessità della loro cooperazione reciproca a partire dalla specifica funzione di ognuno di essi.<sup>7</sup> L'apologo corrisponde all'idea che Rousseau ha, lo si è visto, di una democrazia a territorio delimitato, dove ciascuno è intento nelle sue funzioni e gli amministratori della cosa pubblica non sono rappresentanti, ma commissari. Uno dei protagonisti dell'apologo è lo stomaco con la sua funzione di nutrimento. Poco prima del riferimento a Livio e all'antica Roma che si apprestava a diventare repubblica, Rousseau paragona la libertà all'alimentazione.<sup>8</sup> La risposta della mente alla libertà per chi è abituato alla schiavitù corrisponde alla risposta del corpo al mangiare e al bere per chi non ha le forze per reggere cibi forti e bevande alcoliche. Questo paragone si regge sul fatto che la schiavitù può creare assuefazione e, si direbbe oggi, dipendenza. Alcuni anni dopo, nel 1784, Immanuel Kant, in *Che cos'è l'illuminismo?* parlerà di stato di minorità che ciascuno può imputare a sé stesso e lo stato di minorità viene definito come incapacità di

<sup>7</sup> Livio, II, 32.

<sup>8</sup> J.-J. Rousseau, *Origine della disuguaglianza* (1745), trad. it. Feltrinelli, Milano 2015, p. 17.

usare il proprio intelletto senza la guida di un altro.<sup>9</sup> Qui, la lezione di Rousseau è presente proprio nell'attenzione di Kant alla dipendenza di chi, incatenato, comincia ad amare le proprie catene. Entrambi attingono dai prigionieri della caverna di Platone, mentre nel XIX secolo saranno Marx e Engels, nel *Manifesto del partito comunista*, a evocare l'immagine delle catene che gli operai non hanno che da spezzare per conquistare la libertà. La schiavitù per Rousseau non è soltanto politico-sociale, perché riguarda anche la condotta morale dell'individuo e la sua capacità di governare il desiderio. Come gli uomini, scrive nel *Contrat social*, devono saper governare i loro appetiti e non rendersene schiavi, così i cittadini devono saper governare con il senso del limite là dove la libertà è obbedienza alle leggi.

Rousseau teorizza la pace e rifiuta l'idea di uno stato che usi l'aggressione come mezzo per arricchirsi o imporre la propria forma di vita sociale. Siamo nel 1755. L'idea della pace come finalità di uno stato, anzi dello stato in cui Rousseau vorrebbe vivere, passerà alla Rivoluzione francese e, dopo il 1789, sarà ripresa da Kant quando nel 1798, riflettendo sull'evento che sconvolse la Francia e tutta l'Europa, affermerà che l'esperienza rivoluzionaria, anche se chi poi visse e subì il Terrore non avrebbe mai voluta ripeterla, nonostante ciò aveva suscitato l'entusiasmo dei popoli europei, cioè una partecipazione disinteressata e perciò morale, e inoltre aveva introdotto due principi a cui nessuno avrebbe più voluto rinunciare. I due principi sono quello dell'autodeterminazione delle nazioni e l'altro, appunto, della pace come condotta morale e politica di uno stato.<sup>10</sup>

L'utopia di Rousseau, che egli, rivolgendosi retoricamente ai suoi concittadini, vede realizzata nella sua città,<sup>11</sup> deve possedere come virtù non soltanto la trasparenza delle relazioni istituzionali e politiche,

<sup>9</sup> I. Kant, *Risposta alla domanda. Che cos'è l'illuminismo?* (1784), a cura di M. Bensi, ETS, Pisa 2013.

<sup>10</sup> I. Kant, "Il conflitto delle facoltà" (1798), trad. it. in *Scritti di filosofia della religione*, Mursia, Milano 1989-94. Su questo scritto di Kant in relazione a *Che cos'è l'illuminismo?*, cfr. M. Foucault, "Qu'est-ce que les Lumières?", in *Dits et écrits ii, 1976-1988*, Gallimard, Paris 1994, pp. 1381-1397. Sia permesso di rinviare anche a A.M. Iacono, *Autonomia, potere, minorità*, Feltrinelli, Milano 2000.

<sup>11</sup> J.-J. Rousseau, *Origine dell'ineguaglianza*, cit., p. 20.

l'onestà e l'amicizia, ma anche l'autorevolezza delle leggi e l'obbedienza a esse. Dopo avere ricordato suo padre, esempio di perfetto cittadino di una Ginevra retoricamente idealizzata, Rousseau si rivolge alle donne, ne esalta la castità e il loro ruolo nei sentimenti e nella natura a vantaggio del dovere e della virtù. Castità, austerità, onestà, semplicità, l'utopia di Rousseau è qui stucchevole come molte utopie dove vige il regno della virtù ed è scacciato quello del vizio. La felicità comune non può avere lo splendore che confonde la vista e uccide la libertà:

Spero che non sarò smentito dagli eventi fondando su tali garanzie la speranza della felicità comune dei cittadini e della gloria della Repubblica. Ammetto che con tutti quei vantaggi essa non brillerà mai di quello splendore che confonde la vista dei più e il cui gusto puerile e funesto è il nemico più mortale del benessere e della libertà. Che una gioventù dissoluta vada altrove a cercare i facili piaceri dai lunghi pentimenti; che le cosiddette persone di buon gusto ammirino in altri luoghi la grandezza dei palazzi, la bellezza delle carrozze, gli arredamenti superbi, la pompa degli spettacoli e tutte le raffinatezze della mollezza e del lusso: a Ginevra non si troveranno che uomini; tuttavia un bello spettacolo ha pure il suo prezzo, e quelli che lo ricercheranno varranno gli ammiratori delle altre cose.<sup>12</sup>

È ancora l'immagine dello spettacolo che qui fornisce a Rousseau, la chiave per mettere in contrasto i cittadini virtuosi di Ginevra con i cittadini viziosi di altre città. Uno spettacolo in cui vi siano spettatori passivi si sforzerà di essere stupefacente. In esso si ammireranno quei beni a cui Hume aveva fatto riferimento parlando dell'ammirazione che gli uomini hanno per i ricchi e per i potenti. Rousseau contrappone lo spettacolo basato sull'esteriorità dei beni allo spettacolo fondato sull'interiorità degli uomini, il visibile all'invisibile.

Rousseau ripropone così un dilemma che ha attraversato la storia dell'utopia e che è stato ben sintetizzato da Lewis Mumford. Nel suo ben noto libro *La città nella storia* egli mette a confronto Venezia e Amaurote, dell'isola di Utopia, la città storica così come si configura tra la fine del Medioevo e gli inizi del Mondo Moderno, e la città

<sup>12</sup> Ivi, pp. 25-26.

ideale, così come è immaginata da Tommaso Moro nella stessa epoca di transizione. Di Venezia Mumford mette in luce l'organizzazione logistica, fondata sulle zone, ma non si nasconde lo stato della politica:

L'organizzazione politica – scrive Mumford – si fondava su una combinazione alla lunga disastrosa di violenza e di segretezza: per i suoi governanti l'utilizzare spie e il far commettere omicidi in segreto erano sistemi di controllo accettati comunemente. Questo regime deve aver impacciato ogni sorta di lavoro onesto, di schietta opinione e di collaborazione fiduciosa, e aver fatto perdere la testa ai detentori del potere, come accade ancor oggi in ogni sistema totalitario, a forza di fantasie e allucinazioni morbose. Abbiamo visto, anche in un regime ufficialmente democratico come il nostro in America, che ogni gruppo che agisce in segreto, sia esso l'Atomic Energy Commission, il National Security Council o la Central Intelligence Agency, per la sue stesse condizioni di funzionamento perde prima o poi ogni contatto con la realtà. Si incomincia col sopprimere ogni forma di opposizione critica e si finisce con l'eliminare la verità e qualsiasi alternativa alla linea politica stabilita, per quanto possano esserne evidenti gli errori, pazzeschi i progetti e fatali le conseguenze.<sup>13</sup>

Di Amaurote, la città situata al centro dell'isola di Utopia, Mumford denuncia la monotonia, l'uniformità esteriore. Essa è uguale a tutti gli altri cinquantaquattro insediamenti dell'isola:

Stessa lingua, stessi costumi, stesse leggi. Stessa apparenza esteriore; senza alcuna varietà nella forma urbana, nella foggia degli abiti, nei colori. È questo il fatto nuovo: standardizzazione, irreggimentazione, controllo collettivo; il grigiore delle comunità quacchere o delle prigioni. Si può davvero parlare di Eutopia, di “buon luogo”?<sup>14</sup>

Tuttavia, se questo squallore dell'uniformità esteriore, che annuncia un aspetto della modernità, rende l'isola di Utopia assai poco attraente, specie se messa a confronto con lo splendore di Venezia, d'altra parte,

<sup>13</sup> L. Mumford, *La città nella storia* (1961), trad. it. Bompiani, Milano 1977, II, pp. 408-409.

<sup>14</sup> Ivi, p. 412.

chi scambierebbe – si domanda Mumford – il decoro civico di Amaurote con l'occhiuta tirannide, l'ammorbante sospettosità, le minacce contro l'individuo, le proditorie aggressioni e gli omicidi che erano alla base dei prosperi commerci e delle splendide opere d'arte della città lagunare:<sup>15</sup>

Mumford evidenzia qui assai bene un aspetto importante dell'utopia: il suo riflettere e, nello stesso tempo, il suo annunciare una dimensione della storia dove c'è posto per l'inattuabile e l'irrealizzabile. E dove, soprattutto, l'inattuabile e l'irrealizzabile offrono, per contrasto, una luce critica per vedere l'attuale e il realizzato. L'utopia, parola inventata da Tommaso Moro, che significa letteralmente "non luogo", è appunto il "non luogo" dell'osservatore che si simula dall'esterno per comparare il suo contesto storico-sociale, il mondo in cui egli vive, con possibilità altre, offerte dall'immaginario. Essa paga assai spesso il prezzo di una sua eccessiva semplificazione, o, per meglio dire, come Mumford fa vedere assai bene nel comparare Venezia e Amaurote, paga il prezzo di una specularità che la rende, al contrario di quel che generalmente si pensa, troppo vicina al mondo storico reale e da questo troppo dipendente. Come una sorta di mondo rovesciato. Così, il sogno utopico di buone relazioni umane finisce col mostrarci una felicità in grigio. L'abolizione del male, delle cattiverie, delle violenze, delle prevaricazioni, dello sfruttamento, della corruzione, del risentimento, si traduce allora nel conformismo, nella standardizzazione, nell'irreggimentazione delle istituzioni totali, nell'alveare di Bernard di Mandeville o nella fattoria degli animali di George Orwell. È un pericolo che corre anche il Rousseau moralista, il quale nel suo sogno dell'eguaglianza finisce con il proporci, come molti utopisti, quello stesso conformismo e quella stessa omologazione che egli avrebbe voluto cacciare via insieme al consenso<sup>16</sup> che quell'uomo così stupido e credulone volle dare a chi proferì la parola 'mio!'. La confusione dell'eguaglianza con il conformismo e con l'omologazione è il motivo che ha portato il sogno delle utopie a infrangersi nella noia, nel grigiore, nella stessa subordinazione che esse volevano togliere, e a giusta ragione, dalla storia.

<sup>15</sup> Ivi, p. 413.

<sup>16</sup> Sulla nozione di consenso nella storia della filosofia politica, cfr. L. Mori, *Il consenso. Indagine critica sul concetto e sulle pratiche*, ETS, Pisa 2009.

*Riassunto* Le utopie sognano la fine del risentimento. E forse per questo sono noiose. Ad Amaurote, la città dell'isola di Utopia di Thomas More non vi è risentimento e neanche conflitto. Se poniamo Rousseau fra gli utopisti, così come ha sostenuto Bronislaw Backzo, e per di più fra gli utopisti egualitari, la domanda che si pone è come sia possibile separare un ideale meraviglioso come l'eguaglianza dalla noia di un sistema sociale senza conflitti o risentimenti. Rousseau non vi riesce. Pensare l'eguaglianza come pacificazione contro la diseguaglianza in quanto conflitto e risentimento, ha tolto vitalità all'utopia. La confusione dell'eguaglianza con il conformismo e con l'omologazione è il motivo che ha portato il sogno delle utopie a infrangersi nella noia, nel grigiore, nella stessa subordinazione che esse volevano togliere, e a giusta ragione, dalla storia.

*Parole chiave* utopia, risentimento, sogno, Rousseau.

*Alfonso M. Iacono* È professore ordinario di Storia della filosofia all'Università di Pisa. Tra i suoi lavori più recenti: *Autonomia, potere, minorità* (Milano 2000); *Il borghese e il selvaggio* (Pisa 2003<sup>21</sup>); *Storia, verità, finzione* (Roma 2006); *L'illusione e il sostituto* (Milano 2010); *L'evento e l'osservatore* (Pisa 2013<sup>22</sup>); *The history and theory of fetishism* (New York 2016); *Il sogno di una copia* (Milano 2016); *Storie di mondi intermedi* (Pisa 2016).



# Risentimento e vergogna: le basi morali della responsabilità

*Vanessa De Luca*

*English title* Resentment and shame: moral grounds of responsibility

*Abstract* In this essay, I analyse the relationship between resentment and our ethical life. Resentment distinctively qualifies as an ethically significant response human agents have to other's wrongdoings and injuries. My aim is to vindicate an outlook on resentment as a phenomenon grounded on the evaluation that the person with whom we share a moral practice is failing to behave as a minimally adequate moral agent. To defend this point, I locate the special force of the moral appraisal in the context of implicit normative demands that we address to each other and I analyse the relationships between resentment and self-reactive attitudes such as shame. To carry on this investigation, I propose to take moral psychology at face value by considering the work of two of its most prominent practitioners: Peter Strawson and Bernard Williams.

*Keywords* resentment, reactive attitudes, moral psychology, moral address, injustice, shame.

## *1. Introduzione*

La questione che cercherò di affrontare riguarda il ruolo di alcune emozioni nelle pratiche di attribuzione della responsabilità. Nei recenti dibattiti riguardo la natura e i criteri di attribuzione della responsabilità si è discusso molto sul ruolo da riservare alla componente reattiva delle nostre valutazioni morali. Secondo molti filosofi è proprio intorno a certe disposizioni reattive come il risentimento che si strutturano

le nostre valutazioni in merito alla responsabilità degli esseri umani.<sup>1</sup> Tali disposizioni affettive sono da intendersi come particolari risposte dirette alla condotta degli individui che si sviluppano all'interno di un certo contesto sociale condiviso. Benché generica, questa definizione marca un punto importante. Nel contesto delle nostre relazioni personali e sociali facciamo esperienza di numerosi tipi di risposte affettive (per esempio: la rabbia, la gioia, la delusione). Tuttavia, soltanto alcune di queste risposte mostrano un legame particolare con la condotta umana. Il risentimento illustra bene questo legame: si tratta di una risposta che indirizziamo agli altri quando abbiamo ragione di credere che essi hanno agito con la chiara intenzione di cagionare un danno o un'offesa (*injury*). Il danno può essere inteso sia come implicante un vero e proprio danneggiamento fisico o psicologico, sia come una mancanza di rispetto o di riguardo nei nostri confronti da parte di un altro individuo. Paradigmaticamente, il risentimento rappresenta una risposta alla percezione di un'ingiustizia.

Nel saggio *Libertà e risentimento*,<sup>2</sup> Peter Strawson ha fornito una caratterizzazione decisiva per questa tipologia di risposte affettive definendole "atteggiamenti reattivi personali" (*reactive attitudes*). Per Strawson, sentimenti come il risentimento, la gratitudine, ma anche il perdono o l'amore sorgono naturalmente dall'interazione fra gli esseri umani e derivano, tra le altre cose, dal fatto che essi attribuiscono grande importanza al fatto che «le azioni delle altre persone (...) riflettano o meno atteggiamenti di amicizia, affetto o stima da una parte e disprezzo, indifferenza o malevolenza dall'altra».<sup>3</sup> Le persone sono soggetti in possesso di particolari capacità intellettive e volitive, che intervengono nel mondo sulla base di deliberazioni, intenzioni, attitudini. Per questo si prova rimorso per le proprie azioni sbagliate e si rimproverano gli al-

<sup>1</sup> Per un'esauritiva prospettiva sulle origini di questo dibattito e i suoi sviluppi contemporanei rimando al volume: M. McKenna, P. Russel, *Free will and reactive attitudes. Perspectives on P.F. Strawson's "Freedom and resentment"*, Ashgate Publishing Ltd., Surrey 2008.

<sup>2</sup> P.F. Strawson, *Libertà e risentimento*, in M. De Caro (a cura di), *La logica della libertà*, Meltemi, Roma 2002, p. 77-116.

<sup>3</sup> Ivi, p. 84.

tri per le loro, ci si compiace di noi stessi quando si agisce bene e si approvano gli altri quando ci pare facciano altrettanto.

Un modo promettente di sviluppare l'agenda strawsoniana consiste nel concepire il risentimento e gli altri atteggiamenti reattivi come dei veri e propri "modi di interazione morale" che vengono adottati in risposta al modo in cui ci relazioniamo vicendevolmente. L'idea è che tali atteggiamenti reattivi sono giustificati e pertinenti quando si rivolgono a individui che consideriamo responsabili e coinvolti in una relazione con noi. Il risentimento in questa prospettiva reattiva, rappresenta una modalità di interazione indirizzata ad agenti che stabiliscono relazioni significative con gli altri e in quanto tali, sono oggetto di appropriate aspettative morali e richieste di compensazione e riparazione quando queste aspettative sono disattese.

Il mio obiettivo è quello di approfondire la natura del risentimento come risposta all'ingiustizia che coinvolge una dinamica di valutazione diretta all'azione dolosa. Tale azione è oggetto di valutazione morale in quanto espressiva dell'inosservanza (*lack of regard*) da parte dell'agente di criteri resi vincolanti dalla comune appartenenza a una comunità morale. Attraverso questa ricostruzione intendo soffermarmi sulle condizioni di giustificazione del risentimento e degli atteggiamenti reattivi. Questo punto è particolarmente importante per la tenuta dell'edificio teorico strawsoniano dal momento che in questa prospettiva, i criteri di attribuzione della responsabilità vengono fatti coincidere proprio con la nostra "naturale" tendenza a provare sentimenti di questo tipo. L'appropriatezza delle nostre risposte da un punto di vista normativo si rivela così un punto delicato e filosoficamente controverso.

La soluzione che cercherò di mostrare è che esistono dei *fatti oggettivi* in base ai quali giudicare la legittimità delle nostre risposte in quanto esistono dei criteri che regolano l'agire cooperativo e che vengono fatti propri dall'individuo. La mia ipotesi è che tali fatti posano su una concezione del "rispetto di sé" che fa da ponte tra le nostre risposte affettive e le ragioni che abbiamo per rendere opportunamente conto delle nostre richieste morali. Questa ipotesi permette di aggirare una problematica importante legata a certi approcci che enfatizzano la dimensione puramente cognitiva del risentimento legandolo al giudizio di colpevolezza inteso come trasgressione di un obbligo (morale o giuridico). Come sottolineato tra gli altri da John

Deight,<sup>4</sup> l'identificazione congiunta di un criterio per l'appropriatezza dei sentimenti morali e di una spiegazione associata in termini di "teoria morale", equivale a imporre in anticipo sulla nostra esperienza ciò che conta e ciò che non conta come "considerazione morale", con il rischio di escludere fenomeni importanti o di rendere la connessione degli atteggiamenti reattivi con l'attribuzione di responsabilità a qualcosa di molto vago. La ricostruzione che propongo non soltanto rende conto in maniera adeguata dell'intuizione più innovativa della posizione strawsoniana, ossia che gli atteggiamenti reattivi sono modi di considerare gli altri responsabili che non necessitano di una giustificazione *esterna* alle pratiche. Ci permette, inoltre, di apprezzare globalmente le funzioni di tali atteggiamenti, funzioni che non si limitano soltanto alla condanna del trasgressore e alla sua esclusione dalla cerchia dei pari, ma svolgono l'importante compito di riorientare quest'ultimo verso la vittima, inducendolo alla riparazione della relazione danneggiata.

## 2. Peter Strawson: responsabilità e atteggiamenti reattivi

È difficile esagerare l'impatto che la prospettiva introdotta da Peter Strawson ha avuto nel dibattito contemporaneo sui fondamenti della concezione della responsabilità morale. Strawson si concentra sul legame inscindibile tra una serie di atteggiamenti definiti "reattivi" e la nostra concezione di attribuzione della responsabilità. L'analisi del risentimento in particolare, diventa centrale nel progetto strawsoniano volto a sottolineare il rapporto stretto tra la sensibilità umana a questo tipo di risposta e il fondamento della responsabilità. L'analisi di Strawson si rivolge in primo luogo all'"incompatibilista" caratterizzato come uno scettico o un pessimista che ci esorta ad abbandonare le nostre pratiche fondate sulla responsabilità data la mancanza di argomenti metafisici a sostegno del libero arbitrio. L'idea che il dibattito sulla responsabilità fosse subordinato a quello sulla libertà del volere proveniva da un'eredi-

<sup>4</sup> J. Deigh, *Reactive attitude revisited*, in C. Bagnoli (a cura di), *Morality and emotions*, Oxford University Press, Oxford 2011.

tà moderna che contrapponeva la libertà umana (e la responsabilità) con la possibilità di un cosmo preordinato in cui anche le azioni degli esseri umani sono determinate *a priori*. Tuttavia, osserva Strawson, tentare di spiegare le pratiche di attribuzione di responsabilità a partire dal problema della libertà metafisica dalla causalità deterministica significa ignorare aspetti salienti della nostra vita relazionale e sociale. Egli individua efficacemente l'errore di questa posizione filosofica nel tentativo di ricercare una giustificazione razionale delle pratiche di attribuzione della responsabilità che non tenga conto delle nostre risorse psicologiche e umane. Secondo Strawson la giustificazione di tali pratiche o la loro efficacia pratica non dipende tanto da ipotesi metafisiche sulla libertà del volere, quanto dalla loro relazione con la naturale tendenza ad adottare atteggiamenti reattivi che veicolano certe aspettative reciproche e bisogni. Strawson si sofferma su due importanti indicazioni riguardo alla nostra vulnerabilità rispetto a determinati sentimenti reattivi: il primo è che tali atteggiamenti derivano da una partecipazione "attiva" e da un coinvolgimento personale nelle relazioni umane. Il secondo è che tali sentimenti possono essere silenziati o soppressi quando essi non si indirizzano all'altro in modo pertinente e appropriato.

La qualifica di "reattivo" serve a concentrare innanzitutto la nostra attenzione sulle reazioni emotive e comportamentali che caratterizzano la partecipazione in una relazione interpersonale. Per questo Strawson parla anche di "atteggiamenti reattivi personali": adottare un atteggiamento nei confronti di qualcuno significa guardare a quest'ultimo come a un certo tipo di *persona*. Una definizione del genere può essere accolta utilmente per delineare il punto di vista di Strawson, a patto di non considerare il modo di vedere come la percezione di una qualche qualità o proprietà specifica: piuttosto, si tratta dell'espressione di una presa di posizione adottata verso una persona. Questo modo di vedere, dunque, consiste semplicemente in un insieme di varie risposte pratiche ed emozionali, le quali sono unificate sotto una medesima disposizione a reagire. Strawson ci invita a pensare alle molteplici forme di relazione che possiamo intrattenere con gli altri, in quanto condividiamo degli interessi, o siamo membri della stessa famiglia, colleghi, attori causali di una vasta gamma di transazioni o accordi. Quello che Strawson intende sottolineare, è che in quanto "partecipanti" in queste relazioni, siamo oggetto di domande e di aspettative da parte degli

altri. Gli atteggiamenti e le varie risposte pratiche come il risentimento sono dunque una risposta motivata dalla delusione o dal disappunto di tali risposte. Strawson contrappone questo atteggiamento partecipante o di coinvolgimento nelle relazioni interpersonali a un atteggiamento “oggettivo”. Adottare un atteggiamento oggettivo verso una persona significa considerarla come un oggetto di cui occorre comprendere il funzionamento, qualcuno che deve essere curato, gestito, diretto, rieducato o semplicemente come qualcuno che deve essere evitato. È possibile concepire l’adozione di un atteggiamento oggettivo quando si ritiene opportuno silenziare o mitigare il proprio risentimento verso qualcuno. I casi tipici nei quali le nostre risposte reattive sono attenuate o sospese sono quelli in cui al soggetto manca la conoscenza, la capacità o l’opportunità per evitare di compiere l’azione di cui è accusato. Condizioni patologiche o di immaturità di un individuo ci spingono a modificare il nostro sguardo, a non guardarlo più come un “target” appropriato di aspettative morali riguardanti la sua condotta. Secondo Strawson, tali condizioni di “esenzione” o “scuse” sono strettamente legate al nostro *status* di persone responsabili. La minaccia rappresentata dallo scettico non ha presa su questo tipo di formulazione poiché essa non ha alcuna relazione con la giustificazione metafisica della responsabilità. Infatti, l’esistenza di una tendenza così radicata negli esseri umani come quella incarnata negli atteggiamenti reattivi è una caratteristica essenziale delle società umane che, presa nel suo insieme, «non ha alcun bisogno di una giustificazione esterna “razionale” (e neppure ne ammette una)».<sup>5</sup>

L’elemento innovativo della critica strawsoniana non consiste soltanto nell’aver smascherato l’infondatezza di certe ipotesi filosofiche, ma anche nell’aver indicato nella psicologia morale degli atteggiamenti reattivi la strada più fertile per la discussione delle problematiche legate ai criteri di attribuzione della responsabilità. Se tali criteri non possono essere giustificati in una prospettiva *esterna* che faccia astrazione dalle reali pratiche umane e dalle disposizioni affettive, tali atteggiamenti possono essere adeguatamente discussi e valutati dall’*interno*. Una valutazione delle pratiche e degli atteggiamenti reattivi è dunque legata

<sup>5</sup> P.F. Strawson, *Libertà e risentimento*, cit., p. 111.

inscindibilmente a considerazioni sulle attitudini e le intenzioni che gli esseri umani esprimono reciprocamente; tali considerazioni possono mostrarsi più o meno appropriate e ragionevoli in base alla correttezza delle considerazioni che accompagnano le nostre reazioni. Questo indica che alla base delle pratiche di attribuzione di responsabilità non vi è nessuna assunzione teoretica sulla falsità del determinismo o sull'esistenza di una particolare forma di libertà umana dalle catene causali, ma un implicito rimando ai concetti di *persona* e *azione*.

### *3. Estendere i confini della responsabilità*

Chi ritiene che come problema filosofico la responsabilità debba esaurirsi nel libero arbitrio, potrebbe trovare la proposta strawsoniana insufficiente a garantire la fondatezza delle nostre concezioni ordinarie della responsabilità. Tuttavia, potremmo chiederci perché mai si dovrebbe accettare una visione così ristretta dell'analisi filosofica sulla responsabilità morale? A questo tipo di domanda il filosofo del diritto Herbert Hart<sup>6</sup> cerca come Strawson di rispondere spostando l'attenzione sulle ragioni a sostegno del mantenimento delle nostre pratiche, ragioni che si appellano alle funzioni sociali e pratiche di tale concetto. Affinché tale concezione risulti giustificata ciò che è determinante, secondo Hart, è la valutazione dei criteri rispetto ai quali stabiliamo la correttezza o l'appropriatezza delle attribuzioni di responsabilità secondo *standard* oggettivi di carattere normativo che dipendono da problemi specifici sollevati dalla natura delle azioni. In particolare, risulta rilevante chiedersi *chi* debba essere soggetto alle attribuzioni di responsabilità, in quali casi e rispetto a quali ragioni.

Una proposta interessante rispetto a queste problematiche si concentra e fa proprie le riflessioni sviluppate su un piano tradizionalmente diviso dalla ricerca di tali *standard*: quello della teoria dell'azione e della mente, ossia – in un senso già indicato da filosofi quali Elizabeth

<sup>6</sup> H.L.A. Hart, *Punishment and responsibility*, Oxford University Press, Oxford, 1968, trad. it. di M. Iori, *Responsabilità e pena*, Edizioni di Comunità, Milano 1981; si veda anche M. Ricciardi, *Diritto e Natura. H.L.A. Hart e la filosofia di Oxford*, ETS, Pisa 2008.

Anscombe<sup>7</sup> – uno studio della natura delle intenzioni e delle descrizioni attraverso cui qualificiamo le nostre azioni.<sup>8</sup> La connessione metodologica fra questi due piani di analisi è stata a lungo oscurata da un'impostazione che si è concentrata su una visione prettamente causale dell'azione. Da questo punto di vista, le motivazioni e le intenzioni degli agenti sono irrilevanti al fine di stabilire la responsabilità delle loro azioni. Gli agenti sono *imputabili* in quanto causa di certi corsi d'azione che producono effetti determinati e osservabili nel mondo. La visione che i soggetti adottano nei propri confronti e nei confronti degli altri è di tipo "predittivo" e mira ad atti discreti di volontà in quanto fonte di effetti tangibili e valutabili attendibilmente.<sup>9</sup> In questo senso, possiamo osservare che le pratiche di attribuzione della responsabilità morale non si discostano molto dalle pratiche giuridiche. Eppure, sarebbe riduttivo optare per una più o meno esplicita regolamentazione del linguaggio degli atteggiamenti reattivi stabilendo la loro rilevanza in base a una qualche relazione del loro contenuto con particolari considerazioni di pertinenza giuridica come la colpevolezza o la volontarietà. Come sostenuto da Bernard Williams,<sup>10</sup> le stesse concezioni giuridiche riconoscono che la pertinenza dei criteri di attribuzione in ambito penale non può risiedere esclusivamente su considerazioni riguardanti la volontarietà dell'azione. Un esempio della complessità sollevata dalla natura dell'azione nell'attribuzione della responsabilità consiste in un caso particolare, quello delle azioni compiute in uno stato di incoscienza come il sonnambulismo.<sup>11</sup> Williams conside-

<sup>7</sup> G.E.M. Anscombe, *Intention*, Blackwell, Oxford 1957.

<sup>8</sup> G.E.M. Anscombe, "Prolegomeno all'elaborazione di una definizione di omicidio: l'illegale e l'illecito", in F. Santoni de Sio (a cura di), *Responsabilità e diritto*, Giuffrè, Milano 2008, pp. 71-80.

<sup>9</sup> Si veda A. Bilgrami, *Self-knowledge and resentment*, Harvard University Press, 2006.

<sup>10</sup> B. Williams, *Vergogna e necessità*, trad. it. M. Serra, Il Mulino, Bologna 2007, capitoli 2 e 3.

<sup>11</sup> B. Williams, "Lactus reus del Dottor Caligari", in *La filosofia come disciplina umanistica*, Feltrinelli, Milano 2013. Tali casi sollevano interessanti problemi filosofici e giuridici poiché di queste "azioni" è difficile fornire una valutazione in termini di responsabilità. In un senso rilevante non si può negare che questi movimenti siano azioni e tuttavia ai fini della valutazione penale il fatto che esse siano involontarie non esaurisce la questione circa la responsabilità di questi individui.



ra l'adozione di criteri giuridici nelle valutazioni delle nostre azioni ordinarie una mossa teoricamente infelice perché fondata su un assunto scorretto riguardante la natura dell'agire. Questo tipo di criteri, infatti, mirano a una certa categoria d'azione oggetto di interesse del diritto penale. In altri termini, se consideriamo i quattro elementi concettuali che secondo Williams sono alla base di qualsiasi concezione della responsabilità – causa, intenzione, stato mentale e risposta – possiamo dire che certe concezioni legalistiche della responsabilità si concentrano su due soltanto di questi quattro elementi: l'intenzionalità e lo stato mentale. Questa restrizione va di pari passo con la limitazione del dominio semantico della responsabilità e con la pretesa che le azioni di cui gli agenti sono in controllo coincidano con le azioni per le quali essi hanno un controllo volontario delle intenzioni. L'intenzionalità delle azioni è una questione cruciale per l'attribuzione della responsabilità nel diritto penale, ma si tratta di una questione che non cattura certi tipi di azione moralmente rilevanti. Questo tipo di contraddizione mostra, secondo Williams, l'esigenza di una divisione concettuale tra il piano giuridico della responsabilità come imputabilità e colpevolezza e il piano etico-psicologico della responsabilità come attribuzione di un'azione.

Ciò che viene rivendicata attraverso questa distinzione è l'impossibilità dal punto di vista di un soggetto pratico, di isolare singoli atti decisionali disconnessi dalla trama deliberativa in cui egli è incessantemente immerso. Il tipo di valutazione con cui siamo confrontati, di conseguenza, non è in nessun modo ristretto alla tipica struttura binaria di colpevolezza o innocenza, biasimo e apprezzamento. Il nostro linguaggio valutativo e affettivo in questo contesto è tutt'altro che "sottile" e scarnificato, ma si compone di una miriade di atteggiamenti con cui attribuiamo responsabilità agli individui, esprimiamo la nostra vulnerabilità nei loro confronti, chiediamo e ci aspettiamo che gli altri si accorgano dei propri errori anche quando non volontari. L'eredità di questi autori consiste nel mostrarci la ricchezza delle nostre risorse concettuali e affettive nell'interazione con gli altri. La natura delle nostre risposte affettive e dello sguardo che ci rivolgiamo reciprocamente non si limita a considerazioni sulla colpevolezza ma struttura in maniera decisiva le nostre relazioni e ne preserva l'integrità. Le nostre risposte emotive non sono svincolate dalle ragioni e si indirizzano ad aspetti significativi del nostro agire, anzi esse giocano un ruolo dirimente e autonomo rispetto al

giudizio di colpevolezza nella valutazione della nostra condotta. L'idea è quella di concentrarsi sul ruolo delle emozioni inserendole in una cornice metodologica che non tenga semplicemente conto del loro legame con determinate considerazioni etiche siano esse in termini di obblighi e trasgressioni, di valori personali o standard virtuosi. Le emozioni in questa prospettiva sono l'oggetto di una particolare esperienza costitutiva del tipo di *soggetti pratici* quali siamo noi: soggetti caratterizzati da una consapevolezza potenziale o reale delle nostre azioni, una consapevolezza che non fa necessariamente riferimento a strutture distintive della decisione quali la volontà o il controllo; soggetti che stabiliscono certi tipi di relazioni specifiche con l'ambiente che li circonda; soggetti che occupano una certa posizione diretta o indiretta rispetto agli altri e sono vulnerabili alle loro azioni e alle loro richieste. Se il *locus* della responsabilità morale convergesse pienamente con il controllo volontario e valutassimo noi stessi e gli altri solo in base a un tale assunto allora dovremmo supporre che gran parte delle nostre risposte emotive sono infondate e ingiustificate. Questa semplificazione, però, rappresenterebbe un troncamento ingiustificato della nostra esperienza etica. Una concezione della responsabilità, intesa come una concezione della validità dei nostri atteggiamenti reattivi che voglia rendere conto della psicologia morale alla base di quest'ultimi dovrà avere a cuore il problema di rendere accessibile ai soggetti stessi il loro più ampio coinvolgimento nelle azioni, nonché i contorni delle proprie valutazioni, senza oggettivarle in un punto di vista esterno e strumentale.

Una delle questioni centrali per una teoria della responsabilità che si preoccupi di giustificare l'appropriatezza di emozioni come il risentimento in quanto risposta all'ingiustizia, è quella di porsi nella prospettiva del ricco intreccio cognitivo e normativo insito nelle relazioni che un soggetto pratico stabilisce con il mondo esterno e in particolare delle sue relazioni con gli altri che formano il tessuto delle reciproche aspettative. Questo punto non va confuso con gli esiti di una teoria di derivazione *humeana*, per la quale tutte le attribuzioni di responsabilità si fonderebbero e dipenderebbero in ultima analisi dalla valutazione del carattere.<sup>12</sup>

<sup>12</sup> D. Hume, *Opere filosofiche*, vol. 1. *Trattato sulla natura umana*, Laterza, Bari 2008.

Secondo questa tesi attribuire responsabilità a un agente per un'azione significherebbe in ultima analisi attribuire meriti e demeriti alla persona che agisce, ossia esprimere un giudizio sulle sue qualità morali. Se i criteri di attribuzione della responsabilità morale coincidessero con la valutazione delle qualità del carattere, non potremmo giustificare il risentimento per un improvviso scatto di violenza da parte di un individuo normalmente pacifico, la condanna morale rivolta a un politico che consideravamo onesto e che ha ceduto alla corruzione, ecc.

Ma allora in che senso emozioni come il risentimento sono legate a delle domande "moralì"? Se la relazione che si stabilisce tra la vittima e il trasgressore non rappresenta soltanto il luogo di una valutazione diretta al danno subito e non è legata alla valutazione del carattere del trasgressore, in che direzione il risentimento esercita il pensiero morale e veicola una richiesta verso il trasgressore di presa in carico della propria responsabilità?

#### *4. Risentimento e domande morali*

Per rispondere a queste domande vorrei richiamare nuovamente la prospettiva di Strawson e in particolare alcune indicazioni sulla natura del risentimento in connessione con altri atteggiamenti reattivi. Come visto, esiste per Strawson una stretta dipendenza tra il prendere parte a relazioni personali e la disposizione o la suscettibilità a provare determinate emozioni reattive riguardo certe azioni. La caratterizzazione che ci offre Strawson di agenti responsabili è quella di un individuo capace di partecipare in una relazione interpersonale di tipo morale – vale a dire di comprendere cosa significa offendere un'altra persona, che importanza hanno certe esigenze, certe aspettative e certi atteggiamenti e di regolare il suo comportamento in accordo a tutto questo. L'attribuzione di responsabilità implica una relazione pratica tra chi valuta e chi è valutato. Un individuo responsabile è colui verso il quale è appropriato provare risentimento, ossia assumere una prospettiva di valutazione "personale" nei suoi confronti attraverso la quale si conferisce uno *status normativo* all'agente. Certamente la natura della relazione può mutare l'intensità e le sfumature delle nostre risposte, ma il risentimento è pur tuttavia motivato dalla delusione o dal soddisfacimento

di esigenze o aspettative di reciproco rispetto, valide e appropriate nella relazione tra i membri di una comunità morale. Il punto messo in evidenza è che tali atteggiamenti sono parte essenziale della nostra vita relazionale perché regolano i nostri rapporti in quanto forme di *interazione personale*.<sup>13</sup> Attraverso i nostri atteggiamenti reattivi personali ci rivolgiamo all'altro affinché accolga le nostre richieste riconoscendone l'autorità come ragioni per agire.<sup>14</sup>

A questo punto l'enfasi sulla dimensione personale degli atteggiamenti reattivi deve essere messa in prospettiva. Un elemento di complessità dell'intreccio fra atteggiamenti reattivi e responsabilità emerge infatti dalla considerazione di un caso particolare: la capacità di estendere questa suscettibilità su un piano vicario. Se mediante il risentimento si reagisce all'offesa che uno ha subito personalmente, mediante l'indignazione o la condanna morale un individuo può reagire a un'offesa che è stata subita da una parte terza – sostituendosi a quest'ultima nell'indirizzarsi al colpevole. Nel concepire l'indignazione come un corrispettivo in terza persona del risentimento è scorretto supporre che tale risposta dipenda da uno speciale attaccamento alla vittima o da un'identificazione con essa. I sentimenti reattivi possono essere provati allo stesso tempo in maniera personale e vicaria, ossia in un modo che non è del tutto determinato dalla speciale posizione che occupiamo rispetto agli altri. Strawson non esplicita quelli che sembrano due presupposti evidentemente necessari per compiere questa generalizzazione: l'uguaglianza tra le persone e l'astrazione da ogni relazione interpersonale specifica.

L'esigenza di rispetto che permea gran parte delle relazioni particolari tra individui diviene un'esigenza *morale* in seguito a una gene-

<sup>13</sup> Per un approfondimento su questa prospettiva si veda S. Darwall, *The second-person standpoint: morality, respect, and accountability*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 2006.

<sup>14</sup> Darwall caratterizza questa forma "rispetto-riconoscimento" come un atteggiamento a cui corrispondono ragioni in "seconda-persona" derivanti dal riconoscimento di un'autorità morale che gli altri esercitano su di noi, come noi su di loro. Rispettare qualcuno in questo senso significa considerare le richieste morali che questi rivolge come derivanti dal suo *status (standing)* nella comunità morale (S. Darwall, *The second-person standpoint: morality, respect and accountability*, cit.).

ralizzazione: chiunque ha il diritto di intrattenere quest'esigenza di buona volontà verso gli altri e di vederla soddisfatta; così, chiunque ha il dovere di rispettare quest'esigenza. Nella loro funzione vicaria i sentimenti reattivi esprimono una più ampia capacità di risposta dell'individuo all'ingiustizia, ma soprattutto mettono in luce il carattere generale delle aspettative morali. Tali aspettative sono "proprie" dell'individuo e "interne" a una relazione solo nel senso peculiare che sono costruite sulla base di rappresentazioni soggettive più generali dell'individuo come parte di una comunità di eguali. Le aspettative che l'individuo può legittimamente rivendicare come proprie attraverso il risentimento, sono aspettative che possono estendersi all'intera comunità di eguali. In quanto membri di una comunità morale intratteniamo relazioni con gli altri e aspettative riguardo la loro condotta che non ci toccano solo attraverso azioni direttamente dannose per noi stessi. Un'azione può qualificarsi come oggetto di risentimento o di indignazione anche quando compiuta ai danni di qualcuno che non appartiene alla sfera delle nostre relazioni strettamente personali. In questi casi siamo giustificati e normativamente tenuti a rispondere e dare voce al nostro risentimento o alla nostra indignazione. È evidente che in questi casi, tale attività non avrà primariamente lo scopo di punire direttamente il trasgressore, ma piuttosto quello di esprimere una denuncia, veicolare un messaggio, protestare, rendere pubblica la cattiva volontà di chi ha commesso l'offesa, rendere esplicito il bisogno di riparazione o di compensazione. Si tratta di attività morali preziose ed essenziali alla vita di una comunità che rinforzano l'adesione a certi *standard* e la consapevolezza stessa della loro importanza. L'enfasi sull'aspetto normativo di questi atteggiamenti sottolinea il loro essere un elemento dello stato di salute e coesione di una comunità.

A questo punto il problema che ci troviamo ad affrontare è quello di offrire una giustificazione razionale dei criteri così formulati affinché quest'ultimi possano avere il tipo di validità intersoggettiva richiesta. Questo modo di affrontare la questione, per risultare soddisfacente, deve delineare in maniera precisa cosa renda i membri di una determinata comunità vulnerabili a emozioni di questo tipo. Come ripetuto, una prospettiva che tenga conto della psicologia morale alla base dei sentimenti reattivi si riferisce a individui e relazioni concrete e pertanto non può fare astrazione del coinvolgimento in prima persona degli agen-

ti. Da questo punto di vista, è importante non soltanto spiegare in che modo gli atteggiamenti reattivi possono costituire genuini modi di interazione con gli altri, ma in che modo riconosciamo soggettivamente la forza di queste domande.

La mia proposta per rispondere all'esigenza di riconoscimento dell'autorità dei criteri formulati da parte degli agenti consiste nel focalizzare l'attenzione sull'ultima categoria di sentimenti reattivi, quelli auto-diretti, e in particolare sulla vergogna. Si tratta di un'emozione attraverso la quale valutiamo certi aspetti della nostra condotta e delle nostre azioni. Nella sua veste reattiva, la vergogna è una risposta a fallimenti che, almeno in linea di principio, possono danneggiare o compromettere il nostro *status* rispetto ad altri individui. Attitudini, azioni o tratti caratteriali che rivelano una particolare mancanza nel modo in cui ci relazioniamo ad altri sono oggetto della vergogna reattiva. Una condotta violenta, un gesto di forte egoismo, ecc. sono occasioni che espongono alla critica o al giudizio dell'altro rendendo l'individuo particolarmente vulnerabile a questa emozione. La sensibilità a questo tipo di sentimento ha come *target* il nostro *status* in quanto *partecipanti* di relazioni; siamo esposti, infatti, alla critica per "ciò che siamo" come amici, figli, individui appartenenti a una certa comunità, o coinvolti in certe relazioni con gli altri. Attraverso questa prospettiva di partecipazione impariamo ad attribuire autorità alle domande dell'altro in quanto ci aspettiamo da noi stessi quello che ci aspettiamo dagli altri per noi. Tuttavia, come è stato sottolineato efficacemente da Bernard Williams, la vergogna è prima di tutto un'emozione riflessiva, legata all'interiorizzazione di certe domande e aspettative sociali. Essa fornisce un terreno di confronto per l'io con un "altro interiorizzato" che gioca un ruolo attivo nel processo mentale di autovalutazione. Dalla prospettiva "partecipante" possiamo emanciparci poiché la vergogna può essere provata anche senza una diretta esposizione dell'individuo allo sguardo dell'altro o può presentarsi come sentimento vicario. In questi casi l'individuo reagisce a una situazione o un evento che può rappresentare un fallimento per qualcun'altro o per la comunità di appartenenza. Questo suggerisce che la vergogna non è data soltanto dall'occupare una certa posizione rispetto agli altri, ma anche dall'aver una certa concezione di come sé stessi e gli altri dovrebbero essere trattati. La sensibilità a questo tipo di sentimento ha come *target* il nostro *status* in quanto *agenti morali*.

### 5. Gli atteggiamenti auto-diretti

Strawson qualifica la vergogna come un atteggiamento reattivo, ossia un sentimento che tocca in prima persona agenti che abitano contesti sociali regolati da norme e aspettative reciproche. Tuttavia la prospettiva offerta da Strawson, poggiando su una visione prevalentemente non-cognitivista delle emozioni, lascia irrisolte varie problematiche connesse alla natura degli atteggiamenti reattivi in relazione alla problematica che abbiamo sviluppato. Poiché tali atteggiamenti costituiscono veri e propri modi di veicolare domande morali e aspettative – ossia principi che fungono da *standard* nella valutazione delle azioni – è importante che i sentimenti reattivi abbiano autorità sugli agenti. Spostando l'accento sui sentimenti reattivi auto-diretti come la vergogna intendo richiamare l'attenzione su particolari fallimenti morali che hanno a che fare con la nostra identità di agenti. È a partire dalle aspettative che abbiamo verso noi stessi – come agenti dotati di rispetto per sé stessi – che è possibile inquadrare la questione delle nostre aspettative e richieste intersoggettive, fino a inglobare categorie concettuali dense come quella di giustizia.

Che tipo di fallimenti sono quelli in grado di generare una risposta come la vergogna? Si tratta di azioni, attitudini o tratti caratteriali che ricoprono una zona grigia nella valutazione morale. Tali eventi non ricadono necessariamente sotto la descrizione della trasgressione a danno di altri, non sono legati alla violazione di un obbligo o di un dovere, e tuttavia si tratta di occasioni in cui il risentimento può risultare appropriato. Da un lato questi fallimenti non costituiscono un vero e proprio danno o un'offesa nei confronti delle altre persone; dall'altro si tratta di mancanze che non siamo disposti ad accettare moralmente. Nel caratterizzare un certo tipo particolare di "*aidos*", l'emozione propria di alcuni caratteri tragici, in particolare del personaggio di Aiace nella tragedia di Sofocle, Williams si concentra su un certo tipo di "vulnerabilità" o "esposizione" allo sguardo altrui che assume alla base del complesso meccanismo di autovalutazione che l'agente esperisce attraverso il sentimento della vergogna.<sup>15</sup> Williams è interessato a difendere la rilevanza etica della vergogna dalle accuse di essere un'emozione

<sup>15</sup> B. Williams, *Vergogna e necessità*, cit., capitoli 3 e 4.

espressiva di una certa preoccupazione per l'apparenza e il fallimento pubblico, innescata dal riconoscimento del disprezzo e della derisione di cui diventiamo "oggetto" da parte degli altri. Queste caratteristiche sono considerate tipiche di un codice dell'onore come quello omerico, in cui il ruolo degli altri è inteso principalmente in termini competitivi. Questa ricostruzione secondo Williams è chiaramente scorretta e distorce in maniera significativa la dinamica relazionale alla base dei sentimenti reattivi. Scrive Williams: «in Omero, la reazione verso qualcuno che ha fatto qualcosa che la vergogna gli avrebbe dovuto impedire di fare è *nemesis*, una reazione che può, secondo il contesto, variare dallo *shock*, al disprezzo, all'astio fino alla rabbia e indignazione».<sup>16</sup>

La vergogna è un particolare modo di reagire al risentimento e all'indignazione dell'altro, che non prevede necessariamente la minaccia della sua ostilità, come nella colpa. Questo altro, che può essere anche solo una figura interiorizzata, non è la vittima che si rivolge con rabbia accusatoria, né il rappresentante di un gruppo identificato indipendentemente dal nostro orizzonte di sollecitudine: è un altro le cui reazioni l'agente può rispettare. La vergogna è un'emozione attraverso la quale si discerne la presenza dell'altro e la sua autorità a indirizzare domande morali. L'opinione altrui è rilevante nella misura in cui attribuiamo all'altro un'autorità che proviene dal rispetto per la richiesta che questi rivolge a noi stessi di un'interazione moralmente accettabile. Allo stesso tempo, la vergogna che prova un agente maturo è legata a *standard* valutativi soggettivi, dal momento che è l'individuo stesso a scegliere "l'altro" il cui sguardo valutativo merita il suo rispetto. Così, mentre è vero che la vergogna è sempre la vergogna negli occhi di "altri sociali reali" che interagiscono con l'agente e rispondono ai suoi fallimenti, la vulnerabilità alla vergogna non comporta l'abdicazione di una valutazione autonoma. Vediamo chiaramente a questo punto la ricorsività del fenomeno reattivo: la relazione personale che viene stabilita dal soggetto con il suo ambiente relazionale, è rilevante non solo nella misura in cui gli altri incarnano un "altro concreto", ma in virtù delle domande e aspettative che vengono fatte proprie dall'individuo e interiorizzate come *standard* regolativi che si indirizzano al nostro *status* di

<sup>16</sup> Ivi, p. 97.



agenti. Traendo le opportune considerazioni, non sarebbe fuori luogo affermare che, tanto nell'antichità quanto nella modernità, non è nello sguardo degli altri che noi sentiamo oggettivarsi i comportamenti deplorevoli che ci muovono a vergogna, quanto piuttosto nei criteri che adottiamo per identificarci e riconoscerci.

Essere esposti alla critica di qualcuno non è una condizione necessaria per la vergogna poiché l'altro generalizzato rappresenta uno *standard* di condotta attraverso cui valutiamo un atteggiamento come passibile di critica. Sono *standard* resi generali, ma che conservano il carattere di concretezza perché sono generalizzati a partire da relazioni concrete. Questa emozione ha autorità sull'agente il quale riconosce genuinamente la minaccia che le sue stesse azioni costituiscono per l'integrità del suo *status*. La valutazione ha per oggetto il proprio sé, si rivolge a tale "deterioramento", ed è riconosciuta come autorevole alla luce delle aspettative che l'agente rivolge a sé stesso. Attraverso questo processo cognitivo e pratico allo stesso tempo l'agente ha una rappresentazione di sé stesso come agente dotato di un sé responsabile. Allo stesso tempo egli può comprendere il risentimento altrui come una forma di interazione e trovare le risorse per confrontarsi con la vittima e rispondere alle esigenze di compensazione e di revisione della propria condotta.

Questa visione cattura a mio avviso una preziosa indicazione riguardando il legame fra i vari sentimenti reattivi e ci consente di comprendere gli aspetti normativi di questa proposta. L'esigenza di rispetto che permea le relazioni e che giustifica l'adozione di atteggiamenti reattivi quale il risentimento e l'indignazione, poggia su una concezione del rispetto per sé stessi, che è oggetto della vergogna. Alla luce di tale attitudine siamo consapevoli del fatto che siamo intitolati a chiedere certe cose e a risentirci quando certe aspettative sono violate. Allo stesso modo riconosciamo la validità delle richieste altrui, in quanto attribuiamo loro il nostro medesimo *status*. Queste reciproche aspettative sono radicate in qualcosa che ha *importanza* per l'agente e il tipo di vita che intende condurre. Solo la vergogna può illuminare questa dimensione agentiva e relazionale insieme, secondo Williams: «perché incorpora concezioni relative alla natura di un individuo e dei rapporti che intrattiene con gli altri».<sup>17</sup>

<sup>17</sup> Ivi, pp. 110-111.

## 6. Conclusioni

Le aspettative che permeano emozioni come il risentimento sono parte del vocabolario relazionale dell'importanza che ha le sue basi nella nostra sensibilità alle risposte dell'altro. Tali aspettative strutturano i nostri rapporti personali e sociali e regolano in maniera normativa le nostre vite, definendo tra le altre cose, il senso di ciò che conta come ingiustizia. Tuttavia non avrebbe senso circoscrivere questa esigenza al solo ambito personale. È all'interno della comunità come visto, che questi legami vengono rinforzati ed è la comunità stessa il luogo dell'esercizio delle nostre aspettative reciproche. Veicolando tali richieste, gli atteggiamenti reattivi sono qualificabili come veri e propri modi di interazione attraverso i quali il nostro punto di vista può variare: possiamo trovarci nella condizione di vittime, di trasgressori, di semplici osservatori. Tali punti di vista sono tenuti insieme da una medesima esigenza di protezione, rispetto e integrità per il nostro *status* di agenti morali. Il risentimento per un senso di oltraggio è un'emozione morale. Come ho sostenuto esso sottende una certa visione dell'ingiustizia che non è legata alle credenze degli individui circa la colpevolezza del trasgressore, quanto alla possibilità di stabilire determinate aspettative e modi di relazione con l'altro. Questa possibilità è legata all'ipotesi di riconoscersi come soggetti agenti, capaci di provare rispetto per noi stessi e per gli altri, ossia di concepirci come autori di domande la cui validità è data dall'accettazione intersoggettiva di quest'ultime. Queste considerazioni mostrano inoltre, che le nostre risposte all'ingiustizia sono differenti dalla rottura di un qualche vincolo di reciprocità, imparzialità o impersonalità che il valutante tende a esperire in quanto partecipante di una pratica. Se in questi casi infatti il corollario pratico delle emozioni morali consiste nell'*esclusione* o allontanamento del trasgressore dalla comunità, la prospettiva che ho difeso dischiude una varietà di opzioni pratiche. In particolare, sviluppando tale prospettiva è possibile abbracciare l'ottica delle complesse dinamiche riparative di cui questi sentimenti sono promotori, essenziali alla vita e all'integrità della comunità nonché degli individui che la abitano.

*Riassunto* In questo articolo analizzo il ruolo del risentimento nella vita etica. Nella sua veste reattiva, il risentimento è la risposta che si prova in quanto vittime di un danno o di un'ingiustizia. Nell'esplorare la varietà delle circostanze in cui si prova tale emozione, il mio obiettivo è quello di identificare una concezione del risentimento come risposta attraverso la quale valutiamo il fallimento degli altri nell'attenersi a degli *standard* morali. Per difendere questo punto, sosterrò che la valutazione morale è connessa in un senso rilevante a domande normative che indirizziamo gli uni verso gli altri e analizzerò la relazione tra il risentimento e gli altri atteggiamenti reattivi, in particolare la vergogna. Questa ipotesi è sviluppata a partire da una prospettiva metodologica che rivendica il ruolo della psicologia morale nell'analisi filosofica e che trova in autori come Peter Strawson e Bernard Williams, una delle sue formulazioni più originali.

*Parole chiave* risentimento, atteggiamenti reattivi, psicologia morale, interazione morale, ingiustizia, vergogna.

*Vanessa De Luca* È dottoranda all'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne e all'Università Vita-Salute San Raffaele di Milano. Nel 2016 è stata Alliance Visiting Fellow presso la Columbia University di New York.



# Ri/sentimenti di rete. Osservazioni

*Ubaldo Fadini*

*English title* Web Re/sent[i]ment. Some observations

*Abstract* This contribution aims to propose an idea of resentment at the level of the expression/manifestation of sentiments, affects, etc., which materializes today in the anthropological space of the web. Rather than referring to the interpretative line of resentment as something constitutively negative (Nietzsche), the author refers to another idea of resentment (Améry), able to keep together memory 'and' intelligence, evaluating thus its possible use in a perspective of political-critical reading of our present, increasingly digitalized.

*Keywords* resentment, web, information technology, morality, subject/user.

Già qualche anno fa una studiosa attenta come Maria Ranieri osservava come le tecnologie della comunicazione e dell'informazione avessero subito una notevole accelerazione, diventando parte integrante (per non dire essenziale) della vita quotidiana.<sup>1</sup> Con un occhio di particolare riguardo alle pratiche/articolazioni del sistema dell'istruzione, si sottolineava il valore di una indagine in grado di cogliere i pregi e i difetti del mondo digitale, per esempio nei confronti delle modalità della produzione culturale, in senso ampio, oppure rispetto alle dinamiche più stringenti di socializzazione delle identità (come nel caso dei *social network*). È su quest'ultimo elemento che vorrei portare l'attenzione, facendo mie le puntuali annotazioni critiche del collettivo di Ippolita,

<sup>1</sup> Cfr. M. Ranieri, *Le insidie dell'ovvio. Tecnologie educative e critica della retorica tecnocentrica*, ETS, Pisa 2011.

formulate nel recente testo sulle *Anime elettriche, Riti e miti social*. Ma ancor prima mi pare opportuno evidenziare come il rapporto sempre più stretto tra le tecnologie digitali e la nostra sensibilità/intelligenza (particolarmente rilevabile nell'ambito dell'educazione), tra presenza e virtualità, possa stimolare a un sovrappiù di riflessione e ad assumere atteggiamenti e stili di analisi maggiormente avvertiti rispetto alla complessità delle questioni da affrontare. È in quest'ottica che mi piace spesso richiamare la "lezione" della storia, come si usa dire, di ciò che permette di ridimensionare l'effetto di fascinazione di ciò che viene considerato "nuovo", riportando così alla luce la problematica del rapporto tra l'introduzione delle nuove tecnologie e gli ambiti storico-materiali di collocazione, con le loro "grammatiche", con ciò che decide in gran parte la buona o cattiva ricezione. La stessa pratica formativa, se si pretende incisiva, non può che tenere assieme, tra l'altro, quello che si manifesta oggi come fruttuoso e assai rilevante con il lavoro "storico" sulle ragioni della funzionalità di determinate tecnologie e l'analisi sui modi di costituzione degli spazi di loro articolazione. E qui si può anche ricordare il suggerimento divertito di alcuni intellettuali tedeschi, negli anni '20 del secolo scorso, sulla scorta delle impressioni/immagini ricavate dai loro viaggi in Italia, in modo particolare a Napoli e dintorni: che l'essenza della tecnica si rivela al meglio quando gli oggetti tecnici si rompono, non funzionano più (stimolando allora un salto ulteriore, in avanti, di creatività, di fantasia). Scrive Alfred Sohn-Rethel a proposito dell'inventiva del napoletano:

Se qualcuno gli dicesse che non è così in realtà che ci si serve di un motore o di un'apparecchiatura tecnica in generale, lo guarderebbe sbalordito e si opporrebbe addirittura in modo energico: perché l'essenza della tecnica consiste per lui proprio nel far funzionare quel che è rotto. E nel maneggiare macchinari difettosi, è senza dubbio un maestro, ben al di là di ogni tecnica. Nell'abilità e nella prontezza di spirito con cui, di fronte a un pericolo, ricava con irrisoria facilità la soluzione vincente proprio da ciò che non funziona, ha per certi versi qualcosa in comune con l'americano. Ma dalla sua ha la suprema ricchezza inventiva dei bambini, e come i bambini è sempre fortunato, e come accade ai bambini, la fortuna gli arride volentieri. (...) Un esempio ulteriore può offrirlo il motore che, liberato dalle catene di una motocicletta sfasciata, funge, ruotando attorno al suo eccentrico asse, da montapanna in una *latteria*. È nelle

maniere più inattese che la tecnica moderna presta involontario ed eccellente aiuto a questo diciassettesimo secolo, fornito di telefoni e di tram, che continua nella sua esistenza stravagante, rimanendo sempre, seppure sullo sfondo, al servizio della libertà di questa vita. I meccanismi non possono qui rappresentare quell'elemento di continuità civilizzatrice per cui sono stati predisposti. Napoli volta loro le spalle.<sup>2</sup>

Sono in effetti ormai lontani i tempi della celebrazione senza riserve dell'intelligenza "collettiva" e dell'intelligenza "connettiva", nei quali si puntava a un rinnovamento del legame sociale sulla base di un protagonismo coinvolgente del cosiddetto "sapere generale" e di quella presa forte delle tecnologie informatiche che pareva favorire propositi ingegneristici di riaffermazione di dinamiche di "mutua partecipazione" o di miglior calcolo e distribuzione possibile dei rischi e dei pericoli provocati dall'avvento della "società della conoscenza". Anche negli anni '90 del secolo scorso, di fatto contraddistinti da un ottimismo senza riserve nei confronti della gestione più efficace della produzione di conoscenze e dell'acquisizione di competenze e abilità, si avvertiva comunque la difficoltà di pensare a uno sviluppo della rete come piano specifico di supporto a una organizzazione sociale effettivamente "aperta" e in grado di stimolare al meglio la crescita di comunità di apprendimento e conoscenza, sotto una veste contraddistinta da una fertile ibridazione presenza-virtualità. Se si prende poi in considerazione un vecchio termine "ombrello", in realtà più recente e vicino a noi, come "Web 2.0", si può facilmente ricordare come si ritenesse ovvia una sua considerazione quale infrastruttura tecnologicamente abilitante nel senso di una ottimizzazione della dimensione collaborativa/cooperante e del complesso di interrelazioni, anche di supporti multimediali, tra gli utenti. Di più: si sottolineava la spinta a una sorta di individualizzazione sociale di questi ultimi, spinta fornita dalle tecnologie digitali, contraddistinta da una revisione profonda dei costrutti identitari "dati", capace infine di sostanziare una vera e propria "cultura del prosumerismo", comprensiva di individui presentati appunto *insieme* come pro-

<sup>2</sup> A. Sohn-Rethel, *L'ideale del Kaputt. Sulla tecnica napoletana*, in AA.VV., *Napoli*, a cura di E. Donaggio, L'ancora del Mediterraneo, Napoli 2000, pp. 46 e 48.

duttori e utilizzatori. In breve, si sosteneva allora che le nuove infrastrutture fossero in grado di fornire all'utente la possibilità di ristabilire un "link" con il mondo, che lo restituisse non più come un semplice spettatore, bensì come partecipante a pieno titolo e in effetti la rete veniva indicata quale spazio di espressione di un individualismo finalmente all'altezza dei tempi perché rinvigorito dalla consapevolezza del carattere composito, relazionato, dei processi di formazione dell'identità. A proposito di formazione: non poteva non esserci, a quel punto, una riflessione sulla rete come fattore decisivo di sostegno per ripensare le stesse comunità di pratica, in particolare per la proposta chiara di modi di organizzazione collaborativa e di integrazione di presenza e virtualità, di tipologie soddisfacenti di apprendimento da riferire, sempre insieme, alle stesse comunità pratiche e alle comunità virtuali (pratiche di rete), al fine della maggiore articolazione fluida (o "liquida") di una società basata sulla conoscenza e che vede in quest'ultima ciò che dà concretamente "valore" all'esistenza intera dei singoli.

Oggi tutto questo non è più così articolabile, le promesse non si sono realizzate e allora gli effetti, spesso accompagnati da frustrazione e risentimento, di relazione con la rete sono tornati a oscillare tra gli estremi delle posizioni "apocalittiche" e di quelle placidamente "integrate". Ecco, proprio di risentimento a volte si tratta e allora mi sembra opportuno non affrontarlo soltanto lungo la linea sviluppata a partire da Nietzsche, vale a dire come sentimento di rancore, tipico degli "schiavi", ma su un piano che lo individua come vero e proprio "ri-sentire", nel senso proposto parecchi anni fa da Jean Améry,<sup>3</sup> in grado di afferrare il tempo rovesciandolo, di cogliere cioè le contraddizioni della nostra realtà – nel nostro "caso": il mondo del *Web* – senza attribuire appunto al tempo il compito della rimarginazione quasi di ordine "naturale" delle sue ferite, delle sue lacerazioni. Vale qui senz'altro il rinvio al "risentimento come morale" ma in una direzione di sua qualificazione che si vuole radicalmente etico-politica. È su tale strada che si incontra l'indagine articolata dagli informatici "critici" del collettivo di Ippolita, attenti a non cadere nella trappola della

<sup>3</sup> J. Améry, *Intellettuale a Auschwitz* (1962), trad. it. Bollati Boringhieri, Torino 1987/2008.



prescrizione di quel reato di saccheggio e rapina prolungata – nel tempo... – fatto passare come scontata dinamica di un presente sempre uguale, destinato a ripetere all’infinito le proprie pseudo-movenze e logiche di “sviluppo”. E quali sono gli elementi-chiave della sollecitazione critica espressa dal lavoro complessivo di Ippolita, che trovano poi particolare risonanza nell’ultimo studio pubblicato, quello già richiamato e che vorrei appunto riprendere e commentare? Il primo che balza agli occhi è l’idea che sia compito di coloro che propugnano una “informatica libera”, una vera e propria “autonomia digitale” da coltivare con spirito “conviviale” (per richiamare, non tanto alla lontana, la lezione magistrale di Ivan Illich, una delle figure di riferimento più importanti del pensiero libertario contemporaneo), concretizzare una sorta di “giro nella sala-macchine” di *Internet* e del *Web*, sospinti da “un amore pieno di consapevolezza”, che va appunto al di là dell’apocalittico e dell’integrato, traducibile anche nei tentativi di delineare rapporti di vera amicizia “con le macchine”, così come con i gradi dell’organico non umano e “gli altri *non viventi* che abitano il mondo”. In quest’ottica l’analisi investe i complessi tecnologici che sempre più cambiano il nostro modo di vivere. Si tratta effettivamente, al di là proprio del giro già compiuto in sala-macchine e tenendo comunque ben presente che cosa vi si è scorto, di calarsi dentro l’esistenza del soggetto sotto veste di “utente”, “nelle viscere delle emozioni esposte”, laddove si riconfigurano i confini individuali e collettivi e si riassetta in determinate maniere e forme la “nostra” *unità somato-psichica*. I grandi oggetti tecnologici presi quindi di mira, rispetto alla loro capacità di fare presa sulle nostre “viscere”, sono proprio le piattaforme *social* di massa, vale a dire “l’informatica commerciale implementata per un suo uso diffuso in tutti gli strati sociali”, quelle che hanno vigorosamente “*preso in custodia* la nostra identità”:

Quando ci autenticiamo sulle piattaforme e accediamo ai nostri *profili* con un nome e una password stiamo, di fatto, accedendo a noi stessi. Tradizionalmente rivolgersi a sé significa volgere lo sguardo all’interno, verso il *secretum* del proprio essere. Oggi invece accediamo a una parte *autenticata* (in che misura *autentica*? Forse più di quanto immaginiamo...) di noi stessi tramite un contatto che raramente abbiamo letto e compreso, con cui cediamo ogni diritto a società private.

E ancora, chiarendo il senso del percorso di indagine sostanzialmente critica e dunque etico-politica:

Come vedremo, l'ideale di *utente trasparente alle macchine* implica l'azione diretta degli apparati tecnologici sulle emozioni, gli immaginari, i rituali inconsci e il sistema neuro-cognitivo. Ecco perché i due temi sottesi a questo testo sono la *ricerca della verità* e la *cura di sé*. Ovvero i motivi e i sistemi con cui i dispositivi commerciali pretendono di indicarci la via per conoscere la verità su noi stessi.<sup>4</sup>

È soprattutto il complesso delle piattaforme *social* di massa, in quanto articolazione concreta dell'informatica commerciale, a svolgere una azione incisiva nel momento in cui investe quel patrimonio d'intimità che l'utente, il soggetto pubblicizzato, si ritrova normalizzato e mediato in rete. Si può anche dire di più, a tale proposito: le piattaforme *social*, si pensi esemplificativamente a *Facebook*, mostrano un vero e proprio *ethos* tecnologico che si qualifica come valore di trasparenza radicale, rivolto a farla finita una volta per tutte con le ovvie opacità/oscurità della *privacy* e dell'intimità. Tutto deve essere esposto all'interno di una società che si definisce come "società della trasparenza",<sup>5</sup> come una sorta di realtà concentrata sul compito essenziale da svolgere e che in nient'altro consiste se non nella generazione dell'oscenità, di un più senza scopo, oltre lo scopo intenzionato: anzi, uno scopo, in tutto questo, si dà ed è appunto l'assenza di scopi riferiti ai bisogni e ai desideri dei soggetti in carne e ossa. Sono oscene, come sostiene Byung-Chul Han, l'iper-produzione, l'iper-creatività, l'iper-comunicazione; in definitiva, a livello sociale, è il prefisso iper- a raffigurare quell'"oscenità automatizzata" propria di un mondo contraddistinto da una "turgida positività trasparente". Certo, quando si parla di oscenità, si parla di merci, di un processo di mercificazione che non trova limiti. Un supporto teorico a questo discorso lo si può rinvenire in alcune pagine di Jean-Paul Sartre, così come vengono riformulate da Ippolita:

<sup>4</sup> Ippolita, *Anime elettriche. Riti e miti social*, Jaca Book, Milano 2016, p. 8.

<sup>5</sup> Byung-Chul Han, *Società della trasparenza*, Nottetempo, Roma 2014.

Le cose non sono oscene nella loro nudità, perché la nudità non è oscena. L'oscenità deriva dalla coscienza riflessiva quando considera la materia strappata al contesto che ne costruisce il senso. Sartre specifica in *L'Essere e il Nulla* che la nudità del corpo danzante è grazia, cui si oppone l'oscenità che emerge quando il corpo, ridotto a cosa esposta, privo di intenzionalità. In *La nausea* il corpo personale in quanto materia vivente provoca nausea perché l'organico si rivela nella decomposizione e nell'ammuffire. La coscienza di sé, dell'esistenza individuale in quanto corpo materiale in mezzo ad altre cose, è consapevolezza della propria nauseante oscenità senza senso.<sup>6</sup>

Si perde la "grazia", il sentire appropriato di sé, nel momento in cui ci si perde, ci si aliena, con relativa inconsapevolezza nei riguardi dell'effettiva posta in gioco nel rapporto con le piattaforme *social*, che comprende il "dentro", l'"*inner space*" di James G. Ballard,<sup>7</sup> quello spazio interno così ricco di incognite e di stimoli di esplorazione. In altri testi, Ippolita ha già chiarito la logica di fondo che anima i nuovi media sociali:

[essi] si inseriscono in fenomeni culturali di lunga durata: sono esperimenti di ingegneria sociale, piattaforme commerciali che vengono informate dal pensiero unico oggi diffuso, un pensiero che viene riconosciuto come creativo e costruttivo solo se può essere messo a profitto. Mancano riflessioni sulle conseguenze a medio e lungo termine di questa impostazione perché non c'è alcun interesse a immaginare le ricadute intrapsichiche o sociali di queste pratiche. Contano il numero di utenti, le interazioni, le frequenze di utilizzo, il tempo speso, le statistiche, i punti accumulati: in sintesi, il mercato dei Big Data e i suoi investitori. Le riflessioni sono quasi tutte interne alla ristretta cerchia degli attori principali, quei padroni digitali per i quali apparentemente sembra contare solo la crescita: economica, o semplicemente di espansione illimitata della loro sfera d'influenza. Egemonia a ogni livello.<sup>8</sup>

<sup>6</sup> Ippolita, *Anime elettriche*, cit., pp. 18-19.

<sup>7</sup> Cfr. il saggio "Which way to inner space" che l'autore pubblicò nel 1962 in «New Worlds».

<sup>8</sup> Ippolita, *Anime elettriche*, cit., p. 113.

È a partire da questo quadro di analisi, rivolto a sottolineare sviluppi del capitalismo che concorrono oggi alla messa a valore a scopo di profitto della sfera del vivente (umano e non umano) e del non vivente, che si coglie il perché di macchine, i cosiddetti *social*, che hanno appunto il compito di formare soggetti/utenti impegnati a spendere la propria esistenza in un rapporto sempre più serrato con qualche “schermo” (dal *tablet* allo *smartphone*), in ciò su cui prendono forma procedure che sono fondamentalmente di sostegno e di conforto, anche a livello emotivo (in senso “pornografico”), e che appaiono oltretutto cariche di rimandi ad antiche tradizioni di coltivazione e gestione delle identità individuali e collettive. Si potrebbe dunque pensare alla creazione di determinate tecnologie come capaci di produrre – rispetto alle nostre vite – degli automatismi irriflessi di carattere performativo, perfetti per la costituzione di un soggetto di (iper-)prestazione: e sempre più “stanco”... in quanto la nostra è anche una “società della stanchezza”.<sup>9</sup>

La “fenomenologia” di tutto questo, delineata da Ippolita, è precisa, netta, anche laddove fornisce spunti di indagine supportati da rinvii di natura saggistico/letteraria, come per esempio nel caso della puntuale utilizzazione della singolare “antropologia”, in riferimento alla “massa” e/o al “potere”, disegnata da Elias Canetti nel suo capolavoro pubblicato nel 1960 intitolato appunto *Massa e potere*.<sup>10</sup> Particolarmente interessante è la complicazione tematica che si concretizza nella raffigurazione del rapporto tra il corpo organico (del soggetto/utente) e quello propriamente tecnologico, di fatto inorganico..., in grado, quest’ultimo, di fornire – sul piano *social* – un *alter ego* digitale, di spettacolare importanza perché è proprio attraverso la sua presenza virtuale che l’utente accede “veramente” a sé stesso. È infatti rispetto a questo nodo che si avanza una lettura convincente di un altro “corpo”, decisivo per la distensione della relazione tra i nostri corpi analogici e quelli tecnologici: il “corpo” in questione è quello delle *Corporation*, delle corporazioni, dei “corpi corporativi” (per esempio, Google). Sono proprio queste “megamacchine corporative” a mediare l’interazione tra gli altri due ti-

<sup>9</sup> Byung-Chul Han, *Società della stanchezza*, Nottetempo, Roma 2012.

<sup>10</sup> E. Canetti, *Massa e potere* (1960), Adelphi, Milano 2015.

pi di corpi e a inglobarli, mediante la mossa vincente della privatizzazione, cioè a incorporarli:

I palloni aerostatici di proprietà di Facebook per portare connettività in aree remote sono un esempio di incorporazione dei corpi digitali; la necessità da parte degli utenti di acconsentire a *Termini di Servizio* che di fatto li rendono succubi delle piattaforme corporative è un esempio di incorporazione dei corpi analogici organici. L'instaurarsi di procedure standard che plasmano le relazioni fra i vari tipi di corpi è però l'aspetto più straordinario delle *megamacchine corporative*. Risucchiano nel loro vortice abitudini antiche, le rimodellano e ce le restituiscono. Così adesso prima di incontrare qualcuno di sconosciuto, andiamo a googlare il suo nome. Le autorità scandagliano i profili social per scoprire chi sono davvero i loro cittadini. I datori di lavoro cercano la verità sui dipendenti interrogando i corpi corporativi prima di assumerli, così come fanno le assicurazioni prima di stipulare le polizze. I *corpi corporativi* sono i garanti della verità dei nostri corpi analogici, e noi nutriamo la loro ipertrofia utilizzando i corpi digitali.<sup>11</sup>

Insomma, si ha che fare oggi con tecnologie sempre più sofisticate di monitoraggio al fine di profilare gli utenti; ci facciamo dunque progressivamente “cose esposte”, ci prestiamo a ciò – prestiamo noi stessi, la nostra intimità: che diventa così una oscenità interiore, data in pasto al *corpus* tecnologico sotto veste di “dato” reso pubblico e “socializzato” perché finalmente fuori-uscito e attentamente misurato; quantificato cioè in modo tale che come corpo organico risulti perfettamente “trasparente” e si faccia così chiarezza, per via “corporativa”, su ciò che “autenticamente” siamo e su quale possa essere il nostro destino apprezzabile, da “prezzare” in ogni modo:

(...) ecco l'orizzonte escatologico, a pieno titolo ricerca di trascendenza, di quell'iper-oltre misurabile eppure sempre sfuggente. A differenza di quanto sostiene Han, la società della trasparenza anela alla trascendenza, anzi, i corpi

<sup>11</sup> Ippolita, *Anime elettriche*, cit., pp. 25-26.

organici si educano ad accedere a uno spazio che li trascende e che non sanno gestire, i social media di massa, osceno iperurano.<sup>12</sup>

Molto ci sarebbe poi da dire su ciò a cui sono riferibili le tecnologie di monitoraggio, le pratiche atte a profilare l'utente, e le analisi di Ippolita arricchiscono il quadro di comprensione di tale realtà, individuando i fattori in gioco e ribadendo anche quel tratto di "servitù volontaria" che caratterizza il dinamismo comunque indotto dell'utente, con quel suo vivere digitale che trascorre di stato emotivo in "altro" stato emotivo, espresso da facce che ben mascherano, da scritture contratte e da velocità di interazione/condivisione (apparente). Foucault e Canetti danno qui una mano a interpretare il costituirsi di uno "spazio panottico" (lo spazio proprio d'azione dei *media* digitali commerciali), del tutto trasparente, al cui interno vale la regola della esibizione in pubblico senza remore o incertezze. Il sistema regolativo che presiede a tutto ciò, nella vita connessa, è praticamente inattaccabile, a differenza di ciò che può accadere nella vita analogica, disconnessa. Inoltre, quest'ultima si rivela oltretutto come inesorabilmente lenta e povera, rispetto alla prima, che si mostra nella sua spettacolarità, nel suo carattere specificamente fantasmagorico. Altri elementi emergono poi in questa dimensione di "oscurità autonomizzata", tali da consentire una rappresentazione della nostra società come "società della confessione", visto la qualifica propriamente "confessionale" delle piattaforme *social*, in grado di intensificare a piacimento il desiderio di partecipare sulla base di una sorta di "condizionamento operativo" che massimizza il valore espositivo dell'utente: si pensi soltanto al protagonismo delle macchine, capaci appunto di indirizzarci, di "darci dei consigli diretti" (su amici, conoscenze, interessi, merci...). Scrive Ippolita:

Dal punto di vista dell'apparato infatti l'interazione attraverso l'interfaccia web è solo un'astrazione che aiuta l'umano. Si tratta della punta di un *iceberg*, il palcoscenico, la parte più piccola di un sistema stratificato che si trova dietro i nostri schermi e che noi non vediamo. Quest'ultimo è invece il retroscena, il dietro le quinte: sono gli strumenti utilizzati sia per l'amministrazione che per

<sup>12</sup> Ivi, pp. 30.

l'analisi dei dati. Le interfacce grafiche sono progettate per guidare gli utenti in precisi schemi di interazione, in maniera che diventino leggibili dalle macchine. La massimizzazione del profitto, estrapolare più dati possibili, è garantita dalla riduzione dei nostri comportamenti a una serie di protocolli. Taggare foto, geolocalizzare, assegnare preferenze tramite condivisioni sono modi per organizzare le informazioni attraverso una logica comprensibile all'utente, ma contemporaneamente forniscono una logica anche all'apparato.

E ancora:

Questi dati finiscono in grandi banche dati da cui vengono ripescati attraverso algoritmi. A seconda di ciò che si vuole dedurre dai dati si opera una prima grande selezione. Entrano poi in azione gli algoritmi di raggruppamento e ordinamento che, attraverso determinati criteri classificano i dati. Infine c'è l'analisi vera e propria che, partendo dalla statistica elementare, assume un carattere sempre più complesso e dettagliato. Questa ermeneutica costituisce il vero fulcro del lavoro digitale. La macchina ci conosce, nel senso che è in grado di interpretare e tradurre, come se fossimo le pagine di un libro.<sup>13</sup>

Inoltre sono appunto i temi canettiani della maschera (si potrebbe dire, rinviano ad alcune pagine di Alessandro Pizzorno, del "magazzino di maschere" che vengono indossate "per gli altri", per "essere per loro" ma non solo...),<sup>14</sup> della metamorfosi, dell'antimutamento, cioè del movimento specifico del potere, dei poteri, che intervengono accanitamente su qualsiasi fremito di vita, in termini quindi ossessivo-paranoici, a dare corpo a una analisi dei dispositivi di cattura delle singolarità: certamente, può valere qui il rimando all'idea arendtiana del potere come azione su altra azione, per riaffermarne la dinamicità di fondo, ma quello che colpisce della riflessione di Ippolita è la ripresa della osservazione di Giorgio Agamben<sup>15</sup> sul fatto che l'essere "speciale" di qualcuno coincide con il suo essere visibile, nel senso che una persona speciale non è indicativa di qualcosa di straordinario ma risulta invece come quella "più aderente" alla propria specie, non distinguendosi

<sup>13</sup> Ivi, pp. 52-53.

<sup>14</sup> A. Pizzorno, *Sulla maschera*, Il Mulino, Bologna 2008.

<sup>15</sup> G. Agamben, *Profanazioni*, Nottetempo, Roma 2012.

marcatamente da questa. È in quest'ottica che le piattaforme commerciali hanno il compito precipuo di catturare la specificità, attraverso tre meccanismi che sono quello dell'*ambiente*, cioè della strutturazione dell'interfaccia e di ciò che lo correda a livello procedurale; quello del *dispositivo normante*, che regola in senso tecnico e anche etico le modalità del trasparire, del mostrarsi e del trasformarsi; quello della *modellizzazione* dei soggetti e dei rapporti in linguaggi che siano elaborabili matematicamente: tutto ciò che è reso pubblico e spettacolarizzabile della "nostra" *specie* va avanti sotto l'inevitabile veste di merce.

Ho già scritto che altro dovrebbe essere aggiunto nello svolgimento di questa fenomenologia dell'alterità digitalizzata, della proliferazione del soggetto che lo consegna nelle braccia di un *alter ego* digitale, di una sorta di "gemello informatizzato" che si impone come chiave per la risoluzione delle complicazioni della nostra esperienza concreta: l'affermazione su *Je est un autre*, del grande veggente (Arthur Rimbaud), la figura inquietante del *Doppelgaenger*, il *genius* come consigliere personale, tutto questo viene qualificato come "informazionale" e delineato come quel quadro che promette di rendere pienamente noto l'ignoto, permettendoci di afferrare quello che desideriamo essere e che non riusciamo come tale ad "autenticare", ad accertare come vero (e noi con esso). Oltre a ciò, si dovrebbe dedicare particolare attenzione alla produzione di funzioni, da ricollocare sul piano della vita organica, da parte dell'informatica commerciale di massa, nel momento in cui questa realizza i mezzi tecnici per soddisfarle, ma quello che più conta, a mio avviso, è la individuazione, da parte di Ippolita, di alcune linee di fuga rispetto alla effettuazione dell'informatica del dominio, da rinvenirsi soprattutto nella formazione di "spazi conviviali di senso condiviso", contraddistinti da una consapevolezza sempre meglio coltivata nei confronti degli usi espliciti e dell'implicito delle tecnologie digitali, sostanziata inoltre da "microtecniche di autodifesa digitale", proprie di uno "sguardo eccentrico", di un modo differente di praticare contenuti di esperienza o di sviluppare piccoli esercizi di silenzio (anche breve). Restituire alla sua *parzialità* l'automatismo, in una prospettiva che così si dichiara non "luddista", per far sì che l'obbedienza a tutti i costi e l'asservimento non siano da considerarsi come ineluttabili e fonte perenne di frustrazione e risentimento (secondo la linea che va da Nietzsche a Scheler). Ed è proprio rispetto a tale riconquista della par-



zialità – che significa presa d’atto che l’accedere a noi stessi non si dà completamente attraverso la ripetizione procedurale e le notifiche del “buon” esito del processo di addestramento – che si può assumere un modo diverso di essere ri/sentiti (con il corollario dell’articolazione di una “morale del risentimento”: Améry), avanzare cioè un’idea non negativa del ri/sentimento che tenga insieme *intelligenza* sociale e memoria, facendo così del ri/sentimento uno stimolo a ricordare e ri/conoscere per meglio proseguire sulla via di un impegno etico/politico teso a sottolineare il valore dei progetti di riformulazione, in senso non commerciale, delle reti di relazioni e affetti che letteralmente nutrono la vita “sentimentale” individuale e collettiva.

*Riassunto* Il contributo intende proporre un'idea di risentimento all'altezza della manifestazione di sentimenti, affetti, ecc., che si concretizza oggi nello spazio antropologico della Rete. Piuttosto che alla linea interpretativa del risentimento come qualcosa di costitutivamente negativo (Nietzsche), si fa riferimento a un'altra idea di risentimento (Améry) in grado di tenere insieme memoria 'e' intelligenza, valutandone così il possibile utilizzo in una prospettiva di lettura critico-politica del nostro presente sempre più digitalizzato.

*Parole chiave* risentimento, rete, informatica, morale, soggetto/utente.

*Ubaldo Fadini* Insegna Filosofia morale presso l'Università di Firenze. Fa parte dei comitati di redazione e dei comitati scientifici di numerose riviste, tra le quali «Aisthesis», «Iride», «Officine filosofiche». È autore di numerosi saggi, tra i più recenti: *Le mappe del possibile. Per una estetica della salute* (Firenze 2007); *La vita eccentrica. Soggetti e saperi nel mondo della rete* (Bari 2009); *Linee di fuga. Nietzsche, Foucault, Deleuze*, con S. Berni (Firenze 2010); *Lessico Virilio. L'accelerazione della conoscenza*, con S. Cacciari (Pisa 2012); *Il futuro incerto. Soggetti e istituzioni nella metamorfosi del contemporaneo* (Verona 2013); *Divenire corpo. Soggetti, ecologie, micropolitiche* (Verona 2015).

# MATERIALI



## Sodoma: democrazia e risentimento (1968)\*

Giulio Preti

*Giulio Preti scrive il testo che qui presentiamo, nel '68 – l'anno in cui dà alle stampe il suo ultimo libro, Retorica e logica (Einaudi, Torino 1968). Sul tema della democrazia aveva già scritto in Praxis ed empirismo (Einaudi, Torino 1958) e in Moralità e democrazia, un altro lavoro incompiuto e poi pubblicato postumo a cura di Mario Dal Pra nello stesso volume che ha raccolto per la prima volta le pagine di Sodoma (G. Preti, In principio era la carne, Franco Angeli, Milano 1983). Sono anni in cui la filosofia (la filosofia politica, ma anche la filosofia del diritto e la filosofia della storia) riflette a vasto raggio, e spesso con toni drammatici, sul tema. Ma Preti non si pone problemi di quale democrazia, se quella occidentale o quella socialista; non intende discutere se la democrazia vada intesa come fondamento del governo o come una delle forme legittime del suo esercizio; né vi è nelle sue pagine questione di suffragio universale, di partecipazione popolare, di "urna elettorale" o di "regola di maggioranza" (e cioè di quelli che Dewey chiamava "simboli meccanici" della democrazia). Per Preti, molto più genericamente, democrazia è sinonimo di "Stato etico"; è quella forma di istituzione di natura contrattualistica che realizza l'affermazione della libertà umana (libertà dalla trascendenza e da tutte quelle "autorità" che ne sono i cani da guardia in terra), che è l'instaurazione di un regnum hominis in cui l'uomo è pienamente autonomo e sovrano di fronte a sé stesso e agli altri uomini, pur nella possibilità (e nella necessità) di una convivenza pacifica. Ma la democrazia non si trova in natura, come non può avvenire soltanto "naturalmente" la conciliazione della libertà individuale con l'interesse pubblico. E dunque se, come riteneva il Dewey caro a Preti, una «demo-*

\* L'editore è a disposizione degli aventi diritto in merito alla pubblicazione di questo saggio.

*crazia è più di una forma di governo, è principalmente una modalità di vita associata, di esperienza comunicata congiunta» (J. Dewey, Democracy and Education, MacMillan, New York 1916, p. 87), con essa hanno a che fare i valori condivisi, il modo di dividerli e di comunicarli, e alla fine l'educazione e la conoscenza. Ecco perché per Preti la democrazia è cultura, è «la costruzione di un sapere che sia universale e nello stesso tempo si fondi sul rispetto dei diritti di critica, obiezione e collaborazione di ognuno» (G. Preti, Praxis ed empirismo, cit., p. 27).*

*Ma che cosa vuol dire “costruire” un sapere? Lo si comprende osservando come per Preti il tema della democrazia lo si debba affrontare all'interno di una più generale trattazione del problema dei valori, non disgiunto dal problema fondamentale della morale e da quello, ancor più fondamentale, della conoscenza (cfr. P. Parrini, “Preti filosofo dei valori”, in aa.vv., Il pensiero filosofico di Giulio Preti, Guerini, Milano 2004, pp. 21-46). La cultura democratica che Preti auspica si articola infatti all'insegna del valore (dell'“autovalore”) della verità: una verità che valga per tutti e che sia verità per il singolo in carne e ossa, una verità che kantianamente sia il correlato di quelle norme e di quei principi del giudicare che un'interrogazione fenomenologica deve saper individuare come immanenti e allo stesso tempo ideali. Prima della democrazia, per Preti, c'è la vita associata, comunitaria, degli uomini; c'è il “mondo della vita”. Nel mondo della vita ci sono i valori che ci consentono relazioni, scelte, giudizi. Ma i valori non possono limitarsi a quelli che l'ethos, la convivenza e la convenienza, ispirano. I valori hanno una loro dimensione di appartenenza e di applicabilità contingentemente determinata dalla situazione storica, antropologica e biologica, ma hanno anche un significato ulteriore (e in un senso rilevante a priori), una loro autonomia ideale rispetto agli atti di valutazione soggettivi. Ed è appunto a questo livello di trascendentalità, di universalizzabilità, che si costituisce l'assiologia che mette in ordine e in scala i valori e che configura una cultura come condizione e limite dell'agire umano (sia pure limite aperto alla critica, alla revisione razionale). Per Preti è altresì indubbio che la modernità, data dalla “rivoluzione scientifica”, abbia stabilito un diverso ideale di cultura e una diversa sua funzione nell'ambito della società: un ideale di cultura aperta, progressiva, applicabile e “verificabile”, refrattaria a ogni autorità se non a quella della scienza (unica “autorità democratica”, come sosteneva Dewey). Scienza che, a sua volta, non significa patrimonio di conoscenze specifiche, bensì forma mentis, “idea” di scientificità, che deve funziona-*

*re come istanza regolativa per le pratiche di vita e per una sintesi dell'esperienza ordinaria, imponendo a esse quelle forme di analisi, di mediazione razionale e di dialogo che producono persuasione in base ad adesione libera e volontaria, assenso senza imposizione e senza violenza. E la forza della ragione scientifica poggia proprio sul fatto che riesce a produrre una persuasione in base non tanto a contenuti o a precetti imposti dall'esterno, ma a quella "trama formale" che struttura le norme che regolano le nostre vite, che mantiene i valori in gerarchia e che nell'insieme costituisce il "trascendentale storico" nel quale siamo immersi, non per destino o per una prima o seconda naturalità, bensì per scelta libera e responsabile, sia pure nell'ambito di costrizioni via via date e condivise. È questo il senso complessivo della conclusione di Retorica e logica (p. 242), di cui le pagine di Sodoma costituiscono una sorta di chiarimento motivazionale: «Il sapere, in quanto regolato dal solo autovalore della verità, è meno vischioso dell'ethos [...], l'ascesi scientifica è strumento di riadattamento dell'ethos alle esigenze della vita: restituisce al mondo dei valori la sua fondazione, la condizione stessa della sua efficacia – mantiene aperte le vie della sua stessa autotrascendenza. Questa, e non altra, è la funzione primaria della conoscenza scientifica, in quanto conoscenza, entro la dialettica storica della civiltà».*

*Ho qui dato soltanto un'idea approssimativa e lacunosa di quello che filosoficamente Preti elabora in quegli anni in tema di fatti e valori, di conoscenza ed etica, di eticità e moralità, di persuasione razionale e consenso. Ma ho ritenuto indispensabile inquadrare, sia pur sommariamente, le pagine di Sodoma nella giusta cornice: non sono, come potrebbe sembrare, pagine di "critica dell'ideologia", esercizio del sospetto interessato alle dinamiche storiche più che alla comprensione teorica; né tantomeno sono pagine di riflessione estemporanea o di monito moralistico "su come va il mondo". Anzi, le considerazioni di Preti vogliono proprio far valere una prospettiva oggettivante che mostri come il giudizio ideologico, carico di emotività, non si sottrae alla contingenza e non può avere un respiro autenticamente morale. Il giudizio ideologico e umorale che gli serve da esempio è quello che provoca il risentimento, una "reazione emozionale di ostilità" nei confronti di quei valori che non appartengono al gruppo umano o alla classe di cui il soggetto risentito fa parte; risentimento che "nasce da un odio impotente e represso", da un desiderio di vendetta inappagato o di invidia profonda, da quella "memoria infetta" (come la chiamerà Edgar Morin) che provoca un rovesciamento dei valori solo perché sono valori che non appartengono al soggetto che se ne sente escluso*

so. Tale risentimento, per Preti, finisce per generare una forma di conformismo morale nel rifiuto dell'ethos; un conformismo che non è l'acquisizione di una critica razionale ai valori, che non rispecchia il punto di vista di persone libere e autodeterminate nel giudizio. Anzi, quel conformismo sembra addirittura l'esito indotto da un'astuzia del sistema di potere che tende all'autoconservazione: «l'uomo che la struttura sociale condanna a essere uomo di massa afferma che solo la massa è valore». E dunque, schelerianamente, il risentimento diventa figlio di un egualitarismo malinteso; perché il desiderio di eguaglianza è anche un desiderio, da parte di chi sta più in basso o di chi teme di precipitare in basso, di degradare coloro che stanno in alto. Letica puramente negativa di chi si rivolge contro "il sistema" e contro i suoi valori favorisce una logica settaria, che nega l'intersoggettività, l'interazione dialogica, sia pure conflittuale, e crea gruppi chiusi, a forte matrice identitaria, che non prospettano un diverso "cosmo di valori", ma che semplicemente si estraniavano dall'ethos che vige e, così facendo, ne consacrano l'esistenza.

Quelle di Preti su democrazia e risentimento possono apparire oggi come considerazioni datate e fors'anche ingenuie. Si dirà che il pensiero filosofico e sociologico è andato oltre la visione nichilista di Nietzsche e Scheler fino a configurare forme di convivenza democratica e di partecipazione sociale meritocratiche e solidali che possano convertire il risentimento in una istanza evolutiva (cfr. U. Beck, *La società cosmopolita*, il Mulino, Bologna 2003). Ma la critica di Preti all'eticismo, il suo ricondurre il problema "politico" a una visione complessiva di come si costituisce e si giustifica il mondo dei valori, la sua aperta denuncia dei limiti dei punti di vista pragmatista e storicista, la dimensione trascendentale dischiusa dalla sua accezione di scienza, e soprattutto l'idea che anche quando si ha a che fare con le norme e con il *quid juris* non si possa prescindere da considerazioni di "verità", restano dei punti di riferimento fondamentali per una impostazione teoretica corretta su fatti morali e sociali come il risentimento. Fondamentali quanto fino a oggi poco praticati nella nostra cultura; forse troppo impregnata di storicismo e di umanismo, troppo "culturale" (avrebbe detto Preti) nei suoi presupposti metodologici, per comprendere a fondo le sue stesse degenerazioni ideologiche.

Alessandro Pagnini



1. Parecchi anni fa ho visto un film: veramente un brutto filmaccio commerciale, della peggiore specie. Eppure, prescindendo dalla pacchiana realizzazione cinematografica, e pensando solo al racconto, l'autore (non so assolutamente chi sia) non doveva essere uno stupido – tutt'altro. Il film si chiamava, mi sembra, Sodoma e Gomorra: ma Gomorra non c'entrava per niente, c'era solo Sodoma. Proprio la Sodoma del racconto biblico: ma il racconto stesso era stato profondamente trasformato, in un modo, secondo me, molto interessante. Sodoma è una ricca e fiorente città, la cui ricchezza è dovuta soprattutto al sale. I Sodomiti vendono il sale alle tribù del deserto, e glielo fanno pagare... salato. Il sale è divenuto moneta di scambio: tutto ha un prezzo in sale. Anche gli schiavi sono pagati a peso di sale. Le tribù del deserto sono malcontente e ostili, e la città, nonostante abbia ricchezze, mura, un esercito regolare, non è sicura. Sodoma è governata da una regina, crudele, tirannica; sebbene non sia stata aliena da rapporti con persone dell'altro sesso (a quanto si allude, anche con il fratello), si diverte con sue schiave favorite (che, naturalmente, compera a peso di sale). E la città è tutta dedita, come la corte, alla lascivia: non tanto (o per lo meno non specificamente) alla sodomia, ma a tutti i piaceri e a tutte le perversioni sessuali, tra cui domina il sadismo (e il film, purtroppo, è pieno fino alla sazietà di sevizie e torture) non senza, qua e là, una vena di masochismo. La regina ha un fratello: abbastanza stupido, traditore (cospira contro la sorella), debosciato e alquanto sadico. Ciononostante conserva un briciolo di senso dell'onore: detesta la politica pacifista e vigliacca della sorella e vorrebbe, alla testa dell'esercito di cui è nominalmente il capo, rendere grande e sicura Sodoma con la guerra. Ed ecco arriva Lot, con la figlia e la schiera degli ebrei che lo segue: tutti disarmati. Chiedono alla regina il permesso di coltivare terre sterili davanti alla città, e l'ottengono contro un tenue canone e l'impegno di difendere la città da attacchi nemici. È in quella occasione che la regina di Sodoma regala a Lot una sua ex-favorita di cui si è stancata: questa sedurrà poi il vecchio ebreo e ne diverrà la moglie, ma di fronte alla sua religiosità e integrità alquanto rozza e contadina rappresenterà lo spirito cittadino, colto e corrotto. Sarà lei che quando Lot, in seguito a complicati eventi, si trasferirà con gli ebrei in città e diventerà un importante funzionario del regno, ne stimolerà l'ambizione. Alla fine il buon Dio d'Abramo

si stanca, manda gli angeli, decide di distruggere Sodoma: salva Lot con la figlia e un piccolo seguito del suo popolo (molti preferiscono l'imminente distruzione, di cui sono avvertiti, al riprendere la vita nomade o contadina). Salva anche la moglie e la figlia: ma la moglie, piena di nostalgia per Sodoma, si volta a guardare con rimpianto la città che si sta distruggendo, ed è trasformata in una statua di sale.

Devo dire che ho visto nel racconto un'allegoria del mondo democratico moderno, legato con la società industriale e l'economia del benessere. Sodoma è il mondo democratico moderno. Non per niente a capo vi è una regina, lussuriosa e pacifista: la città è un matriarcato e l'elemento maschile, oltre che estremamente scaduto e avvilito, non riesce a far valere neppure quell'ombra di valori virili che gli sono rimasti. Tutto è divenuto oggetto di scambio e di consumi: tutti vi sono schiavi, tutti valgono un pezzo di sale. E tutti vivono nell'immediato, nell'immanenza del piacere, senza autotrascendenza: e così il piacere stesso, le ricchezze, sono degenerati in gusto per l'autodistruzione, per la morte – in una irrazionale ribellione alla vita (senza neanche le mitologiche prospettive di un al di là); in una inerte e anzi quasi soddisfatta accettazione della morte imminente. La moglie di Lot potrebbe salvarsi, ma di fatto non si salva: è stata comperata con un pezzo di sale, e non vale più del pezzo di sale con cui è stata pagata; lussuriosa, ambiziosa, incarna lo spirito di Sodoma. La vita libera, in cui diverrebbe un essere umano, non è per lei: e ritorna il pezzo di sale con cui fu pagata.

Perciò mi piace intitolare a Sodoma questo saggio di critica della democrazia. Il lettore che avrà la pazienza di leggere e meditare capirà il perché del paragone assai meglio delle magre indicazioni contenute nella pagina precedente. Ma, a scanso di equivoci, devo qui avvertire, in linea preliminare, di alcune cose.

In primo luogo questo non è un saggio per i politici e per coloro che amano le discussioni politiche. Non si fa, qui, questione della democrazia come sistema politico: né, tanto meno, si discuterà se la "vera" democrazia sia quella americana o quella russa. I fatti politici sono affatto contingenti: sono mere tecniche per l'amministrazione del potere, e possono cambiare senza che la sostanza della vita, dei valori e dei rapporti umani muti veramente. È a questa sostanza, e non alle sue forme politico-giuridiche, che si indirizzano le presenti indagini critiche: è questa sostanza che intendo contestare e denunciare. E il mondo de-

cisamente orientato verso l'industrialismo ugualitario, verso la società dei consumi e del benessere e la tecnocrazia: quello che è oggi, nei paesi che l'hanno già raggiunta o la stanno raggiungendo, la democrazia; quella verso cui tendono i paesi sottosviluppati.

In questa denuncia non c'è alcuna nostalgia per il passato, né alcuna profezia per l'avvenire. Non ci sono proposte né di tornare indietro né di andare avanti: la storia segue dei corsi irreversibili, e le profezie le fanno gli spiriti religiosi o gli storici dilettanti, gli pseudo filosofi della storia – naturalmente sempre sbagliando. Il saggio si rivolge al presente, invita a meditare sul presente, invita a rifiutare il presente. Molto spesso, nella vita storica come in quella del singolo, si può non sapere quello che si vuole, pur sapendo benissimo quello che *non* si vuole; così come per scoprire errori non sempre è necessario conoscere la verità (so benissimo che la stazione di Firenze dista da casa mia più di un metro: ma non chiedetemi quanto dista, perché non lo so). E anche un saggio non può e non deve dare (dire) tutto: è un invito a riflettere, e ogni lettore che avrà avuto la bontà di seguirlo è lasciato interamente libero di decidere come vuole, come crede giusto, secondo la sua educazione, i suoi gusti, le sue convinzioni e la sua cultura.

2.

La carica estrema di risentimento sarà... posseduta da quella società in cui, come nella nostra, a diritti politici e civili press'a poco uguali e a una formale parità sociale riconosciuta pubblicamente, si accompagnano sperequazioni di fatto molto sensibili di *potenza*, di posizione culturale. Società in cui ognuno ha il "diritto" di confrontarsi con ogni altro eppure non può "confrontarsi di fatto". Qui... è assicurato un forte permeamento della società col risentimento già *dalla struttura stessa della società*.

Max Scheler<sup>1</sup>

Nelle bellissime, penetranti pagine del saggio *Del risentimento come elemento costitutivo della morale*<sup>2</sup> Max Scheler, proseguendo in modo

<sup>1</sup> M. Scheler, *Crisi dei valori (1913-1916)*, trad. it., Bompiani, Milano 1936, pp. 20-21.

<sup>2</sup> Appunto in *Crisi dei valori*, cit.

originale spunti tratti dalla *Genealogia della morale* di Nietzsche, ha delineato nitidamente il carattere di risentimento che ha l'etica borghese. Ma poiché questa costituisce pur sempre il nocciolo di quella che io chiamo "democrazia", nel senso, se si vuole, di "etica democratica" (lasciando cioè in disparte gli aspetti propriamente politici) la sua analisi conserva un forte sapore di attualità.

Non starò qui a riassumere il saggio, che sarebbe sciupato da un riassunto: mi interessa solo richiamarne quelle idee che, nella prospettiva di questo scritto, ne costituiscono gli enunciati fondamentali. Ne richiamerò il principio fondamentale, ampiamente svolto altrove, nell'opera più importante di Scheler, il *Formalismus*:<sup>3</sup> che la moralità non costituisce un valore proprio, primario, né materiale, né formale, bensì è il valore di atti rivolti a realizzare i valori positivi (e a eliminare i disvalori) secondo la loro gerarchia. Il cosmo dei valori infatti si dispone in una naturale, eterna gerarchia (data negli atti stessi di apprensione dei valori, perché questi atti sono sempre atti preferenziali). Al gradino più basso stanno i valori vitali, in mezzo i valori culturali, alla cima i valori della persona, culminanti nel sacro. Cause psicologiche o psicosociologiche (storiche) possono però oscurare il cielo dei valori, come addirittura mutarne o rovesciarne l'ordine naturale: ne risultano etiche imperfette, o etiche capovolte, perverse. Questo è il caso di un'etica dominata dal *risentimento*.

La parola 'Ressentiment' è stata introdotta nella lingua tedesca, togliendola dal francese, da Nietzsche nella *Genealogia della morale*. Scheler l'adotta, non avendo una parola tedesca adeguata a coprirne il significato:

... Da Nietzsche essa [la parola "risentimento"] è stata ormai coniata a *terminus technicus*. In francese, nel suo significato naturale, io vi ritrovo due elementi: in primo luogo questo: nel risentimento si rivive e si risente una determinata reazione emozionale contro altri; un rivivere e un risentire che fanno penetrare e sprofondare maggiormente nel centro della personalità quell'emozione, mentre contemporaneamente l'allontanano dalle zone di azione e di espres-

<sup>3</sup> M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (1913-16) [trad. it. *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, a cura di G. Caronello, San Paolo, Torino 1996].

sione della persona... Inoltre la parola indica che questa emozione è di qualità negativa, che essa contiene in sé un tratto di ostilità.

Insomma, il risentimento è fondamentalmente

un certo qual sdegno albergato nascostamente nell'animo frenato e indipendente dall'attività del soggetto, uno sdegno che si forma a conclusione di ripetute esperienze di moti di odio e di altre emozioni ostili; che non contiene ancora alcuna determinata intenzione ostile, ma alimenta in sé la possibilità di tutte.<sup>4</sup>

Il risentimento nasce da un odio impotente e represso. Nessuno è in grado di attuare *tutti* i valori; nessuno forse è in grado di *viverli* tutti – ma questa impossibilità, quando è strettamente legata a naturali limiti personali e alla coscienza di un proprio pregio personale, non impedisce di *riconoscere* e *rispettare* tutti i valori. L'uomo che si trova in tali condizioni è il tipo “nobile”. Ma ci sono uomini che si sentono, o sono di fatto per una necessità che li trascende, *esclusi di principio* da certi valori: non possono né attuarli né viverli, essi rimangono loro estranei. Questi valori quindi non apparirebbero neppure sul loro orizzonte morale e psicologico, se non ci fosse il confronto con altri che invece sono ammessi ad attuarli, o per lo meno a viverli. Se questi valori sono valori superiori, e soprattutto quando sono riservati, come privilegi o in conseguenza di privilegi, a uomini socialmente superiori e privilegiati, la situazione di inferiorità di chi non può viverli determina un tipo psicologico che Scheler chiama dell'uomo “volgare”.

L'uomo volgare odia i nobili da cui è soffocato, avvilito, umiliato. Questo sentimento di odio può prendere molte strade: quella della lotta, della competizione, della concorrenza; oppure quella della (apparente) rassegnazione, della repressione. L'uomo volgare “forte” infila la prima strada: lotta, compete, per affermare i propri valori, per raggiungere la parità con i nobili che ha di fronte: l'odio non lo avvelena, ma lo stimola. L'uomo volgare “debole” infila la seconda: non compete, si rassegna allo stato obiettivo di inferiorità. Ma questo odio represso lo avvelena: si distoglie (almeno apparentemente e momentaneamente) dal-

<sup>4</sup> M. Scheler, *Crisi dei valori*, cit., pp. 6-7.

le persone, ma si rivolge ai loro valori. L'uomo volgare debole non odia (apparentemente) i ricchi, ma disprezza la ricchezza, il senso dell'onore, l'orgoglio, ecc. ossia tutti i sentimenti di superiorità e le basi di tali sentimenti. È, appunto, *risentito*.

Ma, il risentimento, quando è comune a un'intera classe sociale, genera una morale rovesciata, un *rovesciamento dei valori*. I valori superiori vengono negati, perdono di pregio o addirittura (per esempio, l'orgoglio) divengono difetti: i valori inferiori (per esempio, quelli vitali) o i valori stessi strumentali per la rassegnazione (per esempio, l'umiltà, la pazienza, la laboriosità) divengono invece i valori più alti. Insomma: il risentimento è un odio che passa dalle persone ai loro valori – ai valori personali delle persone superiori, in primo luogo; e successivamente a tutto il cosmo di valori superiori costitutivi dell'eticità della classe nobile odiata. Questo dà luogo a una moralità impoverita (ridotta, appunto, ai valori più elementari, più bassi, più facili) e mistificata, in quanto vengono innalzate a valori qualità strumentali agli effetti dell'autoconsolazione e della rassegnazione, ma non utili, o per lo meno non essenzialmente inerenti alla capacità di vivere e realizzare valori superiori. Tipica per esempio di un'etica risentita è quella che assegna maggior valore allo studente poco intelligente ma sgobbone nei confronti di quello geniale e brillante, che consegue magari risultati assai inferiori, ma con meno fatica (e quindi, secondo questa etica a rovescio, con meno “merito”).

Connesso con tale rovesciamento generale è un altro rovesciamento axiologico su cui però Scheler non richiama l'attenzione: quello che chiamerò qui “rovesciamento fini-mezzi”. Ogni moralità è un regno di fini. Nel senso che i valori che essa contiene, e nella gerarchia in cui sono posti, si pongono alla volontà come fini da attuare nella *praxis*. Ma la *praxis*, in quanto agire naturale in un cosmo naturale, è legata a determinate condizioni – leggi di natura, situazioni ecologiche situazioni storiche, ecc., che, negativamente o positivamente, condizionano (impediscono o favoriscono) l'attuazione dei valori stessi. Determinate condizioni acquistano quindi valore non in sé, ma in quanto, appunto, condizioni per l'attuazione dei valori primari. Più specificamente ancora: le condizioni sono modificabili, e quindi la modificazione di esse in vista dell'attuazione dei valori primari acquista lo *status* di un fine intermedio o mediato. Chiamiamo generalmente “mezzi” sia le

condizioni favorevoli sia i fini intermedi (perché qui non ci interessano distinzioni molto rigorose): essi sono valori (e fini) solo subordinatamente. Ma la loro importanza è soprattutto quando sembrano costituire *conditiones sine quibus non*, e gli esclusi da essi, essendo esclusi perciò dai valori primari, concentrano su questi tutta la carica assiologica, facendone così valori primari. Così il denaro, il successo, la fama divengono essi stessi valori primari, con la tendenza a ridurre invece a valori strumentali i valori primari: è importante essere un grande medico o un grande artista perché si guadagnano quattrini, ecc. Anche qui la gerarchia naturale viene rovesciata.

La bella teoria scheleriana, pur così suggestiva, non è certo esente da critiche. Essa si fonda solo in parte su considerazioni oggettive, assiologiche e sociologiche; ma in parte si fonda su di una impalcatura teoretica, addirittura metafisico-religiosa, che pochi filosofi si sono sentiti, e ancora oggi si sentirebbero, di accettare. L'abbandono di tali presupposti non credo però che porti a invalidare l'intera teoria, ben fondata su considerazioni assiologiche e su esperienze storico-sociologiche passate e presenti atte a verificarla: porta però alla necessità di introdurre delle modificazioni e delle riserve. Accennerò qui soltanto a due punti, peraltro di notevole importanza.

Il primo riguarda lo *psicologismo* di Scheler. La sua analisi tenta una descrizione di *tipi di uomo* in quanto tipi di persona assiologica concreta, tentando di costruire una dinamica psicologica del risentimento. Questo modo di procedere è tipico di tutto il metodo scheleriano, un metodo che vorrebbe essere fenomenologico ma di un fenomenologismo che non ha mai preso molto sul serio la critica antipsicologica e la conseguente *ἐποχή* husserliana. La storia individuale di un uomo, nell'ipotesi che la si possa ricostruire, è certamente assai più complessa, né è probabile che, tranne in casi eccezionali, il risentimento esista e funzioni in una coscienza individuale come sentimento cosciente: è se mai una struttura, indeducibile dai comportamenti e dalle credenze, un fattore di collegamento funzionale nell'unità della persona. E comunque non può caratterizzare un'*ethos*, che è sempre (anche, ed esplicitamente, nell'analisi scheleriana) proprio di un gruppo, interpersonale. Bisogna quindi intendere il risentimento piuttosto come una struttura sociologica, determinata dalle situazioni obiettive del gruppo e che si riverbera sui singoli attraverso quella specie di "selezione na-

turale” che le situazioni obiettive e la corrispondente etica funzionale di un gruppo esercitano sui suoi membri. In altri termini: le situazioni obiettive del gruppo determinano la necessità di possedere in una certa misura certe qualità personali (per esempio, coraggio e forza fisica e destrezza in un gruppo guerriero; laboriosità, resistenza alla fatica in un gruppo contadino; ecc.); e determina anche una serie di abiti, più o meno istituzionalizzati. I membri del gruppo che *non* posseggono o *meno* posseggono quelle qualità personali, e che non si adeguano al costume, sono spinti fuori dal gruppo, comunque ciò avvenga: o come passaggio ad altri gruppi, o come caduta nella condizione di *paria*. Così si forma un’omogeneità tipologica entro il gruppo, e così si stabilisce la sua etica (la quale tende, come sempre, a fissarsi normativamente e a divenire tradizionale). Il risentimento è così primariamente un rapporto etico di un gruppo dominato con gruppi dominanti: solo quando il gruppo dominato rompe lo stato di dominio opera un rovesciamento e porta il proprio mondo etico a norma dominante, tendente (quasi sempre) a sostituirsi a quelle del gruppo spodestato. Così la borghesia impone il proprio costume contro il costume nobiliare; così il proletariato tende a imporre il proprio costume (ove differente) contro il costume borghese. In società come quelle moderne in cui l’intercomunicazione dei gruppi è molto facile, cioè i gruppi sono poco divisi, il risentimento può assumere aspetti più sottili, e spesso individuali – sono spesso gli individui che, passando a ceti sociali diversi da quello di origine, ne portano con sé, come una specie di malattia congenita, il risentimento.

Un aspetto molto importante di questa dinamica è che il risentimento produce, quando l’*ethos* risentito si impone come dominante, una “selezione naturale” a rovescio. Sono i portatori di valori superiori e primari che divengono degli esclusi e dei disadatti e tendono a venire eliminati (o a eliminarsi) dalle società: donde in genere un deterioramento del materiale umano della società stessa. Il muro di Berlino è una lezione molto importante.

Tocchiamo così il secondo punto della filosofia scheleriana che volevamo qui discutere: *l’eternità-oggettività dei valori e della loro gerarchia*. Anche questo è un punto praticamente inammissibile. Lasciando da parte gli eventuali presupposti teologico-metafisici di Scheler, *fenomenologicamente* si può sostenere che i valori sono dati *come* eterni, e così è data la loro gerarchia. L’apprensione del valore infatti è estranea



alla struttura temporale della cosa che eventualmente lo porta. Cioè, a scanso di equivoci: i fatti psicologici in cui si realizza eventualmente un atto (fenomenologico) di apprensione del valore sono naturalmente fatti che, in quanto relativi a un organismo (o soggetto fisico-psichico) avvengono nelle strutture temporali di tutti i fatti empirici: cosicché quello che ieri mi sembrava bello oggi può apparirmi brutto; ecc. Ma il rapporto fenomenologico tra atto e valore, tra valore e oggetto valutato è un rapporto a-temporale, perché intrinseco. L'unico senso che può avere, per esempio, una frase come "oggi questo è bello" è che l'oggetto indicato con "questo" *oggi* ha particolari qualità, proprietà, ecc., che i giorni precedenti non aveva, e forse nei giorni che verranno non avrà più – ma finché dura tale situazione l'oggetto rimane con lo stesso valore, perché "bello" è intrinsecamente connesso non al "questo" ma a determinati predicati del "questo": i predicati possono mutare, ma il rapporto tra essi e l'aggettivo di valore è acronico. D'altra parte abbiamo però l'esperienza storica della mutevolezza delle tavole dei valori, o forse soltanto (ma questa certamente) della loro gerarchia. Quello che in una cultura è bello, in un'altra è brutto; quello che in un gruppo nazionale o etico (o anche in un sottogruppo) è buono o addirittura doveroso, in un altro può essere cattivo o addirittura criminale. La contraddizione tra il punto di vista fenomenologico e quello statico non imbarazza Scheler: lo imbarazza, anzi, tanto poco che su una tale contraddizione materiale in una determinata civiltà è fondata la sua teoria del risentimento. Infatti alla sua teoria fenomenologica fa riscontro un'ontologia per cui i valori e la loro gerarchia esistono *in sé*, press'a poco come idee platoniche (N. Hartmann, che segue qui la medesima concezione di Scheler, abolirebbe il "press'a poco"): in tal caso la staticità sarebbe relativa soltanto al loro venire riconosciuti e appresi, non al loro essere in sé – il sole continua a esistere anche la notte, e gli oggetti conservano il loro colore anche al buio. Ma è proprio questa la metafisica che è difficile da ingoiare: e senza di questa rimane, non la contraddizione (ché tra due piani diversi non può esservi contraddizione), tuttavia la forte dissimetria tra la considerazione fenomenologica e quella storica.

Tale difficile situazione non è però esclusiva del campo axiologico: sebbene in maniera meno drammaticamente sensibile, la si ritrova anche nel campo della scienza. E forse una breve considerazione circa ciò che avviene in quest'ultimo campo potrà aiutarci a chiarirla anche

nel primo. Ogni verità teoretica è acronica: sarebbe ridicolo dire che, poniamo, nel VI secolo a.C. a Crotona nella Magna Grecia il quadrato costruito sulla ipotenusa di un triangolo rettangolo era (o divenne) equivalente alla somma dei quadrati costruiti sui due cateti. Il rapporto semantico tra i termini di un qualsiasi enunciato scientifico e il significato che lo rende vero non implica alcuna dimensione storica. Eppure è vero che ogni verità scientifica è storica, non solo nel senso banale che la sua prima affermazione è avvenuta nel tempo e, di principio almeno, è databile; ma anche nel senso, già assai meno banale, che molte verità scientifiche a un dato momento della storia hanno cessato di essere tali, e si può ragionevolmente congetturare che questa sorte le attenda più o meno tutte. Dico che questo secondo caso è meno banale, perché esso più direttamente chiama in causa la relatività storica del sapere. Infatti è sporadico il caso di un singolo enunciato scientifico che, definitivamente ammesso come vero, venga poi espunto come falso; più normale è il caso di complesse crisi della scienza, per le quali viene riveduto l'intero sistema delle categorie, del linguaggio, degli assiomi e delle prove. In esse si vede chiaramente, come in una specie di esperimento storico, come la verità scientifica dipenda da una serie di postulati, da un linguaggio, da metodi di deduzione, dimostrazione e prova che vigono in una società scientifica ove sono ammessi universalmente – e come questo concreto storico della scienza sia socialmente legato alle istituzioni scientifiche e possa con esso mutare. Tuttavia entro questo concreto storico la verità scientifica è acronica e vige come tale. E anche quando sopravviene una crisi scientifica essa sopravviene sempre entro una civiltà scientifica, nel drammatico confronto tra le strutture tradizionali e accettate della verità e i fatti nuovi che non contraddicono quelle strutture (ciò non sarebbe neppure possibile), ma piuttosto le mettono in contraddizione.

In una simile situazione dialettica mi sembra si debba collocare il risentimento, come situazione etica contraddittoria: perché esso non implica la semplice *estraneità* a un cosmo di valori in una determinata gerarchia, ma insieme e il riconoscimento e la negazione di tale cosmo di valori. Chi si sente escluso dai valori superiori li nega (o ne nega la superiorità nella gerarchia) per negare l'esclusione: la quale resta il fatto di base – ma chi si sente escluso riconosce la realtà di ciò da cui è escluso. Altrimenti non ci sarebbe né risentimento né rovesciamento, bensì sol-

tanto alterità e indifferenza. Cioè: una determinata civiltà, per esempio la nostra (che è quella che qui ci interessa) quale assiologicamente si è venuta qualificando nell'era germanico-cristiana, si è assestata su una sfera di valori posti in una determinata gerarchia, la quale per secoli ha fornito la base di tutte le valutazioni, e il tribunale cui appellarsi in tutte le controversie assiologiche. Per la sua struttura acronica essa vale *per noi*, al pari della verità scientifica, come *la sfera*, universale e necessaria dei valori. È nei confronti di essa che si definisce il risentimento come etica rovesciata: cioè come un sistema assiologico che accetta il sistema tradizionale per negarlo, e contraddittoriamente (dialetticamente) lo nega mentre lo pone, ma lo pone nel momento stesso che lo nega. Non una *diversa* etica che si definisce da sé, per un suo *diverso* cosmo di valori: ma un'etica che si definisce in maniera, puramente negativa rispetto a un sistema che rimane insieme odiato ma pur sempre presupposto come reale e valido. Per questo possiamo parlare di risentimento, e dell'etica democratica come etica risentita, pur senza i presupposti platonicheggianti di Scheler: ci basta definire la situazione nella concreta storia e nella concreta assiologia della nostra civiltà.

La *Crisi dei valori* è del 1916 – di un'epoca cioè in cui la rivoluzione piccolo-borghese era, almeno in Europa, solo agli inizi, e la rivoluzione proletaria appariva appena una vaga minaccia. Scheler, come Nietzsche, descrive come tipica etica del risentimento l'etica borghese: noi invece, in questo saggio, intendiamo descrivere come etica del risentimento l'etica democratica, non importa se democratico-borghese (ossia piccolo-borghese) o democratico-proletaria (forse oggi la differenza non è poi così grande come ancora poteva apparire qualche decennio fa). Varie considerazioni possono giustificare preliminarmente questo nostro apparente scivolamento di piano storico. La prima è che, di fatto, l'analisi scheleriana colpisce solo uno degli aspetti dell'etica borghese, lasciando nell'ombra l'altro. Il mondo borghese non è composto soltanto dal tipo che Scheler chiama volgare-debole: in esso ha, e aveva soprattutto nel passato, nell'epoca paleocapitalistica, una funzione dominante il tipo volgare-forte, del plebeo che riesce, si impone, conquista ricchezze capitalistiche (e non sempre soltanto capitalistiche) e finisce col fondare dinastie che hanno tratti in comune con la tradizionale nobiltà. È il borghese in frack, che si batte in duello per difendere il suo onore, che sorveglia i matrimoni dei figli e delle figlie con la

stessa oculata gelosia di un nobile del sangue. *I Buddenbrook* di Thomas Mann sono la splendida storia di una di queste famiglie borghesi. Qui, anche se c'è risentimento, dove c'è appare piuttosto un punto debole, una rottura, che non l'elemento costitutivo di un'etica che ancora non giunge, non vuol giungere, a un vero e proprio capovolgimento dei valori tradizionali della civiltà. I valori personali – orgoglio, onore, fedeltà – vi hanno ancora una parte preponderante: il successo pratico è ancora considerato un premio e un riconoscimento di valori personali (spirito di iniziativa, coraggio, intelligenza, probità negli affari) che non un fine in sé stesso (anche se, poi, come tale viene perseguito); la povertà, quando non è volontaria, è sentita come una colpa o una punizione di colpe. Quest'etica non è democratica. È accanto a essa, in lotta con essa (che diventerà ben presto anche lotta politica) che si forma l'altra etica, quella descritta da Nietzsche e da Scheler, l'etica piccolo-borghese, ossia del plebeo debole, risentito: ed è quest'etica, con la sua tipica negazione dei valori personali, la sua istanza ugualitaria, il suo sentimentalismo populista e pauperista, che costituisce il primo nucleo storico dell'etica democratica. L'etica democratica quale si va affermando in questi nostri giorni è con quella, nonostante tutte le apparenze e le mistificazioni della dialettica, in una relazione di netta continuità storica: la stessa democrazia popolare o socialista ne costituisce un ovvio e normale sviluppo. Sviluppo che ha il suo fondamento profondo nell'evoluzione dall'economia paleocapitalistica all'economia della società industriale avanzata, alla civiltà del benessere e dei consumi. Il fenomeno lo si può osservare da molti punti di vista diversi, su molti piani, in moltissimi aspetti parziali. Come si passa da una politica aristocratico-liberale (con dosi più o meno forti di autoritarismo gerarchico) a una politica plebeo-democratica socialista o quasi-socialista, con un'indubbia tendenza al totalitarismo, così si passa a un'etica sempre più accentuatamente democratica. La stessa formazione della grande azienda industriale, con la sua struttura accentuatamente burocratica, viene togliendo senso alla posizione del "padrone", del "capitano d'industria", rendendone vane le sue eventuali doti personali, e delegandolo in un'aurea posizione di parassita sociale, come già è divenuto da tempo il proprietario di terre. I liberali che si commuovono fino alle lacrime sulle virtù dell'"iniziativa privata" sono semplicemente ridicoli, non rendendosi essi conto che stanno parlando di una economia che non è

più, di un'“iniziativa privata” che non è minacciata, come essi temono, da improvvise statalizzazioni o collettivizzazioni, ma dalla dinamica stessa di quell'economia capitalistica che essi dicono di difendere (e poi si stupiscono e si addolorano del fatto che la loro propaganda lascia tanto freddi proprio quei capitalisti di cui i liberali si fanno non richiesti paladini). La calcolatrice elettronica, capace di elaborare immense e complesse statistiche, sta sempre più sostituendo il fiuto, il coraggio, l'iniziativa del padrone. Ma, più profondamente ancora, la spinta ugualitaria è implicita nelle stesse condizioni di sopravvivenza dell'economia neo-capitalistica: intendo dire nel delicato e difficile rapporto che si viene a stabilire tra produzione e consumo. Una volta, alle origini dell'industria capitalistica, la produzione industriale era prevalentemente rivolta a un mercato di acquirenti privilegiati: si produceva per i ricchi; lavoratori e ausiliari (impiegati, artigiani, piccoli professionisti) partecipavano punto o poco alla distribuzione e al consumo dei prodotti industriali. Ma ora la grande industria di massa è, appunto, di “massa”: produce per un mercato virtualmente infinito (onde l'imminente, costante, pericolo di crisi), ha per clienti tutti – i ricchi e i poveri, i vecchi e i giovani, i bianchi e i neri. Essa, per evitare le crisi, deve promuovere il potere d'acquisto degli stessi suoi dipendenti e ausiliari, degli “sfruttati” – lo stesso termine ‘sfruttamento’ oramai deve mutare di senso, se pure ne conserverà uno. Di qui varie conseguenze. Una è questa. Il mercato d'acquisto, la clientela, che prima era costituita da una molteplicità finita e determinata di clienti, ora è una “massa”, ossia una molteplicità (virtualmente) infinita e indeterminata, una totalità. Come cliente di questa economia, ogni uomo non è più “quel singolo”, ma un “individuo”, ossia un atomo. Proprio nel senso dell'atomismo classico: che gli atomi sono qualitativamente indifferenti, sono punti-massa componenti un corpo. L'uguaglianza di mezzi, l'uniformità di gusti e tendenze, l'omogeneità delle risposte alle sollecitazioni del mercato sono condizioni necessarie perché il sistema produttivo non entri in crisi. Non avere l'automobile, non volere la televisione divengono reati contro l'intero sistema sociale, come (o peggio) la renitenza alla leva o il rifiuto di andare alla guerra. L'altra conseguenza è questa. In vasti strati è in corso un'effettiva parificazione economica: a eccezione di pochi ricchissimi, le differenze economiche tendono a livellarsi; per lo meno, il benessere, la grande disponibilità di beni sul mercato, rendo-

no meno importanti le differenze economiche, le riducono a sfumature (uno ha la *Mercedes* o la *Jaguar*, l'altro la *Cinquecento*: ma è pur sempre un'automobile). Ma restano le differenze nei valori personali: le differenze nelle capacità di assorbire la cultura, le differenze nelle capacità soggettive di godere di beni a disposizione, le differenze di gusto... Già Scheler osservava che la parità giuridica non toglie, ma genera il risentimento nei "disuguali di fatto"; lo stesso, e in maniera ancora più profonda, fa la parità economica. L'escluso per ragioni economiche poteva nutrire odio per il privilegiato, ma anche consolarsi del carattere "esterno" della sua esclusione; ma l'escluso per incapacità personale di vivere valori che pure, economicamente, gli sarebbero accessibili, non ha consolazione: il suo risentimento non può che radicalizzarsi, rivolgersi contro i valori stessi e le capacità personali che permettono di fruirne.

Perciò l'analisi di Scheler si può applicare anche all'etica della democrazia di oggi. Vi ritroveremo gli stessi tratti, anzi radicalizzati in direzione ugualitaria, ossia con un accentuato rivolgersi del risentimento contro i valori superiori, i valori della cultura della persona.

Cominciamo da questi: essi infatti costituiscono il punto più sensibile, e perciò più caratterizzante la pietra di paragone – di un'etica. Già Scheler, operando sull'etica borghese, aveva notato un tipico rovesciamento. I valori diretti, le "virtù", di una persona sono, come già aveva osservato Aristotele, quelli che più facilmente la portano ad attuare nel mondo cose pregiate; per esempio, la forza fisica, l'intelligenza; aggiungiamoci qualità personali intrinseche (apprezzabili in sé stesse), come per esempio la bellezza; e anche (sebbene Aristotele fosse un tantino perplesso in proposito) doti "esterne", non inerenti alla persona ma dipendenti in qualche modo dal caso, tali che tuttavia possono giovare a una vita morale piena: per esempio, la ricchezza, la nobiltà della nascita. Sono queste le "virtù" esaltate in un'etica aristocratica qual è quella dell'*Iliade* e (in parte) dell'*Odissea*. Ma già l'etica esiodea, di ispirazione contadina (e quindi già fortemente risentita) contrapponeva a queste doti dirette le virtù indirette, anch'esse strumentali (ma assai più mediate, e in un certo senso soltanto surroganti rispetto a quelle del gruppo precedente) della laboriosità, pazienza, parsimoniosità. Questa concezione, come rileva Scheler, la ritroviamo assai accentuata nell'etica cristiano-borghese: dove si giunge all'estremo di contrapporre come virtù degne di apprezzamento la povertà alla ricchezza, la malattia al-

la forza, lo spirito di sacrificio e rinuncia al successo naturale, lo sforzo alle doti che portano al successo senza sforzo. L'uomo più degno di stima è quello che con la laboriosità e lo spirito di sacrificio si eleva dalla povertà alla rispettabilità sociale: questo è, per esempio, un tratto tipico dell'etica borghese nell'età vittoriana. Lo scolaro più degno è quello che, pur essendo meno dotato, riesce a strappare la sufficienza con lo studio assiduo: non quello che, ben dotato, brilla naturalmente.

La tendenza presente in quest'etica a tutti nota (ne è piena la letteratura moralistica di un secolo) è di passare da un rivolgimento che dirige le preferenze sui valori più poveri e più bassi rispetto a quelli più ricchi e più elevati a un rivolgimento ancora più radicale, che si esplica in una vera e propria *negazione dei valori personali*, e di conseguenza a un ugualitarismo che riduce l'essere-uomo agli aspetti non pregevoli dell'umanità stessa: non solo ai fattori più comuni (e quindi meno preferenzianti), ma addirittura ai momenti negativi. Quest'etica aveva già trovato nell'Ottocento una grandiosa espressione in quelle numerose varietà di sistemi ideologici che, cristiani o anti-cristiani che fossero, avevano in comune un *antropologismo ugualitario*. È questo il tratto che accomuna molti movimenti religiosi e sociali del secolo scorso (e degli inizi di questo secolo): il concepire l'*umanità* come il valore sommo e il senso del divino nella storia terrena e temporale. Che sia Cristo il simbolo dell'umanità oppure l'umanità il simbolo storico-terreno di Cristo, dal punto di vista assiologico la cosa non cambia: il valore centrale che dispone intorno a sé tutta la gamma dei valori da attuarsi è l'umanità. Già questo, dal punto di vista della tradizione cristiana, che poneva nella trascendenza e nella salvezza individuale per elezione il valore sommo, sarebbe un forte tratto di risentimento: una riabilitazione dei reprobati di fronte agli eletti (un tratto caratteristico, per esempio, di certo metodismo missionario). Ma non sono solo gli aspetti religiosi che qui ci interessano. È che l'"umanità" stessa è descritta non nei suoi aspetti di "grandezza", ma in quelli di "misera": umanità è il peccato, è la malattia, è la morte, è l'indigenza. *Questi* sono i tratti dell'"umanità"; a *questi* deve dirigersi l'amore. Si dirà che l'amore non implica l'apprezzamento che anzi esso può dirigersi alle persone che portano disvalori nello sforzo di innalzarle, di redimerle. Ma non è vero: l'amore è proprio l'atto che pone il valore (e, se si preferisce una forma discorsiva realistica, in cui "si dà" il valore): l'amore costituisce in valore il suo og-

getto. È vero che si possono amare persone che si disprezzano – ma ciò accade *nonostante* il disprezzo, non *in ragione di* esso. Cioè: l'amore si dirige sempre verso tratti apprezzati, e quindi può sussistere (in situazione drammatica) accanto alla apprensione, nel medesimo oggetto, di tratti non approvati. La ragazzina per bene che si innamora del *gangster* apprezza effettivamente il malvivente per qualche sua (reale o presunta) dote personale, anche se (ma bisognerebbe vedere quanto in buona fede) piange sui suoi delitti e dice che lo preferirebbe onesto. I movimenti umanitari dell'Ottocento dirigevano effettivamente il loro amore sull'umanità miserabile; un'umanità redenta li avrebbe lasciati indifferenti, o anzi probabilmente li avrebbe avuto come nemici.

Oggi le tendenze umanitarie sono molto scadute: ma non perché si sia superato il risentimento che le ispirava, bensì a causa del radicalizzarsi di questo risentimento. Nella migliore delle ipotesi, una posizione di tipo umanitario oggi verrebbe qualificata come "paternalismo": una posizione in cui il benefattore rimane altro dal beneficiato, e a questo superiore. L'umanitarismo presuppone pur sempre degli individui, o meglio delle persone singole, per lo meno nei benefattori (se pure i beneficiati vengono già intesi come "massa"). Oggi il risentimento si porta proprio contro il singolo, inteso come persona e sfera di valori personali. L'uomo che la struttura sociale condanna a essere uomo di massa afferma che solo la massa è valore – come diceva Toller nel celebre *Massa-Mensch*, «la massa è forza, la massa è diritto, la massa è comunità (*Gemeinschaft*)». Di fronte alle persone stanno le collettività, o per lo meno il gruppo (la classe, il partito, la nazione) come incorporanti valori decisamente superiori. Le virtù inerenti al sentimento del valore della persona (l'onore, l'orgoglio, ecc.) sono considerate vizi, anzi a volte reati: sono invece il lasciarsi assorbire nel gruppo, il sopprimere sé nel gruppo, il posporre i propri valori personali ai valori del gruppo, i sentimenti che l'odierna democrazia esige. In un senso ben diverso da Pascal, la democrazia ripete con lui «le moi est haïssable»: ma perché all'"io" deve sostituirsi il "noi", il mistico pronome che denota il dio-massa. Questo spiega, tra l'altro, il decadere del protestantesimo nel mondo cristiano e insieme a ciò alcuni importanti aspetti del profondo processo di trasformazione che sta subendo il cattolicesimo. Questo può accentuare alcuni aspetti comunitari e collettivistici che erano già nella sua tradizione, e che in qualche



modo trovavano la loro più alta espressione ideologica nella teologia paolina del “corpo mistico”. La Chiesa (nucleo potenziale dell’intera umanità) corpo mistico di Cristo, necessaria mediatrice metafisica tra i singoli e il Signore (contrariamente alla “solitudine del credente davanti a Dio” tanto tipica invece della religiosità protestante in genere, in particolare della luterana) diviene la base non solo ideologica, ma anche istituzionale, per una socialdemocrazia cattolica. Nel rito ciò si viene esprimendo nella volgarizzazione della massa e nei tentativi di volgarizzazione della musica sacra (tentativi assai problematici e a volte scabrosi: la *Missa Luba* ne resta forse il più bello e più sgomentante esempio) trasformazioni che hanno non tanto lo scopo di “far capire” ai fedeli ciò che sta accadendo nella rappresentazione rituale (a questo scopo bastava la generale informazione contenuta nelle abituali volgarizzazioni della dottrina cristiana), quanto di portarli a una più immediata partecipazione collettiva al rito e alle emozioni collettive che il rito dovrebbe suscitare. Ma più sostanziali trasformazioni stanno avvenendo anche nel campo della dottrina e della prassi sociale: la diversa funzione e posizione che acquistano reciprocamente preti e laici, la controversa apertura verso posizioni di sinistra nel campo politico-sociale, fino alla contestazione radicale (da parte di gruppi di cattolici estremisti) dell’intera società capitalistica. C’è, in questi gruppi di nuovi cattolici, un senso vivo della collettività della salvezza e della redenzione: senso che, ripetiamolo, si può ritrovare in tutta la tradizione cattolica, ma oggi si è venuto fortemente acuendo.

L’aspetto ideologico della democrazia più cospicuo, più significativo di questo radicalizzarsi del risentimento plebeo, è l’accentuato *uguagliantismo* contemporaneo. Abbiamo già accennato alle sue radici nella rivoluzione industriale; ma seguiamone le fasi sul terreno ideologico. La prima nasce nel Settecento: l’idea che gli uomini siano *per natura* uguali, e solo le convenzioni sociali li rendano disuguali. Ma questa idea dell’uguaglianza si traduce, nella rivoluzione liberale borghese, in un’uguaglianza meramente formale, giuridica: uguaglianza di tutti di fronte alla legge, uguali diritti e uguali obblighi verso lo Stato, uguali i tribunali e le procedure, uguali le sentenze a parità di fattispecie giuridica. Conquistata a prezzo di dure lotte e di molto sangue, questa uguaglianza appare oggi altrettanto ovvia quanto insufficiente. La critica di Marx – una critica che oggi pressoché tutti accettiamo – l’ha battuta in

breccia: questa uguaglianza non solo non è condizione per il raggiungimento dell'uguaglianza reale, materiale, ma anzi appare come una specie di trappola per impedire questa uguaglianza, per garantire, nell'astratta imperturbabilità della legge, i privilegi e le disuguaglianze reali. Di qui un nuovo egualitarismo che punta decisamente verso l'uguaglianza materiale. Ma anche in questo dobbiamo distinguere due fasi; distinzione particolarmente interessante perché la transizione dall'una all'altra fase si sta compiendo proprio in questi anni.

Il secondo momento è quello dell'uguaglianza socialista, ossia dell'uguaglianza economica – almeno di principio. Abolita la proprietà privata dei mezzi di produzione, reso praticamente nullo o privo di reale importanza il diritto di eredità (ridotto a limitate eredità di mezzi di consumo o di comodità), aperte le istituzioni scolastiche ecc. a tutti i ceti economici, distrutta la differenza di classi, a cui nel pensiero socialista si riporta alla fine ogni altra disuguaglianza tra gli uomini; e, in teoria almeno, dovrebbe, col tempo, sparire anche la differenza di quelle quasi-classi che si chiamano correntemente “ceti” o “strati”. Per lo meno, questo è un *postulato* del pensiero socialista: ché nella prassi degli Stati socialisti, o quasi-socialisti, ciò non si verifica. Anche dove un deciso aumento di benessere abolisce, o per lo meno attenua considerevolmente, la miseria degli strati più poveri e mette gli strati piccoli e medi in una situazione economica soddisfacente, tuttavia non si realizza una vera uguaglianza. A quanto pare, ci si muove in una specie di circolo vizioso: il prezzo della rivoluzione socialista e della rivoluzione industriale (la fonte del benessere economico), che appaiono essere le condizioni fondamentali per l'uguaglianza, è proprio un ribadirsi della disuguaglianza – o meglio, il sorgere di nuove disuguaglianze. Tralasciando qui l'opportunità di mantenere forme minori di impresa economica privata accanto alle grandi imprese statali, comunque la burocrazia e la tecnocrazia creano nuovi ceti o strati, o anzi una stratificazione gerarchizzata di ceti, che partecipano in maniera diversa al potere statale, e che in ultima analisi sono anche economicamente differenziati: sì che l'uguaglianza diventa una molto teorica “uguaglianza di possibilità” o del “punto di partenza”. Anche ammettendo questa come attuata, sarebbe sempre astratta, formale: ché differenze naturali di salute, intelligenza, aggressività, ecc., porterebbero i meglio dotati a dare la scalata ai posti più elevati nella stratificazione burocratica o tecno-

cratica. Ovviamente, non basta darsi tutti del “tu” o tutti del “voi” per essere effettivamente uguali...

Di qui il tipo di ugualitarismo radicale che costituisce l’ideologia dominante delle grandi ribellioni anarchiche di questi anni (1968): ribellioni di neri, ribellioni di giovani, movimenti studenteschi reclamano un’uguaglianza più assoluta, che cancelli le stesse differenze naturali. Lo stesso socialismo dell’Urss appare a questi movimenti come autoritario, antidemocratico, conservatore. Gli ultimi valori personali vengono negati: lo stesso “tu” o “voi” appaiono arcaici, e l’unico pronome personale che deve rimanere nella rinnovata grammatica ugualitaria è “noi”. Non si chiede “uguaglianza di possibilità”, ma uguaglianza in atto: non una situazione in cui a tutti sia dato di conquistare i posti di cui si palesano meritevoli, ma una situazione in cui non ci siano più né “posti” né “meriti”. In stretta dipendenza dal mito ugualitario stanno il pacifismo, l’a-nazionalismo e antirazzismo di questa democrazia radicale odierna.

Ora, il fatto che più colpisce in questi movimenti è il loro carattere sostanzialmente non-politico: dichiarato in alcuni, inconsapevole ma indubbio negli altri, che pure adottano un linguaggio similpolitico. Di fatto, un simile radicalismo democratico andrebbe bene, sì e no, forse per una comunità di santoni indiani del resto, droghe comprese, un modello amato da molti *hippies*. Ma non si capisce come su di esso potrebbe innestarsi una qualunque rivoluzione positiva: ché senza divisione del lavoro e di compiti, senza coordinamenti (e quindi senza coordinatori, progettatori e direttori tecnici), senza una qualche forma di amministrazione non sarebbe possibile una convivenza di lavoratori, una produzione organica. Sarebbe un ritorno allo stato di natura.

Rousseau (nell’*Origine della disuguaglianza*) afferma che nello stato di natura non esistono disuguaglianze. O meglio, esistono, ovviamente, disuguaglianze naturali: ma esse non hanno differenze sociali (tra l’altro, perché non esistendo la società, difficilmente potrebbero esserci differenze sociali). Più correttamente, si dovrebbe dire che le disuguaglianze naturali acquistano rilievo sociale solo entro una determinata società: e sono le strutture economiche, politiche, ecc., di ogni determinata società a determinare *quali* differenze naturali abbiano rilievo sociale, e che rilievo abbiano. Mentre in una società di tipo guerresco arcaico, di quando si combatteva “a lancia e spada”, differenze di robu-

stezza e coraggio fisici avevano un notevole rilievo, nella nostra ne hanno molto meno: sebbene l'adorazione per il campione sportivo sembri rivelare una nostalgia per un tipo di gerarchia di valori personali che la struttura sociale contemporanea sta eliminando. È anche vero che disuguaglianze un tempo giustificate possono rimanere, per effetto di inerzia del costume e/o di privilegi acquisiti, in un'epoca in cui hanno perduto di senso: e allora appaiono, a buon diritto, ingiuste. Per esempio, tempo fa in un documentario sulla donna giapponese, si mostravano donne pescatrici di perle che, condotte sul luogo di pesca dalla barca del marito, hanno il terribile compito di immergersi e staccare le perle, portandole poi all'uomo che le aspetta sulla barca. Questa che a noi oggi appare una assurda ingiustizia deve aver avuto in passato la sua giustificazione: quando al maschio, più robusto, spettava il compito di portare a remi la barca (che ora va a motore) lottando contro il mare e le correnti, e di issare la donna a bordo (oggi lo fa mediante meccanismi di bordo). Ma, comunque, se le disuguaglianze naturali ovviamente mutano di senso e importanza in diverse strutture sociali, non è concepibile una società che non dia senso e importanza a un qualsiasi insieme di tali disuguaglianze.

Vediamo ora qual è precisamente il ruolo del risentimento in questa concezione ugualitaria radicale. Cominciamo con l'analizzare la nozione stessa di "uguaglianza". Se A e B non sono due indiscernibili, dire che A è uguale a B non significa affatto dire che essi sono *identici*. A non è B, è diverso da B, pur essendo uguale a B. L'apparente paradosso si toglie se si parla di uguaglianza relativa, ossia uguaglianza rispetto a un qualche parametro o modulo (o insieme di parametri o moduli): in altri termini rispetto a qualche predicato  $\phi(x)$ . Se  $\vdash \phi(A)$  e  $\phi(B)$  posso scrivere

$$A \equiv B \text{ (mod. } \phi)$$

(adopero "≡" per l'uguaglianza, riservando "=" per l'identità). Sarà utile estendere la cosa, e invece di un solo predicato  $\phi$  prendere in considerazione un insieme congiuntivo o disgiuntivo di predicati  $\phi_1, \phi_2 \dots \phi_n$ . Se  $\phi_1(A), \phi_1(B); \phi_2(A), \phi_2(B); \dots; \phi_n(A), \phi_n(B)$  potremo dire che

$$A \equiv B \text{ (mod. } \bigcap_{1 \leq i \leq n} \phi_i);$$

oppure se  $\phi_1(A) \cdot \phi_1(B) \vee \phi_2(A) \cdot \phi_2(B) \vee \dots \vee \phi_n(A) \cdot \phi_n(B)$ , diciamo che

$$A \equiv B \pmod{\bigcup_{1 \leq i \leq n} \phi_i}.$$

Di conseguenza, due oggetti qualunque A e B potranno essere detti uguali o disuguali a secondo dell'insieme di predicati di riferimento; e la scelta di tale insieme dipenderà dal progetto, dallo scopo per cui li vogliamo uguagliare o disuguagliare. È chiaro che se l'insieme è congiuntivo, data una classe  $\alpha = \{A_1, A_2, \dots, A_n\}$  di oggetti, tra di essi si troveranno sottoinsiemi di elementi uguali (la relazione "≡" è transitiva) quanto più estesi saranno i predicati scelti a formare l'insieme: al limite se si prende il predicato (o il sottoinsieme di predicati) che determina la classe stessa, è chiaro che tutti gli elementi di  $\alpha$  saranno uguali. Così è chiaro che tutti gli uomini sono uguali rispetto al fatto di essere, appunto, "uomini", e non gatti o capre. Già, ma tale uguaglianza sarà ottenuta proprio prendendo in considerazione i caratteri più generici, più poveri di intenzione – la natura animale dell'uomo, con i suoi caratteri psico-fisiologici più generici e più elementari. Questo significa che vengono sospesi, considerati cioè come irrilevanti, tutti quei caratteri differenziali, quell'infinita varietà di caratteri per cui invece gli uomini *non sono* uguali.

Ora, quando ciò avviene in una considerazione naturalistica, per esempio in un trattato di zoologia o di anatomia umana normale, il fatto di per sé non testimonia una carica di risentimento: si fa un'anatomia dell'uomo come del gatto o della capra, sulla base di uno *standard* naturalistico rispetto al quale tutti gli individui della specie sono press'a poco uguali (e rispetto al quale tutti gli individui "normali" della specie sono uguali per definizione). Ma l'affermazione ugualitaria viene fatta in un contesto etico sociale, cioè valutativo – la pretesa uguaglianza *di fatto* qui viene invocata per sostenere un'uguaglianza *di valore*: per negare cioè una radicale differenza tra i valori personali dei singoli. Ciò significa che la sospensione dei caratteri differenziali come irrilevanti è fondata su una irrilevanza *valutativa*: le qualità e doti che distinguono un uomo da un altro non hanno valore; hanno valore solo le qualità più diffuse e più generiche, al limite quelle sole che definiscono l'uguaglianza zoologica. Cioè – la scala dei valori si arresta ai valori più

riscontrati, più bassi, più facili. Il mondo dei valori della democrazia ugualitaria potrebbe prendere per emblema quell'oscena piastrella che si vede qua e là in vendita, raffigurante la tazza di un w.c. e sotto i versi ispirati di ignoto poeta:

Saranno grandi i papi  
Saran potenti i re,  
Ma quando son qui sopra  
Son tutti come me.

Per rispondere a questa posizione valutativa la stessa nozione di “natura umana” (quella a cui la comune partecipazione ci uguaglia) deve venir costruita al livello più basso. Con tale costruzione si connettono le ideologie violentemente antirazziste che in questi anni cercano di affermarsi in maniera violenta. Esse si sono insinuate come reazione all'esasperato razzismo sadico dei nazisti: e l'orrore per questo ha fatto sì che molti studiosi in buona fede hanno accettato ideologie antirazziste altrettanto esasperate e in ultima analisi distruttive. E non è un caso che le scienze, o pseudo-scienze, che maggiormente sembrano appoggiare con le loro teorie questi movimenti antirazzisti – intendo scienze come l'antropologia culturale e l'antropologia sociale – siano in massima parte coltivate e sostenute da studiosi e scrittori di etnia ebraica.

Ma l'ugualitarismo è un'ideologia: e tipico di ogni ideologia è di avere un carattere normativo nascosto, di affermare che qualcosa *è* per affermare che qualcosa *deve* essere. In quanto movimenti pratici, i movimenti ugualitari contemporanei partono dal fatto che oggi, di fatto, esistono delle disuguaglianze, ma che esse devono essere tolte via dal moto rivoluzionario. “Gli uomini sono uguali” significa: “Dobbiamo instaurare un mondo fisico e sociale in cui gli uomini siano uguali”. Si esigono uguaglianza di occupazione – che tutti lavorino nello stesso modo: per esempio, che anche gli intellettuali debbano compiere lavori manuali (squadre di studenti impiegati in opere pubbliche, come strade ecc.; preti operai, e simili); uguaglianza di gusti e modi di vita, che tutti mangino nello stesso modo in mense comuni, che tutti vestano ugualmente male (dove le ironie, per esempio, verso gli abiti da sera o da cerimonia); ma soprattutto che a tutti, non solo ricchi e poveri, ma anche adatti e disadatti, venga impartita la medesima istruzione, che tut-

ti frequentino le medesime scuole – naturalmente, tali che il loro tono generale venga abbassato al livello dei meno adatti. In questo modo si spera, col tempo, di cancellare ogni disuguaglianza di valori personali, di giungere a produrre una nuova specie umana uniforme. Ciò implica ovviamente, non solo la negazione nel giudizio valutativo, ma un programma di soppressione pratica dei valori più tipicamente personali; non solo, ma siccome i valori più tipicamente disuguaglianti sono in genere i valori più elevati, specialmente i valori della cultura, è contro di questi che si appunta più specialmente la lotta – ed è proprio contro di questi che si elevano come valori “autentici”, “genuini”, i valori più bassi, quelli più legati alla sfera del vitale, come il denaro, l’amore fisico, la capacità di vivere una vita di gruppo.

Il risentimento opera qui nel senso specifico di un capovolgimento nell’ordine gerarchico dei valori tradizionali. Ma anche nel senso di un capovolgimento dei fini e dei mezzi. I valori che sono valori derivati, strumentali, in quanto rappresentano mere condizioni di fatto per l’attuazione di valori superiori, quali la ricchezza, la capacità di amare, la capacità di adattamento sociale, ora divengono *i valori*, posti in assoluto, non solo indipendentemente, ma nella negazione di quei valori finali di cui questi sarebbero meri mezzi o condizioni. L’espressione colta di queste situazioni di risentimento è data dall’ondata di irrazionalismo che sta invadendo tutta la cultura contemporanea: irrazionalismo che oscilla tra forme assai sottili (come il tecnicismo che sembra tipico della cultura americanizante e l’ideologismo della cultura di sinistra) fino a forme esasperate di mistica contestazione globale di tutta quanta la cultura, fino allo stesso linguaggio, in un rivoluzionarismo astratto senza scopi e senza meta, come volontà di distruzione di tutta quanta l’eredità culturale in nome dei presunti valori della spontaneità ignorante dei ragazzi, dei neri, della gente di colore. In questa contestazione totale l’etica democratica si volge persino contro sé stessa: non ha neppure più un qualsiasi mondo di valori da affermare e instaurare, bensì si pone solo come negazione globale del mondo di valori in quanto tale, in qualsiasi modo si possa concepire [...].





# Indice degli articoli di “atque” 1990-2016

*secondo l'ordine alfabetico dell'autore*

La rivista “atque” prosegue a pubblicare i fascicoli in formato cartaceo per i tipi di Moretti & Vitali di Bergamo, per cui questi sono tuttora disponibili presso le librerie e ordinabili all'indirizzo elettronico [ordini@morettievitali.it](mailto:ordini@morettievitali.it).

Si comunica inoltre che è stato deciso che ogni fascicolo, dopo un “embargo” di due anni, sia reso disponibile in formato pdf – in maniera completamente gratuita – sul sito [www.atquerivista.it](http://www.atquerivista.it)

Si comunica infine che è ormai completata la digitalizzazione dell'intero archivio storico, sicché ogni singolo articolo e ogni intero fascicolo di “atque” – dal 1990 (anno della sua fondazione) sino a quelli di due anni fa – sono leggibili e scaricabili on line.

Filippo Accurso, “Freud e Wittgenstein: mitologia del quotidiano e linguaggio della scienza”, «atque», 23-24, 2001, pp. 159-194

Paolo Aite, “La visibilità da conquistare: note sull'immaginazione in analisi”, «atque», 12, 1995, pp. 47-62

Angela Ales Bello, “Comprendere le psicopatologie. Un approccio filosofico-fenomenologico”, «atque», 15 n.s., 2014, pp. 219-240

Massimo Ammaniti, “Attualità e evoluzione del concetto di ‘Sé’ in psicoanalisi”, (intervista di Francesca Cesaroni), «atque», 9, 1994, pp. 69-86

Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe, “La prima persona”, «atque», 13 n.s., 2013, pp. 187-212

Massimiliano Aragona, “Oltre l'attuale crisi della nosografia psichiatrica: uno sguardo al futuro”, «atque», 15 n.s., 2014, pp. 35-54

Giampero Arciero, “Il problema difficile e la fine della psicologia”, «atque», 13 n.s., 2013, pp. 157-184

Luigi Aversa, “La schizofrenia: una patologia della funzione simbolica. Anomia percettiva e devianza del conoscere”, «atque», 4, 1991, pp. 183-190

Luigi Aversa, “L'esperienza antinomica della psicoterapia”, «atque», 18-19, 1998, pp. 139-148

Luigi Aversa, “La coscienza e i suoi disturbi”, «atque», 20-21, 1999, pp. 77-86

Luigi Aversa, “L'analista, l'empatia e l'inconscio”, «atque», 25-26, 2002, pp. 117-126

Luigi Aversa, “Le figure etiche dell'esperienza analitica”, «atque», 1 n.s., 2006, pp. 197-204

Luigi Aversa, “Dialogo con Mario Trevi”, «atque», 1 n.s., 2006, pp. 333-340

Arnaldo Ballerini, “La incompresa ‘incomprensibilità’ di Karl Jaspers”, «atque», 22, 2000, pp. 7-18

Arnaldo Ballerini, “Dalla clinica del ‘caso’ all'incontro: verso una psicopatologia della prima persona”, «atque», 13 n.s., 2013, pp. 21-40

*Indice degli articoli di "atque" 1990-2016*

- Arnaldo Ballerini, "Dove e quando comincia la schizofrenia", «atque», 15 n.s., 2014, pp. 19-34
- Arnaldo Ballerini e Andrea Ballerini, "Affetti e delirio", «atque», 13, 1996, pp. 19-31
- Arnaldo Ballerini e Mario Rossi-Monti, "Delirio, scacco gnoseologico, limiti della comprensibilità", «atque», 1, 1990, pp. 59-72
- Alessandro Barchiesi, "Atque' e atque", «atque», 1, 1990, pp. 129-130
- Federico Barison, "Risposta 'originale': vetta ermeneutica del Rorschach", «atque», 12, 1995, pp. 154-164
- Paulo Barone, "Sul non-nato", «atque», 4, 1991, pp. 173-182
- Paulo Barone, "Pensare dialetticamente e non dialetticamente a un tempo'. Quindi 'rompere' (con) questo stesso tempo", «atque», 1 n.s., 2006, pp. 205-218
- Franco Basaglia e Agostino Pirella, "Deliri primari e deliri secondari, e problemi fenomenologici di inquadramento", «atque», 22, 2000, pp. 19-28
- Enrico Bellone, "Sulle italiche fortune del professor Feyerabend", «atque», 10, 1994, pp. 77-92
- Franco Bellotti, "L'esperienza delle emozioni nell'incontro analitico", «atque», 17 n.s., 2015, pp. 123-139
- Gaetano Benedetti, "Intenzionalità psicoterapeutica", «atque», 13, 1996, pp. 31-50
- Gaetano Benedetti e Maurizio Palliccia, "Il disegno speculare catatimico", «atque», 14 n.s., 2014, pp. 221-255
- Roberto Beneduce, "I doppi dimenticati della storia'. Sofferenza, diagnosi e immaginazione storica", «atque», 15 n.s., 2014, 277-298
- Arnaldo Benini, "Il senso del tempo e i disturbi neurologici del presente", «atque», 3-4 n.s., 2008, pp. 445-459
- Arnaldo Benini, "La coscienza e il cervello. Raccomandazioni di un fiscalista a chi indaga sulla mente", «atque», 15 n.s., 2014, pp. 55-64
- Sergio Benvenuto, "Verso una verità che ci libera dalla dipendenza?", «atque», 18-19, 1998, pp. 165-188
- Vania Berlincioni e Enrico Petrella, "Note su *Per la critica della psicoanalisi* di Karl Jaspers", «atque», 22, 2000, pp. 151-164
- Marianna Bernamaschi Ganapini, "Asserzione ed espressione", «atque», 5 n.s., 2008, pp. 67-74
- Graziella Berto, "La cura della singolarità", «atque», 10 n.s., 2012, pp. 63-72
- Graziella Berto, "Immagini di pensiero", «atque», 14 n.s., 2014, pp. 29-40
- Mariano Bianca, "*Tèche* o épistème: quale stato della psicoterapia", «atque», 1, 1990, pp. 73-90
- Mariano Bianca, "Oggetto percettivo e percezione", «atque», 4, 1991, pp. 197-212
- Remo Bodei, "Un episodio di fine secolo", «atque», 1, 1990, pp. 91-106
- Remo Bodei, "Curare il dolore dell'anima. Su alcune tecniche eterodosse e sulla funzione terapeutica della filosofia", «atque», 16 n.s., 2015, pp. 63-71
- Eugenio Borgna, "I confini Io-Mondo nella Wahnstimmung", «atque», 3, 1991, pp. 43-54

*Indice degli articoli di "atque" 1990-2016*

- Eugenio Borgna, "La psicoterapia delle psicosi e le sue premesse filosofiche", «atque», 6, 1992, pp. 45-58
- Eugenio Borgna, "C'è ancora un senso nella psicopatologia?", «atque», 13, 1996, pp. 51-60
- Eugenio Borgna, "Sogno ed esistenza. Note su Binswanger", «atque», 8-9 n.s., 2011, pp. 97-102
- Gerardo Botta, "Riflessioni su *L'altro maestro*", «atque», 6-7 n.s., 2009, pp. 223-234
- Gerardo Botta, "La traducibilità trasformativa del linguaggio", «atque», 14 n.s., 2014, pp. 189-204
- Adriano Bugliani, "Terapia e fenomenologia. Hegel e la psicoanalisi", «atque», 27-28, 2003, pp. 203-218
- Massimo Caci, "Contatto *vs* perdita del contatto. Per una antropologia dell'ambiente fra Eugène Minkowsky a Gilles Deleuze", «atque», 11 n.s., 2012, pp. 175-200
- Bruno Callieri, "Curare' o 'prendersi cura di'. Un dilemma psichiatrico della responsabilità esistenziale", «atque», 8, 1993, pp. 121-132
- Bruno Callieri, "Inquadramento antropologico dell'esperienza d'incontro con lo psicotico", «atque», 13, 1996, pp. 61-86
- Bruno Callieri, "Prefazione", «atque», 1 n.s., 2006, pp. 11-17
- Giacomo Calvi e Lorenzo Calvi, "Nora: un'immagine letteraria dell'esaltazione", «atque», 13, 1996, pp. 87-96
- Giuliano Campioni, "La difesa dell'illusione metafisica: una 'wagneriana' risponde a Friedrich Nietzsche", «atque», 12, 1995, pp. 165-172
- Giuliano Campioni, "Ressentiment: il pericolo da superare per Nietzsche-Zarathustra", «atque», 19 n.s., 2016, pp. 17-33
- Sandro Candreva, "Perversione e caduta dell'alterità", «atque», 7, 1993, pp. 123-132
- Eleonora Cannoni, "Capire la paura. Lo sviluppo della rappresentazione della paura tra i cinque e i dodici anni", «atque», 23-24, 2001, pp. 109-134
- Baldassarre Caporali, "L'altro' tra differenza e pluralità", «atque», 7, 1993, pp. 155-166
- Vincenzo Caretti, "La solitudine del curante, la scissione mente-corpo e il deficit della simbolizzazione", «atque», 1 n.s., 2006, pp. 323-332
- Enrico Castelli Gattinara, "Piccole grandi cose: tra ordinario e straordinario", «atque», 10 n.s., 2012, pp. 19-40
- Enrico Castelli Gattinara, "Zero come simbolo: uno sconfinamento indeterminato", «atque», 11 n.s., 2012, pp. 95-112
- Stefano Catucci, "'Reimparare a sognare'. Note su sogno, immaginazione e politica in Michel Foucault", «atque», 8-9 n.s., 2011, pp. 103-118
- Paola Cavalieri, "Fenomenologia del primo incontro. Vissuti di estraneità e capacità di improvvisare del terapeuta", «atque», 10 n.s., 2012, pp. 213-224
- Paola Cavalieri, "Introduzione. Verso una psichiatria critica", «atque», 15 n.s., 2014, pp. 11-15
- Paola Cavalieri, "Il concetto di psicosi unica può essere oggi valido per una comprensione dei processi affettivi nelle psicosi?", «atque», 17 n.s., 2015, pp. 199-216

Indice degli articoli di “atque” 1990-2016

- Paola Cavalieri, Mauro La Forgia e Maria Ilena Marozza, “Prefazione”, «atque», 10 n.s., 2012, pp. 11-15
- Giorgio Caviglia, “Simbolo ‘vero’/simbolo ‘falso’: il dilemma clinico del simbolo dia-bolico”, «atque», 1 n.s., 2006, pp. 101,114
- Felice Cimatti, “Il paradosso del ricordare. La memoria e il segreto del corpo”, «atque», 5 n.s., 2008, pp. 131-147
- Felice Cimatti, “Quanto fa 25x20? Per una logica del cambiamento psichico”, «atque», 10 n.s., 2012, pp. 41-62
- Felice Cimatti, “Divenire cosa, divenire corpo”, «atque», 18 n.s., 2016, pp. 107-132
- Giuseppe Civitaresè, “Sul concetto bioniano di contenitore/contenuto”, «atque», 17 n.s., 2015, pp. 101-121
- Alberto Clivio, “L’io’ biologico”, «atque», 9, 1994, pp. 141-152
- Giorgio Concato, “*Thymós*”, «atque», 2, 1990, pp. 107-124
- Giorgio Concato, “Note su percezione, intuizione e complessità nella psicologia di C. G. Jung”, «atque», 4, 1991, pp. 149-172
- Giorgio Concato, “Gadamer, Jung e Bateson. Il colloquio psicoterapeutico in forma di dialogo”, «atque», 6, 1992, pp. 131-158
- Gianluca Consoli, “Affetto, emozione e conoscenza”, «atque», 17 n.s., 2015, pp. 13-33
- Pietro Conte, “*Metapherein*. Il paradigma metaforico tra parola e immagine”, «atque», 14 n.s., 2014, pp. 17-28
- Pietro Conte, “Sembra viva! Estetica del perturbante nell’arte contemporanea”, «atque», 17 n.s., 2015, pp. 265-281
- Francesco Corrao, “Sul sé grupale”, «atque», 11, 1995, pp. 11-24
- Elena Cristiani, “Il presente in analisi”, «atque», 3-4 n.s., 2008, pp. 341-354
- Nora D’Agostino e Mario Trevi, “Psicopatologia e psicoterapia”, «atque», 13, 1996, pp. 97-120
- Riccardo Dalle Luche, “Noia”, «atque», 17, 1998, pp. 43-66
- Luciano Del Pistoia, “Psicopatologia: realtà di un mito”, «atque», 13, 1996, pp. 121-145
- Vanessa De Luca, “Risentimento e vergogna: le basi morali della responsabilità”, «atque», 19 n.s., 2016, pp. 153-171
- Roberta De Monticelli, “Alla presenza delle cose stesse. Saggio sull’attenzione fenomenologica”, «atque», 3-4 n.s., 2008, pp. 219-240
- Daniel C. Dennett, “Il mito della doppia trasduzione”, «atque», 16, 1997, pp. 11-26
- Daniel C. Dennett e Marcel Kinsbourn, “Il dove e il quando della coscienza nel cervello”, «atque», 3-4 n.s., 2008, pp. 131-182
- Fabrizio Desideri, “L’alterità come soglia critica”, «atque», 7, 1993, pp. 65-80
- Fabrizio Desideri, “La fuga in sé. Variazioni sul tema della coscienza”, «atque», 9, 1994, pp. 47-68
- Fabrizio Desideri, “*Resonabilis Echo*. La coscienza come spazio metaforico”, «atque», 11, 1995, pp. 93-114
- Fabrizio Desideri, “Al limite del rappresentare: nota su immaginazione e coscienza”, «atque», 12, 1995, pp. 135-153

Indice degli articoli di “atque” 1990-2016

- Fabrizio Desideri, “Il velo dell’autocoscienza: Kant, Schiller e Novalis”, «atque», 16, 1997, pp. 27-42
- Fabrizio Desideri, “Kant: la malattia mentale come patologia della coscienza”, «atque», 20-21, 1999, pp. 23-40
- Fabrizio Desideri, “Empatia e distanza”, «atque», 25-26, 2002, pp. 7-24
- Fabrizio Desideri, “Uno sguardo sul presente: relativismo, pluralismo e identità umana”, «atque», 3-4 n.s., 2008, pp. 69-98
- Fabrizio Desideri, “Interni. Quattro variazioni quasi dialettiche intorno a sensibilità e linguaggio”, «atque», 5 n.s., 2008, pp. 13-32
- Fabrizio Desideri, “Del comprendere. A partire da Wittgenstein”, «atque», 6-7 n.s., 2009, pp. 137-156
- Fabrizio Desideri, “Sulla polarità tra ‘estetica e poetica’: intorno al *Discorso sull’estetica* di Paul Valéry”, «atque», 8-9 n.s., 2011, pp. 121-144
- Fabrizio Desideri, “*Parva grammatialis* ovvero *Impossible love*”, «atque», 13 n.s., 2013, pp. 11-18
- Fabrizio Desideri, “Frammenti di conversazione sulla cura di sé e sulla cura in generale”, «atque», 16 n.s., 2015, pp. 17-31
- Fabrizio Desideri e Paolo Francesco Pieri, “Prefazione”, «atque», 18 n.s., 2016, pp. 9-13
- Fabrizio Desideri e Paolo Francesco Pieri, “Prefazione”, «atque», 19 n.s., 2016, pp. 9-14
- Antonella Di Ceglie, “La categoria jaspersiana della ‘incomprensibilità’ tra dimensione individuale e dimensione sociale”, «atque», 22, 2000, pp. 29-42
- Michele Di Francesco e Alfredo Tommasetta, “Mente cosciente e identità personale”, «atque», 13 n.s., 2013, pp. 1905-130
- Giuseppe Di Giacomo, “Ironia e romanzo”, «atque», 2 n.s., 2007, pp. 133-152
- Michele Di Monte, “Metafore vi(s)ive? I limiti del linguaggio figurato nel linguaggio figurativo”, «atque», 14 n.s., 2014, pp. 57-84
- Gianfranco D’Ingegno, “L’analizzabilità del candidato-analista nel terzo millennio. Una professione in via di estinzione?”, «atque», 6-7 n.s., 2009, pp. 235-248
- Francesco Di Nuovo, “Operai babelici, camaleonti di metodo: l’ineludibile dialogo interiore del diagnosta”, «atque», 15 n.s., 2014, pp. 163-200
- Roberto Diodato, “*The touch beyond the screen*”, «atque», 11 n.s., 2012, pp. 153-174
- Elisabetta Di Stefano, “Il vetro e il velluto. La casa tra opacità e trasparenza”, «atque», 18 n.s., 2016, pp. 205-218
- Riccardo Dottori, “Oltre la svolta ermeneutica?”, «atque», 14-15, 1996, pp. 9-38
- Rossella Fabbrichesi, “Sé, io, me: La psicologia della coscienza in Georg Herbert Mead”, «atque», 13 n.s., 2013, pp. 59-80
- Adriano Fabris, “Il sacro e l’alterità”, «atque», 7, 1993, pp. 81-94
- Adriano Fabris, “L’esperienza del sé”, «atque», 11, 1995, pp. 137-148
- Adriano Fabris, “Sul ridere in alcune prospettive religiose”, «atque», 2 n.s., 2007, pp. 93-104

Indice degli articoli di “*atque*” 1990-2016

- Adriano Fabris, “La filosofia e la cura di sé”, «*atque*», 16 n.s., 2015, pp. 47-62
- Ubaldo Fadini, “Verità e pratiche sociali”, «*atque*», 18-19, 1998, pp. 35-50
- Ubaldo Fadini, “La paura e il mostro. Linee di una ‘filosofia della simpatia’”, «*atque*», 23-24, 2001, pp. 29-42
- Ubaldo Fadini, “Il fattore opacità. Stupidità e indeterminazione in Gilles Deleuze”, «*atque*», 18 n.s., 2016, pp. 239-252
- Ubaldo Fadini, “Ri/sentimenti di rete. Osservazioni”, «*atque*», 19 n.s., 2016, pp. 173-186
- Benedetto Farina, “Il presente dissociato”, «*atque*», 3-4 n.s., 2008, pp. 391-418
- Maria Farneti, “Dalla confusione ‘ronzante e fiorita’ di James al bambino ‘supercompetente’. Note sulla genesi della percezione visiva”, «*atque*», 4, 1991, pp. 129-148
- Maurizio Ferrara, “La trama”, «*atque*», 3, 1991, pp. 67-80
- Enrico Ferrari, “L’alludere del conoscere clinico. La diagnosi nella prospettiva fenomenologica”, «*atque*», 15 n.s., 2014, pp. 141-162
- Roberto Ferrari e Ricardo Pulido, “L’esperienza animale del contatto. Zoo-fenomenologia e addestramento meditativo”, «*atque*», 11 n.s., 2012, pp. 35-62
- Bruno Ferraro, “Arte combinatoria e processi di pensiero nelle *Città invisibili* di Italo Calvino”, «*atque*», 5, 1992, pp. 71-98
- Paul K. Feyerabend, “Università e primi viaggi: un’autobiografia”, «*atque*», 10, 1994, pp. 9-26
- Piero Fidanza, “Lutto e perdita del soggetto”, «*atque*», 1, 1990, pp. 117-128
- Piero Fidanza, “Legame emotivo e conoscenza”, «*atque*», 2, 1990, pp. 135-144
- Roberto Finelli, “Il presente come *soap-opera*”, «*atque*», 3-4 n.s., 2008, pp. 99-112
- Stefano Fissi, “L’orientamento prospettico-narrativo nella psicologia del profondo”, «*atque*», 5, 1992, pp. 131-154
- Stefano Fissi, “Il labirinto del sé”, «*atque*», 11, 1995, pp. 115-136
- Stefano Fissi, “I molti e l’uno in alchimia: l’*immaginatio* come luogo di integrazione e di confusività della materia psichica”, «*atque*», 12, 1995, pp. 79-106
- Stefano Fissi, “Materia, forma, mente e coscienza”, «*atque*», 16, 1997, pp. 43-72
- Stefano Fissi, “La coscienza nella metapsicologia postmoderna”, «*atque*», 20-21, 1999, pp. 153-178
- Stefano Fissi, “I territori selvaggi e proibiti della soggettività dell’analista”, «*atque*», 25-26, 2002, pp. 171-198
- Stefano Fissi, “La coscienza affettiva. Emozione e cognizione nel determinismo della coscienza”, «*atque*», 17 n.s., 2015, pp. 143-167
- Giovanni Foresti, “*Esperable uberty*. Gli interventi clinici dell’analista come ipotesi di ricerca”, «*atque*», 10 n.s., 2012, pp. 197-212
- Mauro Fornaro, “L’empatia da Jaspers a Freud e oltre”, «*atque*», 22, 2000, pp. 43-62
- Mario Francioni, “L’atteggiamento filosofico fondamentale delle psicoterapie”, «*atque*», 6, 1992, pp. 37-44
- Elio Franzini, “Arte, parola e concetto”, «*atque*», 14 n.s., 2014, pp. 149-156

Indice degli articoli di "atque" 1990-2016

- Françoise Frontisi Ducroux, "Disturbi della personalità e tragedia greca", «atque», 20-21, 1999, pp. 7-22
- Anna Fusco di Ravello, "Il giro della prigione", «atque», 11 n.s., 2012, pp.63-74
- Carlo Gabbani, "Notizia bio-bibliografica (su Gertrude Elizabeth Margaret An-scombe)", «atque», 13 n.s., 2013, pp. 213-218
- Hans Georg Gadamer, "Pensare le regole" (intervista a cura di Baldassarre Caporali), «atque», 5, 1992, pp. 169-178
- Umberto Galimberti, "Filosofia e psicoterapia", «atque», 6, 1992, pp. 31-36
- Umberto Galimberti, "La verità come efficacia", «atque», 18-19, 1998, pp. 19-34
- Umberto Galimberti, "Karl Jaspers e la psicopatologia", «atque», 22, 2000, pp. 63-78
- Umberto Galimberti, "La questione dell'etica in Freud e Jung", «atque», 27-28, 2003, pp. 107-124
- Umberto Galimberti, "Il simbolo: orma del sacro", «atque», 1 n.s., 2006, pp. 41-60
- Vittorio Gallese, "I neuroni specchio e l'ipotesi neurale: dalla simulazione incarnata alla cognizione sociale", «atque», 6-7 n.s., 2009, pp. 181-219
- Paolo Galli, "Lettura razionale dell'oggetto e tenacia dei linguaggi consolidati", «atque», 4, 1991, pp. 191-196
- Aldo G. Gargani, "Il valore cognitivo delle emozioni", «atque», 25-26, 2002, pp. 25-34
- Emilio Garroni, "Simbolo e linguaggio", «atque», 1 n.s., 2006, pp. 21-40
- Alberto Gaston, "Karl Jaspers: l'inattuale attualità della psicopatologia", «atque», 22, 2000, pp. 79-96
- Rino Genovese, "La negazione e l'altro", «atque», 7, 1993, pp. 145-154
- Enrico Ghidetti, "Verso una petica dell'esistenza: l'umorismo di Pirandello", «atque», 2 n.s., 2007, pp. 49-54
- Sebastiano Ghisu, "Dialogo, scienze, verità", «atque», 14-15, 1996, pp. 39-70
- Sebastiano Ghisu, "Spiegazione, descrizione, racconto", «atque», 18-19, 1998, pp. 65-88
- Anna Gianni, "Andirivieni di contatti tra corpo e mente", «atque», 11 n.s., 2012, pp. 201-214
- Anna Gianni, Roberto Manciocchi e Amedeo Ruberto, "Introduzione", «atque», 11 n.s., 2012, pp. 11- 16
- Elena Gigante, "Nōstoi inauditi. Dalla percezione sonora fetale all'ascolto analitico", «atque», 10 n.s., 2012, 129-149
- Elena Gigante, "Del miraggio, della trasparenza. Le immagini sonore tra limite e sacro", «atque», 14 n.s., 2014, pp. 157-185
- Giovanni Gozzetti, "La perdita del sentimento del Sé. Tra psicopatologia fenomenologica e psicoanalisi", «atque», 13, 1996, pp. 145-154
- Tonino Griffèro, "Alle strette. L'atmosferico tra inatteso e superatteso", «atque», 10 n.s., 2012, pp. 101-128
- Tonino Griffèro, "*Forte verbum generat casum*. Espressione e atmosfera", «atque», 14 n.s., 2014, pp. 85-105

*Indice degli articoli di «atque» 1990-2016*

- Rossella Guerini e Massimo Marraffa, “La natura delle emozioni. Il dibattito fra Martha Nussbaum e Paul E. Griffiths”, «atque», 17 n.s., 2015, pp. 81-99
- Luciano Handjaras, “Critica del metodo e utopia pluralista del relativismo di P.K. Feyerabend”, «atque», 10, 1994, pp. 127-141
- Dieter Henrich, “Intervista”, «atque», 16, 1997, pp. 199-216
- Nicolas Humphrey e Daniel C. Dennett, “Parlando per i nostri Sé”, «atque», 20-21, 1999, pp. 41-76
- Alfonso Maurizio Iacono, “L’idea di *zòon politikòn* e la conoscenza come costruzione”, «atque», 2, 1990, pp. 79-92
- Alfonso Maurizio Iacono, “Valori condivisi e processi cognitivi”, «atque», 4, 1991, pp. 37-44
- Alfonso Maurizio Iacono, “Paura e fame di futuro”, «atque», 23-24, 2001, pp. 17-28
- Alfonso Maurizio Iacono, “La cura tra la malinconia e l’autonomia”, «atque», 16 n.s., 2015, pp. 229-243
- Alfonso Maurizio Iacono, “Rousseau e l’ingannevole sogno dell’utopia come fine del risentimento”, «atque», 19 n.s., 2016, pp. 141-152
- Angiola Iapoce, “Il soggetto tra continuità e discontinuità”, «atque», 18-19, 1998, pp. 149-164
- Angiola Iapoce, “Il tempo affettivo del simbolo”, «atque», 1 n.s., 2006, pp. 115-135
- Angiola Iapoce, “L’incompletezza dell’umano: configurare, costruire, testimoniare”, «atque», 14 n.s., 2014, pp. 205-220
- Marco Innamorati, “La psicopatologia in Théodule Ribot”, «atque», 20-21, 1999, pp. 137-152
- Marco Innamorati, “La rimozione del simbolo”, «atque», 1 n.s., 2006, pp. 87-100
- Marco Innamorati e Mario Trevi, “Verità ed efficacia in una prospettiva junghiana”, «atque», 18-19, 1998, pp. 129-138
- Augusto Iossa Fasano, “Oggetti dentro i corpi. Ridefinire il post-umano”, «atque», 18 n.s., 2016, pp. 133-154
- Vladimir Jankélévitch, “L’angoscia dell’istante e la paura dell’al di là”, «atque», 23-24, 2001, pp. 7-12
- Vladimir Jankélévitch, “L’umorismo e la rivincita dell’uomo debole”, «atque», 2 n.s., 2007, pp. 39-40
- Vladimir Jankélévitch, “L’impalpabile”, Incontro con Eric Binet, «atque», 2 n.s., 2007, pp. 175-181
- Karl Jaspers, “La prospettiva fenomenologica in psicopatologia”, «atque», 22, 2000, pp. 97-124
- Giovanni Jervis, “Corporeità e quotidianità nell’esperienza analitica”, «atque», 8, 1993, pp. 33-42
- Giovanni Jervis, “Identità”, «atque», 11, 1995, pp. 45-52
- Giovanni Jervis, “Naturalità e innaturalità delle psicoterapie”, «atque», 6-7 n.s., 2009, pp. 11-20
- Luis Kancyper, “Risentimento, rimorso e viscosità della libido”, «atque», 19 n.s.,



*Indice degli articoli di "atque" 1990-2016*

- 2016, pp. 125-139
- Mauro La Forgia, "Il rapporto Freud-Mach: una prima ricognizione", «atque», 6, 1992, pp. 107-130
- Mauro La Forgia, "Psicodinamica intenzionale", «atque», 16, 1997, pp. 73-92
- Mauro La Forgia, "Le parole dell'efficacia nella clinica psicoanalitica", «atque», 18-19, 1998, pp. 105-116
- Mauro La Forgia, "Livelli di coscienza e sensibilità clinica", «atque», 20-21, 1999, pp. 127-136
- Mauro La Forgia, "Empatie radicali e distali", «atque», 25-26, 2002, pp. 139-152
- Mauro La Forgia, "Prospettive cliniche dell'intenzionalità", «atque», 1 n.s., 2006, pp. 297-322
- Mauro La Forgia, "Note su ironia, consapevolezza e processo conoscitivo", «atque», 2 n.s., 2007, pp. 123-132
- Mauro La Forgia, "Le forme del dire", «atque», 5 n.s., 2008, pp. 51-66
- Mauro La Forgia, "L'apparente specificità della clinica", «atque», 6-7 n.s., 2009, pp. 123-134
- Mauro La Forgia, "Psicoterapia e sogno come pratiche retoriche", «atque», 8-9 n.s., 2011, pp. 211-224
- Mauro La Forgia, "Fenomenologia e clinica dell'ordinario", «atque», 10 n.s., 2012, pp. 177-196
- Mauro La Forgia, "Le immagini come prassi dell'eccedenza", «atque», 14 n.s., 2014, pp. 41-56
- Mauro La Forgia, "Venticinque anni di Atque. Un tragitto di vita e di cura", «atque», 16 n.s., 2015, pp. 265-276
- Mauro La Forgia e Maria Ilana Marozza, "Introduzione", «atque», 14 n.s., 2014, pp. 9-13
- Roberta Lanfredini, "Materia cosciente tra prima e terza persona", «atque», 13 n.s., 2013, pp. 41-58
- Mario Lavagetto, "Dall'Accademia Spagnola' al romanzo storico. Appunti sulla spiegazione e sulla messa in intreccio nell'opera di Freud", «atque», 5, 1992, pp. 45-70
- Luigi Lentini, "Ragione critica, razionalità scientifica, relativismo", «atque», 8, 1993, pp. 181-200
- Luigi Lentini, "Anarchismo, irrazionalismo, post-razionalismo", «atque», 10, 1994, pp. 93-110
- Luigi Lentini, "Immagine metodologica e 'realtà' scientifica sulla teoria anarchica della conoscenza", «atque», 12, 1995, pp. 107-134
- Federico Leoni, "L'inconscio è il mondo. Jean-Luc Nancy legge Sigmund Freud", «atque», 27-28, 2003, pp. 81-106
- Vittorio Lingiardi e Francesco De Bei, "Al punto fermo del mondo che ruota", «atque», 3-4 n.s., 2008, pp. 355-390

*Indice degli articoli di "atque" 1990-2016*

- Giovanni Liotti, "Trauma e dissociazione alla luce della teoria dell'attaccamento", «atque», 20-21, 1999, pp. 107-126
- Enrica Lisciani-Petrini, "Paura dell'al-di-là o angoscia del quasi niente?", «atque», 23-24, 2001, pp. 13-16
- Giuseppe O. Longo, "Il sé tra ambiguità e narrazione", «atque», 9, 1994, pp. 153-172
- Giuseppe O. Longo, "Verso le emozioni artificiali?", «atque», 17 n.s., 2015, pp. 219-241
- Primo Lorenzi, "*Bruciar d'amore*", «atque», 17, 1998, pp. 101-144
- Riccardo Luccio, "Complessità e autoorganizzazione nella percezione", «atque», 4, 1991, pp. 91-108
- Luca Lupo, "Il pozzo e la scala. L'umorismo etico di Wittgenstein", «atque», 2 n.s., 2007, pp. 55-75
- Cesare Maffei, "L'ambiente della cura", «atque», 8, 1993, pp. 73-88
- Giuseppe Maffei, "Fondamenti dell'apparato per pensare i pensieri", «atque», 3, 1991, pp. 105-124
- Giuseppe Maffei, "La psicoterapia e il modo indicativo", «atque», 8, 1993, pp. 105-122
- Mauro Mancia, "Sulle origini della coscienza e del sé", «atque», 20-21, 1999, pp. 87-106
- Roberto Manciocchi, "Il pensabile e l'impensabile tra Wittgenstein e Bion", «atque», 5 n.s., 2008, pp. 75-99
- Roberto Manciocchi, "Stati di sonnolenza. Ovvero quando sonno e veglia non sono fenomeni uniformi ma ampie classi di fenomeni", «atque», 8-9 n.s., 2011, pp. 225-242
- Roberto Manciocchi, "Capovolgimenti e catastrofi. Fra pratiche del contatto e pratiche del contagio", «atque», 11 n.s., 2012, pp. 127-149
- Roberto Manciocchi, "Il non-luogo della psicoterapia", «atque», 16 n.s., 2015, pp. 217-228
- Sergio Manghi, "Di alcune orme sopra la neve", «atque», 8, 1993, pp. 145-152
- Amedeo Marinotti, "Il dialogo ermeneutico per Gadamer", «atque», 14-15, 1996, pp. 71-90
- Maria Ilena Marozza, "Le 'convinzioni del sentimento': desiderio e ragione nella psicologia del profondo", «atque», 2, 1990, pp. 41-60
- Maria Ilena Marozza, "Il senso dell'alterità onirica", «atque», 7, 1993, pp. 107-122
- Maria Ilena Marozza, "L'immaginazione all'origine della realtà psichica", «atque», 12, 1995, pp. 63-78
- Maria Ilena Marozza, "L'attualità come vincolo interpretativo", «atque», 14-15, 1996, pp. 91-108
- Maria Ilena Marozza, "La ricerca della verità come etica della cura", «atque», 18-19, 1998, pp. 89-104
- Maria Ilena Marozza, "Da Jaspers a Jung. Il ripensamento dell'esperienza come base della teoria clinica", «atque», 22, 2000, pp. 125-151
- Maria Ilena Marozza, "La clinica tra modello e metafora", «atque», 1 n.s., 2006, pp. 139-164

Indice degli articoli di “*atque*” 1990-2016

- Maria Ilena Marozza, “La psicoterapia, l’ironia, l’onestà”, «*atque*», 5 n.s., 2008, pp. 97-110
- Maria Ilena Marozza, “Di che parla la *talking cure*”. Lo sfondo sensibile del discorrere in analisi”, «*atque*», 6-7 n.s., 2009, pp. 33-49
- Maria Ilena Marozza, “Dove la parola manca il segno. Negli interstizi trasformativi della *talking cure*”, «*atque*», 10 n.s., 2012, pp. 153-176
- Maria Ilena Marozza, “Immagini prospettiche della cura. A mo’ di postfazione”, «*atque*», 16 n.s., 2015, pp. 277-291
- Massimo Marraffa, “Identità corporea e identità narrativa”, «*atque*», 18 n.s., 2016, pp. 81-105
- Vieri Marzi, “Il mondo della cura nel servizio psichiatrico territoriale”, «*atque*», 8, 1993, pp. 133-144
- Claudia Mattalucci, “Tabù, paure e soggettività. Un percorso antropologico”, «*atque*», 23-24, 2001, pp. 73-94
- Giovanni Matteucci, “Il linguaggio dell’apparenza. Note a partire dalla lettura junghiana di Joyce”, «*atque*», 5 n.s., 2008, pp. 213-221
- Marco Mazzeo, “Alla scoperta dell’America: cecità, sinestesia e plasticità percettiva”, «*atque*», 5 n.s., 2008, pp. 117-130
- Luciano Mecacci, “Freud e Pavlov, e la Neuropsicoanalisi. Tre note storiche”, «*atque*», 27-28, 2003, pp. 125-138
- Luciano Mecacci, “Cos’è il teatro della mente?”, «*atque*», 16 n.s., 2015, pp. 153-166
- Maria Fiorina Meligrana, “Vite assediate. Riflessioni psicopatologiche sulla diagnosi di disturbo ossessivo”, «*atque*», 15 n.s., 2014, pp. 201-215
- Maria Fiorina Meligrana e Roberto Manciocchi, “Il silenzio del corpo e l’autismo. Dopo oltre cent’anni dalla *Psicopatologia della vita quotidiana*”, «*atque*», 27-28, 2003, pp. 159-172
- Ferdinando G. Menga, “L’inatteso e il sottrarsi dell’evento. Vie d’accesso filosofiche tra domandare e rispondere”, «*atque*», 10 n.s., 2012, pp. 73-100
- Eugène Minkowski, “L’affettività”, «*atque*», 17, 1998, pp. 145-162
- Sergio Moravia, “*Homo loquens*. Immagini della comunicazione e immagini dell’uomo nel pensiero contemporaneo”, «*atque*», 2, 1990, pp. 15-40
- Atsuo Morimoto, “Il sogno e la po(i)etica in Paul Valéry”, «*atque*», 8-9 n.s., 2011, pp. 183-197
- Diego Napolitani, “Le figure dell’altro da pre- a trans-figurazioni”, «*atque*», 7, 1993, pp. 45-64
- Salvatore Natoli, “Lo spazio della filosofia”, «*atque*», 3, 1991, pp. 125-142
- Chiara Nicolini, “Il colloquio di ricerca tra conversazione e colloquio clinico”, «*atque*», 14-15, 1996, pp. 109-130
- Friedrich Nietzsche-Mathilde Maier, “Epistolario”, «*atque*», 12, 1995, pp. 173-198
- Yamina Oudai Celso, “Antipsicologismo husserliano e anticoscienzialismo freudiano. Spunti comparativi”, «*atque*», 27-28, 2003, pp. 173-202
- Yamina Oudai Celso, “Nietzsche ‘primo psicologo’ e genealogista del *ressentiment*”,

Indice degli articoli di “*atque*” 1990-2016

- «*atque*», 19 n.s., 2016, pp. 81-104
- Alessandro Pagnini, “Davidson, Freud e i paradossi dell’irrazionalità”, «*atque*», 8, 1993, pp. 153-180
- Alessandro Pagnini, “‘Vedere la scienza con l’ottica dell’artista’: note su Feyerabend e il significato filosofico dell’arte”, «*atque*», 10, 1994, pp. 111-126
- Alessandro Pagnini, “Ma le storie, curano? Narrative, simboli, effetti placebo”, «*atque*», 16 n.s., 2015, pp. 89-105
- Alessandro Pagnini, “Introduzione” a Giulio Preti, “Sodoma: risentimento e democrazia”, «*atque*», 19, 2016, pp. 189-192
- Daniela Palliccia, “Bachelard e la ‘rottura’ fenomenologica dell’istante”, «*atque*», 3-4 n.s., 2008, pp. 257-291
- Felice Ciro Papparo, “Dalla magia naturale del sogno all’*ars* dell’esitazione in Paul Valéry”, «*atque*», 8-9 n.s., 2011, pp. 145-160
- Felice Ciro Papparo, “Un tocco di ri-guardo”, «*atque*», 18 n.s., 2016, pp. 157-180
- Alfredo Paternoster, “Percezione e resistenza dell’oggetto”, «*atque*», 18 n.s., 2016, pp. 57-78
- Pietro Perconti, “I limiti delle storie su se stessi”, «*atque*», 13 n.s., 2013, pp. 131-144
- Luciano Perez, “Il tempo del *puer*”, «*atque*», 3-4 n.s., 2008, pp. 325-340
- Alberto Peruzzi, “Intermezzo sul significato”, «*atque*», 14-15, 1996, pp. 131-154
- Fausto Petrella, “Il messaggio freudiano e la psichiatria del presente”, «*atque*», 1, 1990, pp. 107-116
- Fausto Petrella, “Sulla psicopatologia: caute riflessioni di uno psichiatra che non disdegna la psicoanalisi, di uno psicoanalista che non disdegna la psicopatologia”, «*atque*», 13, 1996, pp. 155-178
- Fausto Petrella, “L’ascolto e l’ostacolo”, «*atque*», 14-15, 1996, pp. 155-188
- Fausto Petrella, “Diagnosi psichiatrica e dintorni: considerazioni di un clinico”, «*atque*», 15 n.s., 2014, pp. 121-140
- Marco Piazza, “L’alterità e il *mélange*”, «*atque*», 7, 1993, pp. 177-196
- Marco Piazza, “Il sé molteplice di Fernando Pessoa”, «*atque*», 9, 1994, pp. 173-192
- Paolo Francesco Pieri, “I margini della conoscenza”, «*atque*», 2, 1990, pp. 11-14
- Paolo Francesco Pieri, “La visione e le cose. Una conversazione sulla simultaneità”, «*atque*», 4, 1991, pp. 11-24
- Paolo Francesco Pieri, “Segno, Simbolo e conoscenza. Per una epistemologia critica del pensiero di Jung”, «*atque*», 6, 1992, pp. 159-184
- Paolo Francesco Pieri, “Attraverso il dire”, «*atque*», 8, 1993, pp. 43-66
- Paolo Francesco Pieri e Daniel C. Dennett, “Il sé e i sé. Quale tipo di realtà?”, «*atque*», 9, 1994, pp. 193-196
- Paolo Francesco Pieri, “‘Sono io, questo?’ Ovvero, il *Selbst* nel pensiero di C. G. Jung”, «*atque*», 11, 1995, pp. 73-92
- Paolo Francesco Pieri, “Dialogo, confutazione, dialettica”, «*atque*», 14-15, 1996, pp. 189-208
- Paolo Francesco Pieri, “Coscienza plurale”, «*atque*», 16, 1997, pp. 7-10

*Indice degli articoli di "atque" 1990-2016*

- Paolo Francesco Pieri, "Il problema della coscienza nella scienza della mente", «atque», 20-21, 1999, pp. 179-190
- Paolo Francesco Pieri, "Conoscenza e osservazione in psicologia. Due voci del *Dizionario junghiano*, Bollati Boringhieri", «atque», 22, 2000, pp. 165-182
- Paolo Francesco Pieri, "Il paradigma dialogico nella conoscenza e nella cura psicologica. Considerazioni sul pensiero di Mario Trevi", «atque», 1 n.s., 2006, pp. 237-268
- Paolo Francesco Pieri, "Umorismo e innovazione della conoscenza. La transizione dei codici simbolici e lo sconquasso nel corpo dei saperi", «atque», 2 n.s., 2007, pp. 11-38
- Paolo Francesco Pieri, "Il presente rappresentato", «atque», 3-4 n.s., 2008, pp. 9-13
- Paolo Francesco Pieri, "Prefazione", «atque», 5 n.s., 2008, pp. 9-10
- Paolo Francesco Pieri, "La terapia attraverso il linguaggio: dall'approccio analitico a quello simbolico", «atque», 6-7 n.s., 2009, pp. 21-58
- Paolo Francesco Pieri, "Introduzione", «atque», 8-9 n.s., 2011, pp. 9-17
- Paolo Francesco Pieri, "Prefazione", «atque», 10 n.s., 2012, pp. 9-10
- Paolo Francesco Pieri, "Prefazione", «atque», 11 n.s., 2012, pp. 9-10
- Paolo Francesco Pieri, "I saperi come limiti e come risorse del pensiero", «atque», 15 n.s., 2014, pp. 93-117
- Paolo Francesco Pieri, "Tra psicoterapia e filosofia. Ovvero sulla cura e le sue varie declinazioni", «atque», 16 n.s., 2015, pp. 13-15
- Sergio Piro, "Antropologie trasformazionali e filosofie diadromiche", «atque», 11, 1995, pp. 177-195
- Elisabetta Pizzichetti, "L'altro' invisibile", «atque», 7, 1993, pp. 167-176
- Lucia Pizzo Russo, "Percezione e conoscenza", «atque», 4, 1991, pp. 45-90
- Helmut Plessner, "Il procedimento sintagmatico del linguaggio e il problema della traduzione", «atque», 5 n.s., 2008, pp. 151-166
- Donatella Poggiolini, Vanna Valoriani, Paola Benvenuti e Adolfo Pazzagli, "Ansia in gravidanza: una condizione di normalità?", «atque», 23-24, 2001, pp. 135-158
- Fabio Polidori, "Jaspers, le rovine di Nietzsche", «atque», 22, 2000, pp. 183-196
- Raffaele Popolo e Chiara Petrocchi, "Le rappresentazioni mentali in psicoterapia cognitiva", «atque», 16 n.s., 2015, pp. 245-262
- Maria Grazia Portera, "Chi sono io? Forme dell'individuo fra filosofia e biologia", «atque», 13 n.s., 2013, pp. 81-104
- Lorena Preta, "Fare artistico, fare analitico", «atque», 2, 1990, pp. 145-156
- Giulio Preti, "Sodoma: risentimento e democrazia", con una introduzione di Alessandro Pagnini, «atque», 19 n.s., 2016, pp. 189-215
- Antonio Rainone, "Razionalità: vincoli a priori e indagini empiriche", «atque», 18-19, 1998, pp. 51-64
- Franco Rella, "L'arte e il pensiero. Il pensiero dell'arte", «atque», 5, 1992, pp. 99-110
- Franco Rella, "Porte sull'ombra", «atque», 7, 1993, pp. 197-208
- Paolo Rossi, "P.K. Feyerabend: un ricordo e una riflessione", «atque», 10, pp. 27-40

*Indice degli articoli di "atque" 1990-2016*

- Paolo Rossi, "Il conoscere come fare", «atque», 18-19, 1998, pp. 7-18
- Romolo Rossi e Piera Fele, "Clinica della nostalgia e patologia del *Nostos*", «atque», 17, 1998, pp. 67-82
- Mario Rossi-Monti, "Il delirio tra scoperta e rivelazione", «atque», 3, 1991, pp. 55-66
- Mario Rossi-Monti, "Sulle orme della vergogna", «atque», 17, 1998, pp. 83-100
- Mario Rossi-Monti, "Lo stato di emarginazione della psicopatologia. Quali responsabilità per gli psicopatologi?", «atque», 22, 2000, pp. 197-214
- Mario Rossi-Monti, "Empatia psicoanalitica ed empatia naturale", «atque», 25-26, 2002, pp. 127-138
- Mario Rossi-Monti, "Psicopatologia e figure del presente", «atque», 3-4 n.s., 2008, pp. 295-324
- Mario Rossi-Monti e Giovanni Stanghellini, "Nosografia e psicopatologia: un matrimonio impossibile?", «atque», 13, 1996, pp. 179-194
- Martino Rossi Monti, "Il carcere, la tomba, il fango. Sulla fortuna di alcune immagini da Platone all'età di Plotino", «atque», 18 n.s., 2016, pp. 181-202
- Marino Rosso, "Realtà e possibilità di un incontro", «atque», 7, 1993, pp. 133-144
- Marino Rosso, "Il fumo e il fuoco", «atque», 25-26, 2002, pp. 81-116
- Marino Rosso, "La filosofia come terapia, saggio su Wittgenstein", «atque», 16 n.s., 2015, pp. 121-149
- Pier Aldo Rovatti, "Il giro della parola. Da Heidegger a Lacan", «atque», 6, 1992, pp. 71-80
- Gian Giacomo Rovera, "Formazione del Sé e patologia borderline", «atque», 9, 1994, pp. 127-140
- Gian Giacomo Rovera, "Tra Adler e Freud rammentando Jung", «atque», 27-28, 2003, pp. 65-80
- Amedeo Ruberto, "Note sulla paradossalità dello psichico negli scritti di C.G. Jung", «atque», 2, 1990, pp. 126-134
- Amedeo Ruberto, "Appunti su 'verità e efficacia' nel lavoro psicoterapeutico", «atque», 18-19, 1998, pp. 117-128
- Amedeo Ruberto, "Tempo, memoria, empatia", «atque», 25-26, 2002, pp. 219-230
- Amedeo Ruberto, "Coscienza e sogno in psicoterapia", «atque», 8-9 n.s., 2011, pp. 201-210
- Amedeo Ruberto, "Dell'impossibilità di non essere in contatto. Contributo allo sviluppo della psicologia analitica", «atque», 11 n.s., 2012, pp. 75-92
- Amedeo Ruberto, "Condivisibile e non condivisibile. Note su una visione etico-politica della psicoterapia", «atque», 16 n.s., 2015, pp. 107-119
- Amedeo Ruberto e Antonella Leonelli, "Ansia, paura e panico tra psicologia e neurofisiologia", «atque», 23-24, 2001, pp. 95-108
- Amedeo Ruberto e Roberto Manciocchi, "La forza teorica del complesso. Modernità e specificazioni", «atque», 1 n.s., 2006, pp. 269-296
- Alessia Ruco, "Sensibilità, psiche e linguaggio nella riflessione estetica e antropologica di Helmut Plessner", «atque», 5 n.s., 2008, pp. 167-184

Indice degli articoli di "atque" 1990-2016

- Mario Ruggenini, "Il principio dell'io. Io, gli altri, l'alterità come abisso", «atque», 9, 1994, pp. 21-46
- Anna Sabatini, "La cristallizzazione del trauma", «atque», 3-4 n.s., 2008, pp. 419-444
- Nicoletta Salomon, "Radici antiche della paura", «atque», 23-24, 2001, pp. 43-58
- Giorgio Sassanelli, "L'lo e il Sé", «atque», 9, 1994, pp. 87-100
- Barbara Scapolo, "Creare attraverso le 'parole' lo 'stato di mancanza di parole'", «atque», 5 n.s., 2008, pp. 185-212
- Attilio Scarpellini, "L'impronta. Trattenere i corpi, toccare l'immagine", «atque», 11 n.s., 2012, pp. 113-126
- Riccardo Scarzia, "Fermare il tempo. Applicazioni di cronografia romana", «atque», 3-4 n.s., 2008, pp. 113-130
- Antonello Sciacchitano, "Perché nella scienza non si piange e non si ride?", «atque», 2 n.s., 2007, pp. 105-119
- Antonio Alberto Semi, "Interrogativi attuali sulla cura", «atque», 8, 1993, pp. 67-72
- Carlo Sini, "I segni della salute", «atque», 1, 1990, pp. 49-58
- Carlo Sini, "La quarta casella", «atque», 3, 1991, pp. 11-22
- Carlo Sini, "Narrazioni e suoni di flauto", «atque», 5, 1992, pp. 11-24
- Carlo Sini, "La verità di rango superiore. Considerazioni sui *Seminari di Zollikon*", «atque», 6, 1992, pp. 59-70
- Carlo Sini, "I modi come cura", «atque», 8, 1993, pp. 9-14
- Carlo Sini, "La voce del Sé e la signora Darwin", «atque», 9, 1994, pp. 9-20
- Carlo Sini, "Il mito del mito. Confini problematici dell'epistemologia feyerabendiana", «atque», 10, 1994, pp. 41-52
- Carlo Sini, "Immaginazione e realtà", «atque», 12, 1995, pp. 17-24
- Carlo Sini, "La passione della verità", «atque», 17, 1998, pp. 31-42
- Carlo Sini, "Empatia e comprensione", «atque», 25-26, 2002, pp. 73-80
- Carlo Sini, "Da quando gli alberi non rispondono: Platone e Freud", «atque», 27-28, 2003, pp. 7-16
- Carlo Sini, "Umorismo alla lettera", «atque», 2 n.s., 2007, pp. 41-48
- Carlo Sini, "Il sonno e la coscienza (peripezie del sapere)", «atque», 8-9 n.s., 2011, pp. 41-46
- Carlo Sini, "Aver cura del sapere", «atque», 16 n.s., 2015, pp. 35-45
- Elisabetta Sirgiovanni, "Riduzionismo in un'ottica pluralista: riflessioni epistemologiche sulla spiegazione neuroscientifica in psichiatria", «atque», 15 n.s., 2014, pp. 65-92
- Luigi Solano, "Elaborazione affettiva e salute", «atque», 17 n.s., 2015, pp. 169-197
- Umberto Soncini, "Fenomenologia e psicologia", «atque», 6, 1992, pp. 81-106
- Davide Sparti, "*Tea for two*. L'ironia nel jazz di Thelonious Monk", «atque», 2 n.s., 2007, pp. 175-174
- Paolo Spinicci, "Immaginazione e percezione nell'esperienza pittorica", «atque», 14 n.s., 2014, pp. 109-128

*Indice degli articoli di "atque" 1990-2016*

- Giovanni Stanghellini, "Percorsi psicopatologici. La disforia e il tragico", «atque», 5, 1992, pp. 155-168
- Giovanni Stanghellini, "Il sé vulnerabile", «atque», 25-26, 2002, pp. 199-218
- Giovanni Stanghellini, "Per una psicoterapia fenomenologica", «atque», 6-7 n.s., 2009, pp. 113-122
- Giovanni Stanghellini e Alessandra Ambrosini, "Karl Jaspers. Il progetto di chiarificazione dell'esistenza: alle sorgenti della cura di sé", «atque», 10, 2012, 225-237
- Jean Starobinski, "Macchine e passioni. Il modello di Galeno", «atque», 17, 1998, pp. 21-30
- Luca Taddio, "Sulla resistenza delle cose", «atque», 18 n.s., 2016, pp. 35-56
- Silvano Tagliagambe, "Evento, confine, alterità", «atque», 7, 1993, pp. 11-44
- Silvano Tagliagambe, "I presupposti dell'anarchismo epistemologico di Paul K. Feyerabend", «atque», 10, 1994, pp. 53-76
- Silvano Tagliagambe, "Creatività", «atque», 12, 1995, pp. 25-46
- Silvano Tagliagambe, "L'identità è il destino dell'uomo", «atque», 16, 1997, pp. 93-126
- Silvano Tagliagambe, "Empatia e rappresentazione della conoscenza", «atque», 25-26, 2002, pp. 35-72
- Silvano Tagliagambe, "Inconscio e conscio in Dostoevskij", «atque», 27-28, 2003, pp. 17-64
- Silvano Tagliagambe, "Il presente e l'ontologia delle relazioni", «atque», 3-4 n.s., 2008, pp. 17-68
- Silvano Tagliagambe, "La vita è sogno", «atque», 8-9 n.s., 2011, pp. 47-96
- Silvano Tagliagambe, "La cura nello spazio intermedio tra il corpo e la psiche", «atque», 16 n.s., 2015, pp. 167-216
- Silvano Tagliagambe, "Livelli di emozioni", «atque», 17 n.s., 2015, pp. 35-78
- Silvano Tagliagambe, "Raskol, logica del diavolo: il risentimento in Dostoevskij", «atque», 19 n.s., 2016, pp. 35-79
- Ines Testoni, "Paura della morte e anoressia. Mistica del digiuno tra Caterina Benincasa e Simone Weil", «atque», 23-24, 2001, pp. 59-72
- Stefano Tognozzi, "I molti problemi insoluti della percezione che rivolge i problemi", «atque», 4, 1991, pp. 109-128
- Stefano Tomelleri, "Il risentimento e il desiderio mimetico. A partire da René Girard", «atque», 19 n.s., 2016, pp. 105-124
- Monica Toselli e Paola Molina, "Il bambino davanti allo specchio: l'interazione e la costruzione del sé", «atque», 11, 1995, pp. 149-176
- Enzo Vittorio Trapanese, "Il problema della definizione sociale di realtà", «atque», 2, 1990, pp. 93-106
- Enzo Vittorio Trapanese, "Le due metafore istitutive della psicoterapia di orientamento junghiano", «atque», 1 n.s., 2006, pp. 165-196
- Enzo Vittorio Trapanese, "La tirannide del presente", «atque», 3-4 n.s., 2008, pp. 183-216



Indice degli articoli di “*atque*” 1990-2016

- Enzo Vittorio Trapanese, “Sfondi della psicoterapia analitica”, «*atque*», 6-7 n.s., 2009, pp. 59-98
- Enzo Vittorio Trapanese, “Il disagio psichico e l’interpretazione del mondo sociale”, «*atque*», 15 n.s., 2014, pp. 241-276
- Giuseppe Trautteur, “Distinzione e riflessione”, «*atque*», 16, 1997, pp. 127-142
- Mario Trevi, “Configurazioni e metafore della psicologia e dell’analisi”, «*atque*», 1, 1990, pp. 29-48
- Mario Trevi, “Inchiesta ingenua sulla natura della psicoterapia”, «*atque*», 6, 1992, pp. 15-30
- Mario Trevi, “I modi manipolativi della psicoterapia”, «*atque*», 8, 1993, pp. 15-32
- Francesco Saverio Trincia, “Riflessioni sul simbolo in, e oltre, Freud”, «*atque*», 1 n.s., 2006, pp. 61-86
- Gianfranco Trippi, “Perdita di sé e perdita del mondo nell’esperienza psicotica”, «*atque*», 3, 1991, pp. 81-104
- Gianfranco Trippi, “Shahrazàd e la psicoterapia”, «*atque*», 5, 1992, pp. 25-44
- Gianfranco Trippi, “Lo specchio delle brame. L’io e il soggetto agli esordi della teoria lacaniana”, «*atque*», 9, 1994, pp. 101-126
- Antonino Trizzino, “Empatia e introiezione”, «*atque*», 25-26, 2002, pp. 153-170
- Antonino Trizzino, “La dimora estranea. Note su Freud e Tausk”, «*atque*», 27-28, 2003, pp. 139-158
- Antonino Trizzino, “Morire dal ridere. Quattro figure del Comico”, «*atque*», 2 n.s., 2007, pp. 79-92
- Antonino Trizzino, “Tempo in abbandono”, «*atque*», 3-4 n.s., 2008, pp. 241-256
- Antonino Trizzino, “La fisica dell’immagine. Sguardo anatomico e sguardo poetico”, «*atque*», 14 n.s., 2014, pp. 129-148
- Antonino Trizzino, “La macchina morbida. Androidi, emozioni e altri oggetti non identificati nella fantascienza di Philip K. Dick”, «*atque*», 17 n.s., 2015, pp. 243-262
- Antonino Trizzino, “Bartleby o l’opacità. L’uomo segreto nella letteratura americana”, «*atque*», 18 n.s., 2016, pp. 219-236
- Masanori Tsukamoto, “Gradi del disegno. Per una poetica del sogno in Paul Valéry”, «*atque*», 8-9 n.s., 2011, pp. 161-182
- Ernst Tugendhat, “Il problema dell’autodeterminazione: Freud, Hegel, Kierkegaard”, «*atque*», 14-15, 1996, pp. 231-260
- Carlo Tullio-Altan, “Delirio e esperienza simbolica”, «*atque*», 3, 1991, pp. 23-32
- Maria Consuelo Ugolini, “Ricerca di senso e psicoanalisi in Wittgenstein”, «*atque*», 5, 1992, pp. 111-130
- Andrea Vaccaro, “Il sapere nel gioco linguistico della cura. Un *excursus* attraverso l’opera di Freud”, «*atque*», 8, 1993, pp. 89-104
- Italo Valent, “L’identità come relazione”, «*atque*», 11, 1995, pp. 53-72
- Italo Valent, “La coscienza secondo Hegel”, «*atque*», 16, 1997, pp. 143-170
- Paul Valéry, “Frammenti del *Cahier Somnia*”, «*atque*», 8-9 n.s., 2011, pp. 21-34

*Indice degli articoli di "atque" 1990-2016*

- Margherita Vannoni, "La personalità dell'analista come principale strumento del lavoro analitico. Ma quale formazione?", «atque», 6-7 n.s., 2009, pp. 249-258
- Luca Vanzago, "Le relazioni naturali. Il relazionismo di Whitehead e il problema dell'intenzionalità", «atque», 11 n.s., 2012, pp. 19-34
- Mario Vegetti, "La psicopatologia delle passioni nella medicina antica", «atque», 17, 1998, pp. 7-20
- Mario Vegetti, "Fra Platone e Galeno: curare il corpo attraverso l'anima, o l'anima attraverso il corpo?", «atque», 16 n.s., 2015, pp. 75-87
- Sergio Vitale, "Una macchia di inchiostro di Freud. Note sulla conoscenza dell'evento", «atque», 1, 1990, pp. 13-28
- Sergio Vitale, "Estetica dell'analisi", «atque», 2, 1990, pp. 61-78
- Sergio Vitale, "La coscienza della simultaneità", «atque», 3, 1991, pp. 33-42
- Sergio Vitale, "Percezione e identità. Osservazioni sull'accadere del soggetto", «atque», 4, 1991, pp. 25-36
- Sergio Vitale, "Il sentimento della ricorsività. Sulla possibilità del cambiamento attraverso la filosofia e la psicoterapia", «atque», 6, 1992, pp. 185-206
- Sergio Vitale, "Distanze", «atque», 7, 1993, pp. 94-106
- Giuseppe Vitiello, "Dissipazione e coscienza", «atque», 16, 1997, pp. 171-198
- Giuseppe Vitiello, "Essere nel mondo: io e il mio doppio", «atque», 6-7 n.s., 2009, pp. 157-178
- Giuseppe Vitiello, "Opacità del mondo e conoscenza", «atque», 18 n.s., 2016, pp. 17-32
- Vincenzo Vitiello, "Violenza e menzogna dell'autocoscienza", «atque», 11, 1995, pp. 25-44
- Alberto Voltolini, "Varietà di esperienza percettiva: 'vedere-in' vs. scambiare qualcosa per un'altra", «atque», 5 n.s., 2008, pp. 103-116
- Benedetta Zaccarello, "Viatico *après coup*. Note di accompagnamento alla traduzione [di P. Valéry]", «atque», 8-9 n.s., 2011, pp. 35-40
- Andrea Zhok, "Per un concetto formale di libertà", «atque», 14-15, 1996, pp. 209-230
- Andrea Zhok, "Passione e contraddizione materiale: un modello", «atque», 17, 1998, pp. 163-196











