

Ressentiment: il pericolo da superare per Nietzsche-Zarathustra¹

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 resentment 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*.

¹ 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*».² 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 1875.³ Di questo scritto abbiamo un lungo e puntuale riassun-

² 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.

³ 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.⁴ 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»)⁵ Nietzsche sente la necessità di «studiare a fondo Dühring, come tentativo di liquidare Schopenhauer»⁶ 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 "volteriano" 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.⁷ 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».⁸ 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.

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

⁵ Trad. it. p. 202.

⁶ Framm. 8[4] 1875.

⁷ 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.

⁸ 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.⁹

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»,¹⁰ 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»)¹¹. 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».¹² E questo atteggiamento, diversamente articolato, rimane costante nelle polemiche contro l’i-

⁹ Framm. 9[1], trad. it. pp. 231-232.

¹⁰ Ivi, p. 234.

¹¹ Framm. 5[26] primavera-estate 1875.

¹² 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».¹³ 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»¹⁴ 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».¹⁵ 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.¹⁶

¹³ E. Dühring, *Der Werth des Lebens*, cit. p. VIII.

¹⁴ Ivi, p. 219.

¹⁵ Framm. 9[1], trad. it. p. 230.

¹⁶ 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.¹⁷

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».

¹⁷ 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”.¹⁸

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 1883,¹⁹ 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:

¹⁸ Lettera a Reinhart von Seydlitz 17/08/1886.

¹⁹ Framm. 9 [49].

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

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”.²¹

Può essere interessante sottolineare che in un'annotazione sul personaggio,²² 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...²³

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-

²⁰ Framm. 16[88] autunno 1883.

²¹ 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).

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

²³ 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:

Per ciò 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!»).²⁴ 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

²⁴ 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». ²⁵

3. Dopo un breve frammento critico nell'estate 1878 («Dühring, per diventare *positivo*, diventa non scientifico (etica)»), ²⁶ Nietzsche riprende a leggere Dühring nel 1881 quando si fa spedire dalla sorella il *Corso di filosofia*: «la cosa mi fa ridere» – commenta. ²⁷ 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» ²⁸. «Gli basta mettere insieme due parole stizzose e ricercate: lui la ritiene "ricchezza di spirito"; ²⁹ «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». ³⁰

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

²⁵ ZA, Prologo 8, p. 14.

²⁶ Framm. 29[8] estate 1878.

²⁷ Lettera del 7 luglio 1881.

²⁸ Framm. 9[48] 1883.

²⁹ Framm. 11[9] 1883:

³⁰ 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.³¹

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». ³² 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...³³

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

³¹ Framm. 26[382] estate-autunno 1884.

³² Lettera a Köselitz del 6/12/1885.

³³ 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)»,³⁴ 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!³⁵

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»³⁶, cioè vede nello stesso romanziere russo una espressione dello spirito del *ressentiment*.

³⁴ *Genealogia della morale*, II, 11, p. 300.

³⁵ 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 'saccheggiano' 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.

³⁶ 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». ³⁷ 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*». ³⁸

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. ³⁹

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.

³⁷ Lettera a Georg Brandes del 20 nov. 1888.

³⁸ 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.

³⁹ 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». ⁴⁰

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*»). ⁴¹

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, ⁴² 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'*épousement*. *L'idiota*, l'innocente, che non

⁴⁰ *Genealogia della morale*, I, 16.

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

⁴² 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 buddismo 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.⁴⁵

⁴⁵ *Ecce homo, Perché sono così saggio*, 6.

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.