

Another Now

A JOURNAL OF THE HISTORY OF IDEAS



Volume 1, Number 1, 2026

קיף
FIRENZE
UNIVERSITY
PRESS

Another Now

A JOURNAL OF THE HISTORY OF IDEAS

Volume 1, Number 1, 2026

Another Now. A Journal of the History of Ideas

<https://oajournals.fupress.net/index.php/an>

E-mail: another-now@fup.unifi.it

ISSN 3103-6708 (online)

Direttore responsabile

Giacomo Scarpelli, Università di Modena e Reggio Emilia, Italy

Editors-in-Chief

Roberto Bondí, Università della Calabria, Italy

Martino Rossi Monti, Institute of Philosophy,
Zagreb, Croatia

Marco Segala, Università dell'Aquila, Italy

Editorial Board

Luca Bianchi, Università di Milano, Italy

Luka Boršić, Institute of Philosophy, Zagreb,
Croatia

Stefano Brogi, Università di Siena, Italy

Fabio Deì, Università di Pisa, Italy

Eva Del Soldato, University of Pennsylvania, USA

Cinzia Ferrini, Università di Trieste, Italy

Chiara Franceschini, Institut für Kunstge-
schichte, Germany

Paola Giacomoni, Università di Trento, Italy

Raffaele Perrelli, Università della Calabria, Italy

Maria Michela Sassi, Università di Pisa, Italy

Irene Zavattero, Università di Trento, Italy

Managing Editor

Simone Bresci, Università Ca' Foscari di Venezia,
Italy

International Scientific Committee

Paola Bernardini, Università di Siena, Italy

Lina Bolzoni, Scuola Normale Superiore, Italy

Carlo Borghero, Università di Roma "La Sapien-
za", Italy

Giulio Busi, Freie Universität Berlin, Germany

Tatjana Buklijas, University of Auckland, New
Zealand

Eugenio Canone, Istituto per il Lessico Intellet-
tuale Europeo e Storia delle Idee, Italy

Carla Casagrande, Università di Pavia, Italy

Marco Ciardi, Università di Firenze, Italy

Paolo D'Angelo, Università Roma Tre, Italy

Bernardino Fantini, University of Geneva,
Switzerland

Vincenzo Ferrone, Università di Torino, Italy

Giuseppe Giordano, Università di Messina, Italy

Pavel Gregorić, Institute of Philosophy, Croatia

Stephen Halliwell, University of St Andrews,
Scotland, UK

Hiro Hirai, The University of Tokyo, Japan

Tvrtko Jakovina, University of Zagreb, Croatia

Boris Kožnjak, Institute of Philosophy, Croatia

Luca Malatesti, University of Rijeka, Croatia

Luciano Mecacci, Università di Firenze, Italy

Martin Mulsow, Universität Erfurt, Germany

Enrico Pasini, Università di Torino, Italy

Vallori Rasini, Università di Modena e Reggio
Emilia, Italy

Mario Rossi Monti, Università di Urbino, Italy

Giovanni Tarantino, Università di Firenze, Italy

Editorial Staff

Mattia Calvano Forte, Giovanni Cerro, Francesco
Mendicino

La rivista è finanziata dal Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università della Calabria.

Published by

Firenze University Press – University of Florence, Italy

Via Cittadella, 7 – 50144 Florence – Italy

<https://www.fupress.com>

© 2026 Authors

Content license: except where otherwise noted, the present work is released under Creative Commons Attribution 4.0 International license (CC BY 4.0: <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/legalcode>). This license allows you to share any part of the work by any means and format, modify it for any purpose, including commercial, as long as appropriate credit is given to the author, any changes made to the work are indicated and a URL link is provided to the license.

Metadata license: all the metadata are released under the Public Domain Dedication license (CC0 1.0 Universal: <https://creativecommons.org/publicdomain/zero/1.0/legalcode>).

Table of contents

| | |
|--|-----|
| Editorial. Back to the now <i>Roberto Bondí, Martino Rossi Monti, Marco Segala</i> | 5 |
| A ciascuno il suo coraggio. Vasilij Grossman e il sentimento materno <i>Stefania Nicasi</i> | 9 |
| On <i>ressentiment</i> , Resentment, and Some of Their Uses. Part 1. Nietzsche <i>Antonello La Vergata</i> | 27 |
| Language, Nature, and Society: A Grey Future for the Linnaean Names of Animals and Plants <i>Alessandro Minelli</i> | 65 |
| Teologia e musica nel contesto britannico contemporaneo. Tra storia delle idee e teologia della musica <i>Ferdinando Abbri</i> | 75 |
| Echoes | |
| <i>Idola</i> della sinistra. Nota introduttiva a “Dodici luoghi comuni” di Paolo Rossi <i>Martino Rossi Monti</i> | 99 |
| Dodici luoghi comuni <i>Francis Ripa [Paolo Rossi]</i> | 103 |
| Reviews | 111 |
| New Books | 127 |

Editorial

Back to the Now

Another Now, the title of this new journal in the history of ideas, is itself an idea with a history. The expression first appeared in 1960, when, in a discussion of Eugenio Garin's historiographical work, Giulio Preti (1976, 2: 287) wrote: "The past that is the object of historical inquiry is not our past, but another now". It was later adopted as the title of one of Paolo Rossi's books, *Un altro presente: Saggi sulla storia della filosofia* (1999). Our title deliberately echoes Rossi's approach.

The journal is situated within a scholarly tradition that can be traced back to the work of Arthur O. Lovejoy and to his vision of replacing an idealized history of theories and concepts with a concrete history of ideas – ideas that are often indeterminate, ambiguous, and profoundly shaped by their contexts. As Rossi (1982, 7) emphasized, theories, worldviews, and "isms" contain ideas that are constantly changing, interacting with one another and with culture, common sense, and emotions. In its essential meaning – or what he once jokingly called its "weak" sense – the history of ideas is something that "cannot be identified with a 'philosophical' or 'epistemological' history" and is concerned "more with the shuffling of the cards (ideas) than with the structure of the games (theories)" (Rossi 1991, 9).

Treating the past as another present rather than simply as our own past shifts the focus away from ourselves and toward those who lived, acted, and thought within it. It also awakens curiosity about the different, the unfamiliar, and the foreign. Placing ourselves in that other present compels us to view its intellectual life as open to a future that was still unknown; it draws us away from the presumption of judging it by our own standards and, above all, reminds us of the provisional and artificial character of disciplinary divisions – and of those standards themselves. When they do their work well, historians uncover new paths that lead to unknown destinations, showing that the past can be as unpredictable as the future.

To further clarify the purpose of this new journal, the cover image draws on a metaphor developed by George Boas (1969, viii), according

Published: March 30, 2026

Another Now 1(1): 5-7, 2026

ISSN 3103-6708 (online) | DOI: 10.36253/an-17215

to which ideas “are quicksilver in the way they roll about and turn up in places where logic would never have pushed them”. Historians of ideas, he added, “must have a kind of curiosity about the human mind and its workings that is not common” and “must also poke about in odd corners”, or, as Walter Papez (1945) put it, rummage through the rubbish of the past, treating with the same care and attention even ideas that their own time regards as obsolete or superstitious.

Despite the criticisms – more or less justified – directed at the history of ideas from multiple quarters since the 1960s, its approach to intellectual problems cannot simply be dispensed with. This is especially true today, when our present asserts itself as if it were without history and the past is too often read in terms of “genealogies” and “unmaskings”, with history reduced to relations of power, rhetorical performances, or mechanisms of victimization. As for the issue of specialization, the historian Darrin McMahan (2014, 24) has recently argued that, since the merits and beauties of historiographical “pointillism” have been amply demonstrated, “perhaps it is time again for some to try to paint with a broader brush, and to do so in the recognition that if the past is another country, it needn’t always be conceived as a particular hamlet locked away in time”. Exploring that distant or unfamiliar country, in fact, does not mean only understanding and respecting its historical specificity; it also means trying to disentangle and illuminate the roots of our present.

We believe that the conceptions of the history of ideas to which we have referred are still valid and productive, and we are convinced that engaging in this kind of inquiry continues to represent a particularly virtuous way of practicing the historian’s craft. We also believe that it is important to grasp concretely the historical impact of ideas – that is, their capacity to transform ways of thinking and living, and to shape behavior. Through the history of ideas, we come to understand with unexpected clarity that core values such as rationality, logical rigor, and the public character of methods and results are “neither eternal categories of the spirit nor enduring facts in the history of mankind but historical achievements which, like all achievements, can by definition be lost or reversed” (Rossi 2001, 229).

The journal welcomes contributions that do not merely trace the long-term development or “migration” of one or more ideas across history, in keeping with the classical approach, but that also focus on specific historical problems, addressing them in their contexts and beyond traditional disciplinary boundaries. Space is given not only to professional historians, but also to scholars who – regardless of their disciplinary background – bring a historical sensibility that enables them to map and clarify the major questions and shifts in perspective that run through their fields and shape relations with other domains of knowledge.

In this issue, alongside the articles, readers will also find a section titled *Echoes*, devoted to the republication of texts that are now difficult to access, as well as to previously unpublished materials of historical interest. *Reviews* and *New Books* complete the issue, with the latter devoted to concise notices of recent publications.

Among its many contributions, the history of ideas helps us make sense of the origins of our ways of thinking. “If that is not of importance, one wonders what is”, wrote George Boas more than half a century ago (1969, viii). It was important then, and it is perhaps even more important today, in a world shaped by globalization and by the entanglement – not always peaceful – of cultures and ways of living and thinking.

Roberto Bondí, Martino Rossi Monti, Marco Segala

References

- Boas, George (1969). *The History of Ideas: An Introduction*. New York: Charles Scribner's Sons.
- McMahon, Darrin M. (2014). “The Return of the History of Ideas”. In *Rethinking Modern European Intellectual History*, eds. Darrin M. McMahon and Samuel Moyn, 13-31. Oxford: Oxford University Press.
- Pagel, Walter (1945). “The Vindication of Rubbish”. *Middlesex Hospital Journal* 45: 42-45.
- Preti, Giulio (1976). *Saggi filosofici*. Vol. 2. Firenze: La Nuova Italia.
- Rossi, Paolo (1982). “Introduzione all'edizione italiana”. In Arthur O. Lovejoy, *L'albero della conoscenza. Saggi di storia delle idee* [1948, 1960], trans. D. de Vera Pardini. Bologna: Il Mulino.
- Rossi, Paolo (1991). *Il passato, la memoria, l'oblio. Sei saggi di storia delle idee*. Bologna: Il Mulino.
- Rossi, Paolo (1999). *Un altro presente: Saggi sulla storia della filosofia*. Bologna: Il Mulino.
- Rossi, Paolo (2001). *The Birth of Modern Science* [1997], trans. C. De Nardi Ipsen. Oxford: Blackwell.

Articles

A ciascuno il suo coraggio. Vasilij Grossman e il sentimento materno

Each One's Measure of Courage: Vasily Grossman and Maternal Feeling

STEFANIA NICASI

Psicologa, psicoanalista membro ordinario della Società Psicoanalitica Italiana, Firenze, Italia

e-mail: stefanianicasi@gmail.com

Abstract. The essay examines Vasilij Grossman's work – particularly *Life and Fate* – as a key contribution to the moral and intellectual history of the twentieth century. His novels are presented as laboratories of ideas where ethical and psychological tensions of the age take form: totalitarian violence, human dignity, guilt, and the persistence of goodness amid evil. Special attention is given to the central role of motherhood and to the author's personal experience of loss, which inspires a distinctive "maternal realism" that shapes both narrative and ethics. Through psychoanalytic and philosophical perspectives, the study shows how Grossman's compassionate gaze transforms horror into understanding, offering a profound reflection on the endurance of humanity and moral consciousness under dictatorship and war.

Keywords: Vasilij Grossman, maternal realism, totalitarianism, evil, Holocaust literature, moral philosophy.

Letteratura e storia delle idee

Le idee non abitano soltanto nei trattati filosofici o nei testi scientifici: circolano, si incarnano, si trasformano e spesso trovano nella letteratura un luogo privilegiato di espressione. I grandi romanzieri, capaci di cogliere le tensioni morali e storiche del loro tempo, anticipano spes-

Received: March 26, 2025; **Accepted:** October 12, 2025; **Published:** March 30, 2026

Another Now 1(1): 9-26, 2026

ISSN 3103-6708 (online) | DOI: 10.36253/an-17216

so i filosofi, rendendo visibili le domande fondamentali che attraversano un'epoca. Vasilij Grossman è uno di questi romanzieri. Il suo capolavoro, *Vita e destino*, è non solo un'opera letteraria di straordinario valore, ma anche un laboratorio di idee che interroga con lucidità e coraggio il cuore etico del Novecento. In esso si affrontano alcuni temi cruciali destinati a essere approfonditi e discussi nei decenni successivi in una sterminata quantità e varietà di testi: la violenza totalitaria, l'altruismo individuale, la libertà umana, il compromesso con il male e la "banalità" del medesimo, la corruzione interiore sotto la pressione della dittatura, il peso della memoria, dell'antisemitismo, della guerra e della verità. Questo saggio intende mostrare come *Vita e destino* costituisca un contributo essenziale alla storia delle idee contemporanee, offrendo una riflessione ancora attuale sulla natura del male, sulla dignità umana e sui limiti della coscienza sotto i regimi totalitari. Uno sguardo che si sposta dalle vicende personali di Grossman ai suoi testi e viceversa tenta di cogliere il conflitto centrale e profondo, la cifra personale nel dramma universale attraverso l'uso della psicoanalisi come sonda che espande il campo che esplora e della letteratura come inesauribile fonte di conoscenza del mondo interno.

Chi è Vasilij Grossman?

L'aria si era scaldata e la neve si posava a grandi fiocchi sulla terra, sui mattoni rossi sbriciolati, sulle croci delle tombe, sui musci dei carri armati defunti, dentro le orecchie dei morti non ancora sepolti. La neve aveva saturato l'aria, aveva fermato il vento e soffocato gli spari, unito, confuso cielo e terra in un corpo unico, morbido, grigio e vago. Il nevischio caldo mandava riflessi grigio-azzurri. La neve si posava sulle spalle di Bach ed era come se il silenzio scendesse a fiocchi sul Volga ammutolito, sulla città morta, sulle carcasse dei cavalli; nevicava ovunque, non solo sulla terra, ma anche sulle stelle, l'universo era pieno di neve. E sotto la neve tutto spariva: i cadaveri dei caduti, le armi, i vestiti putridi, i sassi, il ferro ritorto. Non era la neve, ma il tempo – soffice, bianco – a posarsi, strato su strato, sul massacro della città e il presente era già passato e non c'era futuro nel baluginare lento e soffice della neve.¹

¹ Grossman (2008), 709. Sulla vita di Vasilij Šemenovic Grossman (il vero nome, poi russificato, era Josif Solomonovič Grossman) si vedano Lipkin (1990), Garrard (2009), Anissimov (2012) e Popoff (2019). Sulle opere e sul suo pensiero si vedano almeno Maddalena e Tosco (2007), Tosco (2011), Maddalena (2023). Per quanto riguarda la sitografia, è eccellente e utilissimo il sito dello Study Center Vasily Grossman – <https://grossmanweb.eu/> – dove, tra gli altri materiali, è consultabile il Grossman Digital Documentation Center, che contiene il catalogo delle opere di Grossman e degli studi a lui dedicati dal 1934 a oggi; il Centro organizza regolarmente convegni nazionali e internazionali, giornate di studio e seminari dedicati a Grossman, pubblicandone gli atti. Da segnalare anche il blog NonSoloProust di Gabriella Alù – <https://nonsoloproust.wordpress.com/> – dove sono reperibili numerosi articoli dedicati all'autore.

Vasilij Grossman è uno scrittore: la prima buona ragione per leggerlo è la sua scrittura. *Vita e destino*, l'opera più matura, è un romanzo, ma la poesia vi soffia dentro un respiro che ne dilata la potente struttura trasformandolo in poema: *Vita e Destino* è il poema del Novecento. È la nostra storia.

La Seconda guerra mondiale è stato un fenomeno eccezionale non solo per l'esorbitante – mai raggiunto prima in un conflitto – numero di morti, non solo per la Shoah, non solo per i lager di Stato sovietici e per i campi di sterminio nazisti, ma anche per il paradosso che lo ha contrassegnato. Questo paradosso è stato ben riassunto da Vittorio Strada (2007, 31): “una potenza programmaticamente anticapitalista come l'Unione Sovietica fu alleata alle maggiori potenze democratico-borghesi in una lotta contro un regime politico totalitario non privo di affinità con quello comunista. La grandiosa battaglia di Stalingrado, che vide un accanito scontro diretto tra l'Armata Rossa di Stalin e la Wehrmacht di Hitler, è il simbolo di una situazione senza pari nella storia mondiale”. Per di più, il popolo russo – con gli altri popoli dell'URSS compresi gli ebrei – combatté eroicamente per la libertà ma “a godere dei frutti della lotta fu il regime sovietico, negatore di ogni libertà” e nemico degli ebrei che ne furono vittime anche nel dopoguerra. È questa la vicenda che Grossman illumina “come nessun altro prima e forse dopo di lui, in *Vita e Destino*” (Strada 2007, 38): “la libertà che aveva dato origine alla vittoria, vero scopo della guerra, nelle mani scaltre della storia si trasformò in suo strumento” (Grossman 2008, 464).

Chi era Vasilij Grossman? Egli appartiene a quella schiera di ebrei d'Europa che, fusi con la cultura del loro paese, identificati con esso, furono ricondotti alle radici ebraiche dalle persecuzioni e parteciparono alla doppia sofferenza del proprio paese in guerra e del proprio popolo perseguitato dai nazifascisti nell'indifferenza generale e spesso con la collaborazione dei connazionali e dei vicini di casa. Appartiene contemporaneamente a quella generazione di cittadini sovietici, figli di genitori che avevano sostenuto la causa rivoluzionaria, che si riconoscevano negli ideali e nella politica del nuovo Stato ma che sotto Stalin furono spinti a rivedere criticamente la propria adesione al regime e al marxismo-leninismo. Gli ebrei più rapidamente degli altri.

Così, mentre andava recuperando l'identità ebraica, Grossman si liberava dell'identità sovietica senza tuttavia diventare – come nota ancora Vittorio Strada – uno scrittore ebraico e senza privilegiare la sofferenza del popolo ebraico rispetto alla sofferenza del popolo russo come di altre minoranze dell'Unione Sovietica. Grossman rimane uno scrittore russo: russo perché non può non amare la Russia, scrittore perché non può non scrivere.

Ma ancora prima che ebreo e russo, Grossman è un uomo e uomo cerca di restare, come il protagonista del romanzo incompiuto *Tutto scorre* che torna dalla Siberia dopo trent'anni di deportazione: “restò lì, in piedi:

canuto, ricurvo, e pure sempre quello di una volta, immutabile”: “perché era stata così pesante la sua vita? [...] era rimasto ciò che era fin dalla nascita – un uomo” (Grossman 2001, 228-229). Nell’*Odisea* di Grossman, Itaca è l’umanità dalla quale siamo partiti e alla quale cerchiamo di tornare.

La vita di Grossman è ricostruita dai coniugi Garrard in una biografia dal titolo *Le ossa di Berdičev. Vita e destino di Vasilij Grossman*. Punti salienti di questa vita: la nascita nel 1905 a Berdičev – la città dove nel secolo precedente era venuto alla luce Conrad – considerata la capitale ebraica dell’Ucraina; la decisione di abbandonare la carriera di ingegnere minerario per darsi alla letteratura; lo sterminio degli ebrei a Berdičev il 15 settembre 1941; la richiesta, subito dopo questo tragico evento, di arruolarsi come soldato semplice: viene invece nominato, per le sue doti di scrittore, corrispondente di guerra per il giornale *Stella Rossa*; l’eroica partecipazione, come inviato di guerra, alla resistenza di Stalingrado; l’attraversamento, al seguito dell’Armata Rossa, dell’Ucraina *senza ebrei* fino all’arrivo a Berdičev (1943) e poi a Treblinka (1944); la stesura, assieme a Il’ja Ehrenburg, del *Libro nero* sullo sterminio degli ebrei dell’Europa orientale;² il veto di Stalin alla pubblicazione del *Libro nero*; la composizione di *Vita e destino*; la confisca da parte del KGB dei manoscritti di *Vita e destino*, comprese la carta carbone e le bobine d’inchiostro della macchina da scrivere (1961). La morte per cancro allo stomaco nel 1964.

Al fondo di questa vita sta un episodio che ne ha determinato il corso e il senso. I tedeschi invasero la Russia il 22 giugno 1941 e presero Berdičev il 7 luglio dello stesso anno: come notano i Garrard, Grossman, che viveva a Mosca, avrebbe avuto due settimane di tempo per salire su un treno e portare via sua madre da Berdičev. Ma Grossman non si mosse, in obbedienza al veto della moglie. Sua madre fu uccisa assieme a tutti gli altri e scomparve nella fossa comune. Grossman ebbe la certezza che era morta solo nell’agosto del 1944, quando arrivò a Berdičev, ma già nel ’41 aveva perso ogni speranza.

Nella tragedia del popolo russo e di quello ebraico, l’omissione di soccorso alla propria madre fu la personale tragedia di Grossman. Fra i tanti dolori che lo toccarono, fu proprio questo la sua cruna dell’ago. Di qui dovette passare per raggiungere il fondo della sua umanità, quello che di buono e di cattivo c’era nel suo essere uomo.

Il primo effetto fu la decisione di arruolarsi come soldato semplice: forse anche per cercare la morte che pensava di meritare, ma certo per affrontare i nemici dei russi e gli sterminatori degli ebrei, gli assassini delle madri. Nel mondo di Stalin – un mondo che era diventato un’immensa

² Sulla storia del *Libro nero* si vedano Bellini (1999), 135-141, e Salomoni (2007), 161-182. Molto utile, anche ma non solo, a questo proposito, è Nirenstein (1999). L’impressionante testimonianza di Grossman su Treblinka si può leggere in Grossman (1999), 79-121 e nella più recente traduzione di Claudia Zonchetti in Grossman (2010).

prigione – era di nuovo possibile battersi per la libertà. Vi furono tuttavia effetti più profondi che schematicamente potrei riassumere come l'identificazione con la madre perduta e la consapevolezza di essere 'sceso a patti con il male'. Questi due movimenti psichici, al di là di tutte le esperienze di vita, delle complesse contingenze storiche e delle convinzioni filosofico-politiche, mi sembrano stare al fondo della visione del mondo e dello sguardo sulla storia che sottende l'opera matura di Grossman e in particolare *Vita e destino*.

Recensendo l'edizione italiana della biografia dei Garrard in un lungo articolo apparso sul quotidiano *La Repubblica*, Bernardo Valli (2010) ha parole di apprezzamento per il libro e ne ricava l'impressione che la vita e la personalità di Grossman conoscano un radicale cambiamento attraverso la partecipazione alla guerra: "la guerra fa di lui un altro uomo. Si dimostra temerario, spericolato. Il suo coraggio sotto il fuoco gli guadagna il rispetto di ufficiali e soldati, in particolare a Stalingrado". Fino a questo momento era stato un uomo "prudente al limite della viltà". Valli ricorda che Grossman non reagisce quando la cugina Nadia, l'influente sindacalista che aveva sostenuto i suoi primi passi di scrittore, viene arrestata nel '31 con l'accusa di cospirazione trotskista né quando nel '37 sono imprigionati due suoi amici scrittori né quando nel '38 lo zio David Šerencis – che gli aveva fatto da padre negli anni dell'infanzia – è tradotto in prigione, dove muore, come membro della borghesia zarista. Ricorda ancora che fu tra i firmatari di una petizione per la pena di morte di alcuni dirigenti bolscevichi accusati di tradimento – Nicolaj Bucharin era fra questi.

Arruolato nell'Armata Rossa, il timido Grossman, scrive Valli, "è in preda a un'improvvisa euforia. La guerra cambia gli uomini. Lo si sa dai tempi di Tucidide". In genere però – anche questo lo si sa dai tempi dei Tucidide – li cambia in peggio. Invece Grossman migliora. Migliora in quanto diventa coraggioso? È vero che diventa coraggioso, ma questo a me non pare il miglioramento più importante: migliora in quanto diventa più umano, come cercherò di mostrare.

Il cambiamento in atto è proiettato e rappresentato nella muta di un serpente all'interno di un elmetto. È un cambiamento difficile e doloroso. È il cambiamento di Grossman che avviene all'interno del suo essere soldato:

In un angolo, un elmetto appeso dondolava tintinnando, illuminato da una striscia di luce densa. Serëža capì che a farlo dondolare era il colubro, che alla luce del sole sembrava color del rame. Guardò meglio, e vide che lentamente, con grande sforzo, il serpente stava facendo la muta, che la nuova pelle pareva sudata e brillava come una castagna appena uscita dal riccio. Gli uomini osservarono la sua fatica trattenendo il fiato; adesso si lamenterà, pensavano, generà, che uscire da quell'involucro duro e morto dev'essere un'impresa. La penombra silenziosa trafitta dalla luce e quello spettacolo cui nessuno aveva

mai assistito – un serpente che si fidava a fare la muta di fronte a degli umani che lo guardavano – catturarono i soldati.³

Valli non ricorda, ma potrebbe farlo, che sulla coscienza di Grossman pesava anche la vita di uno zio che era in seria difficoltà e che la moglie non volle ospitare: lo zio morì di freddo nel duro inverno moscovita. E non ricorda che ancora più grave, in seguito, fu l'omissione di soccorso a sua madre. I Garrard sottolineano l'importanza di questo episodio al punto da considerarne determinante il peso nella decisione di arruolarsi come soldato semplice.

Sotto questa luce il cambiamento di Grossman acquista un altro spessore. Fu proprio la guerra, con il suo terribile fascino, a cambiarlo? O fu la colpa? O fu l'oscura consapevolezza del destino degli ebrei? Cosa c'era dietro la sua euforia? Cosa c'era al fondo del suo coraggio? *Ognuno* – dirà in seguito – è *coraggioso in modo diverso*. E per ragioni diverse.

Voglio citare un passo dei taccuini di guerra di Grossman, scritto durante la marcia dell'esercito russo per Stalingrado – è un po' lungo, ma vale la pena di leggerlo:

Pensavamo a molte cose percorrendo la lunga strada che ci portava a Stalingrado. Qui, c'è un altro fuso orario: il nostro orologio è in ritardo di un'ora. Ed ecco, d'un tratto, uccelli del tutto differenti dai nostri: nibbi dalla grossa testa e dalle robuste zampe piumate se ne stanno immobili sui pali del telegrafo; la sera, gufi grigi sorvolano goffamente e maldestramente la strada. Il sole è diventato più crudele. Anche la steppa è cambiata, è scomparsa la vegetazione lussureggiante: è rossa, riarsa, ricoperta d'assenzio e di polverose erbacce, di secco e misero sparto che si rannicchia contro la terra screpolata. Alcuni buoi trascinano dei carretti, un cammello sta fermo in mezzo alla steppa. Il Volga si avvicina. Si avverte fisicamente l'immensità dello spazio invaso dal nemico, un terribile sentimento di angoscia stringe il cuore e impedisce perfino di respirare. Questa guerra nel Sud, questa guerra sul Basso Volga, questa sensazione come di un pugnale profondamente conficcato nella carne, questi cammelli e questa steppa piatta e riarsa, che annunciano l'approssimarsi del deserto, riempiono d'inquietudine. Non si può più indietreggiare. Ogni passo indietro è una sventura, forse irreparabile.⁴

Di nuovo, non si può non apprezzare il talento dello scrittore. Descrive un progressivo straniamento: i soldati marciano e la marcia li porta sempre più lontani dal paesaggio familiare. Comincia un altro tempo, ci sono altri uccelli, un altro sole, poche piante, pochi animali quasi immobili. La natura se ne sta acquattata come prima di un temporale, tutto è sospeso. L'angoscia monta, il nemico fa ancora più paura perché non si

³ Grossman (2022), 460.

⁴ Grossman (1999), 39. Per i taccuini e i reportage di guerra cfr. anche Grossman (2015).

vede. È bello questo *pensavamo a molte cose*, questo *noi* e questo *pensiero* che tengono insieme gli uomini, che li tengono saldi alla patria umana mentre vanno incontro al deserto, alla battaglia, all'ignoto, alla morte.

Grossman il coraggioso – come verrà soprannominato – comincia con la paura e comincia con l'umanità. In ogni soldato c'è un uomo che ha paura e che vorrebbe tornare indietro, verso quella casa, quei genitori, quella moglie, quei figli che ha lasciato per difendere: ma *non si può più indietreggiare*. Un ordine militare diventa un imperativo morale. Di fronte al male *non si può più indietreggiare*. Un passo indietro di fronte al male è una *sventura irreparabile*: Grossman adesso lo sa.

Identificazione con la madre

Il pensiero della madre, di come fosse morta, di come fosse andata alla morte, non lo abbandonò mai. Egli cercò di immaginarsi “dozzine e forse centinaia di volte” gli ultimi giorni e istanti di vita di lei (in Garrard 1996, 466). In *Vita e destino*, Victor Štrum – alter ego dell'autore – legge e rilegge la lettera che la madre gli ha scritto dal ghetto prima di essere condotta a morire. È la lettera che Grossman avrebbe voluto ricevere. Una lettera (Grossman 2008, 73-85) che si conclude con l'esortazione: *Vivi, vivi per sempre*. *Vivi* è la quintessenza delle raccomandazioni materne, il primo comandamento: vivi comunque e vivi per sempre, cioè trasmetti la vita. Tutto qua, una madre può non avere altro da aggiungere.

Ci restano due lettere che Grossman scrisse alla madre dopo la morte di lei, lettere che testimoniano la profonda identificazione in atto: “dieci anni fa, quando ti scrissi la mia prima lettera dopo la tua morte, tu eri rimasta proprio la stessa di quando eri in vita, mia madre nel mio corpo e nella mia anima. Io sono te, cara Mamma, e dunque fintantoché vivrò anche tu vivrai. Quando morirò, continuerai a vivere in questo libro (*Vita e destino*) che è dedicato a te e il cui destino è strettamente legato al tuo” (in Garrard, 1996, 466).

Come aveva detto Stalin, “la morte di un uomo è una tragedia, la morte di milioni di uomini è un fatto statistico”. È impossibile per la mente umana – per il nostro cervello fermo al Pleistocene dal punto di vista evolutivo – immaginare e dunque soffrire la morte di milioni di persone: “questa limitazione è una caratteristica positiva della coscienza umana – osserva Grossman in *Ucraina senza ebrei* – perché protegge le persone dal tormento morale e dalla follia” (in Garrard 1996, 238). Siamo invece capaci di immaginare e di soffrire la morte di una sola.

La madre è per Vasilij Grossman – e per i suoi lettori – il veicolo emotivo per la Shoah, è la madre che lo guida negli Inferi: “Viktor caro, per quanto mi trovi oltre la linea del fronte e dietro il filo spinato di un ghet-

to ebraico, sono convinta che questa lettera giungerà fino a te” (Grossman 2008, 73). Vasilj/Viktor *diventa* sua madre, mentre sua madre è *sua* madre ma insieme è *tutte* le madri, è l’umanità: “per me tu sei l’umanità e il tuo terribile destino è il destino dell’umanità in questi tempi inumani” (in Garrard 1996, 467).

Il 30 marzo 1955, contemplando La Madonna Sistina, il quadro di Raffaello che fu esposto a Mosca prima di essere restituito a Dresda, Grossman ha un’illuminazione. L’immagine della giovane donna con il bambino in braccio gli ricorda Treblinka: “la riconobbi dall’espressione del viso e degli occhi. Vidi suo figlio, e riconobbi il prodigio di quel volto straordinario, non infantile. Così erano le madri e i bambini a Treblinka, quando sullo sfondo verde scuro dei pini scorgevano i muri bianchi delle camere a gas, così erano i loro cuori” (Grossman 2007, 29-30). Ma così erano anche le madri e i bambini affamati che aveva visto in Ucraina nel 1932, così erano le madri dei soldati mandati a morire in guerra, così siamo noi: “noi esseri umani certo l’abbiamo riconosciuta, e abbiamo riconosciuto il suo bambino; lei è uguale a noi, il loro destino è anche il nostro, madre e figlio rappresentano l’umanità dell’uomo” (Grossman 2007, 35-36).⁵

Non solo gli ebrei, ma tutta l’umanità ha sofferto, in ogni epoca: “di enorme ed eterno come la terra c’era il dolore” (Grossman 2008, 124). E tutta l’umanità che ha sofferto, e tutte le epoche, si riconoscono nell’immagine umana della Madonna che tiene in braccio il bambino destinato a morire. L’identificazione con la madre consente a Grossman una potente lettura del quadro. Gli consente anche di mantenere una speranza, o meglio una certezza, che è profondamente materna: che la vita non si può estirpare, che l’umanità, punto più alto dell’uomo, “sopravvivrà in eterno, e vincerà” (Grossman 2007, 39).

Ammalato di tumore, Grossman muore verso le otto di sera del 14 settembre 1964, muore nel ventitreesimo anniversario della sera in cui a Berdičev la Polizei ucraina e le SS iniziarono a radunare le persone che si trovavano nel ghetto e che all’indomani sarebbero state uccise. Una coincidenza che non ha mancato di impressionare i suoi biografi: “può darsi che il suo spirito stesse uscendo dal suo corpo morente, balzando fuori dallo spazio e dal tempo, per ricongiungersi a sua madre e alle altre 30.000 vittime in questo giorno, che di tutti i giorni dell’anno era per Grossman il più terribile” (Garrard 1996, 402).

⁵ Sulla fortuna della Madonna Sistina in Russia si vedano Bori (1990) e Gaviglio (2020). Anche Sigmund Freud sostò dinanzi al quadro di Raffaello nella pinacoteca di Dresda e ne scrisse alla moglie Martha: “Sapevo che vi era anche una Madonna di Raffaello e finalmente la trovai [...] con molta gente in silenziosa meditazione davanti a essa. La conosci certamente, la Sistina. Quando mi fui seduto il mio pensiero fu ‘se tu fossi con me’. Da quel quadro emana un incanto a cui non ci si può sottrarre”. Anche Freud resta colpito dall’umanità della Madonna: “un’affascinante creatura umana”. Questa lettera, che si trova nelle *Lettere alla fidanzata*, è citata per esteso in *Immaginando* di Domenico Chianese e Andreina Fontana (2010).

Agli amici ha chiesto due cose: di essere sepolto in un cimitero ebraico e di pubblicare, anche all'estero, *Vita e destino*. Dopo molte traversie e quasi vent'anni, il romanzo vede le stampe in Svizzera. Grossman invece riposa in un cimitero abbandonato, non ebraico. Accanto a lui giace sua moglie che anche questa volta, contravvenendo alle sue volontà, era intervenuta a separarlo dalla madre alla quale idealmente desiderava riunirsi. Così, "le ceneri dell'uomo che amò una sola donna sono sepolte accanto a quelle di un'altra" (Garrard 1996, 445).

A patti con il male

"Mi sembra che nell'epoca crudele e terribile nella quale la nostra generazione è stata condannata a vivere su questa Terra, non dobbiamo mai accettare di venire a patti con il male. Non dobbiamo mai diventare indifferenti nei confronti degli altri e indulgenti nei confronti di noi stessi" (in Garrard 1996, 238). Quando si vive in un'epoca crudele, mentre infuria una guerra e regna una dittatura, è ancora più difficile non chiudere gli occhi diventando indifferenti verso gli altri e indulgenti verso se stessi. Colui che – come è successo a Grossman – è spinto a guardare all'interno di sé, è costretto a riconoscere i compromessi ai quali è sceso, vede le sue debolezze e le sue colpe, sa che il male è sempre anche dentro e non solo fuori: "e adesso proviamo dolore e angoscia: perché la vita è stata tanto atroce, forse per colpa mia e tua? Domanda crudele, insopportabile, che soltanto i morti possono rivolgere a chi è sopravvissuto. Ma i morti tacciono, non fanno domande" (Grossman 2007, 37-38).

Grossman attraversa la sconvolgente crisi morale che ha segnato gli uomini del suo tempo e che il Novecento ci ha lasciato in eredità. La attraversa in quanto russo che ha creduto nel comunismo; in quanto ebreo che in gioventù aveva misconosciuto le proprie origini e si era vergognato della *ebraicità* di Berdičev; in quanto soldato e reporter che subisce il fascino della battaglia; in quanto cittadino sovietico che si è macchiato di molte piccole e meno piccole viltà; in quanto uomo che ha abbandonato i suoi cari al proprio destino. Attraversa la crisi con onestà, coraggio e intelligenza storica: in una parola, con *realismo* come gli studiosi del suo pensiero hanno ampiamente messo in luce. Può valere la pena richiamare brevemente di seguito i principali passaggi della sua visione che in letteratura sono stati sottolineati:

- Critica i due totalitarismi novecenteschi, nazismo e comunismo, entrambi violenti – "il fondamento del totalitarismo è la violenza: esasperata, eterna, infinita, diretta o mascherata" (Grossman 2008, 198)
- negatori della libertà, nemici della verità e denuncia la loro essen-

ziale affinità nel processo educativo che induce le persone a vedere la realtà in un modo che non ha più alcun legame con la realtà stessa. In *Vita e destino* si legge: “il nazismo aveva respinto il concetto di individuo singolo, il concetto di ‘persona’ e agiva per insiemi enormi [...] era pervenuto all’idea di eliminare interi strati della popolazione, insiemi legati alla razza o all’etnia, sulla base del fatto che in quegli strati e sottostrati la probabilità di un’opposizione nascosta o manifesta era maggiore che altrove. La meccanica delle probabilità e degli insiemi umani” (Grossman 2008, 85-86). La stessa logica delle probabilità, degli insiemi, del nemico oggettivo, dell’astrazione al posto dell’essere umano in carne e ossa, sottende la politica di Lenin e di Stalin, come ormai senza reticenze Grossman dice in *Tutto scorre*: “per ucciderli si è dovuto spiegare che i kulaki non erano uomini. Sì, come quando i tedeschi dicevano: i giudei non sono uomini. Allo stesso modo Lenin e Stalin: i kulaki non sono uomini” (Grossman 2001, 135). E ancora: “nel lager scontavano la loro pena socialdemocratici e socialisti rivoluzionari [...] messi dentro non perché si erano battuti contro lo Stato sovietico, ma perché v’era una possibilità che lo facessero” (Grossman 2001, 102).

- Sa bene che da sola la paura, per quanto grande, non è in grado di svolgere un lavoro *così enorme*. Sa che la forza dell’idea è un ingrediente decisivo. Scrive ad esempio a proposito del comunismo: “il fine rivoluzionario in nome della morale liberava dalla morale [...] spiegava perché l’uomo in nome della felicità del popolo deve buttare nella fossa degli innocenti” (Grossman 2008, 387).
- Ricorda come i lager di Stato sovietici siano serviti da modello ai campi di concentramento hitleriani e ricorda che fu proprio un ingegnere ebreo di nome Frenkel a suggerire a Stalin *il geniale progetto* di sfruttare il lavoro dei detenuti nel sistema del lager: “nel progetto esponeva meticolosamente, con competenza economica e tecnica, come impiegare masse enormi di detenuti per costruire strade, dighe, centrali idroelettriche e bacini artificiali [...] Il progresso arrivò anche nel mondo del lager [...] e al confronto le vecchie colonie penali sembravano ridicole, commoventi quanto le costruzioni di legno” (Grossman 2008, 802).
- Conosce la corruzione delle coscienze negli uomini ridotti in schiavitù: “bisognerebbe scrivere un libro sulla disperazione nel lager. Perché c’è la disperazione che ti opprime, che ti piomba addosso all’improvviso, che ti toglie il fiato e non ti fa respirare. E ce ne è un’altra che [...] ti deforma dal di dentro, come la pressione degli oceani deforma

i mostri degli abissi” (Grossman 2008, 162). Negli stessi anni nei quali Grossman lavorava a *Vita e destino*, qualcun altro in Russia stava appunto scrivendo un libro sulla disperazione nel lager: quello scrittore era Varlam Šalamov e quel libro è *I racconti della Kolyma*. Negli abissi della Kolyma, come Šalamov racconta in una lettera a Pasternak, l’essenziale stava nella “corruzione della mente e del cuore, quando giorno dopo giorno l’immensa maggioranza delle persone capisce sempre più chiaramente che in fin dei conti si può vivere senza carne, senza zucchero, senza abiti, senza scarpe, ma anche senza onore, senza coscienza, senza amore né senso del dovere”. In questo abisso tutto viene a nudo “e l’ultimo denudamento è tremendo”: la mente già sconvolta “si aggrappa all’idea di ‘salvare la vita’ grazie al geniale sistema di ricompense e sanzioni che le viene proposto” (Šalamov 2001, 630). E Grossman: “come si può descrivere quanto accade nel cuore di un uomo che ha dovuto lasciare la mano della moglie, il suo ultimo rapido sguardo al viso amato? Come si può vivere se una memoria spiettata ti riporta alla mente l’istante di un congedo silenzioso, quando per qualche frazione di secondo i tuoi occhi si sono chiusi per nascondere la gioia spicciola di avere salvato la pelle?” (Grossman 2008, 516)

- Racconta in *Tutto scorre* la morte per fame di un villaggio contadino ucraino durante la dekulakizzazione voluta da Stalin: una brutale operazione che causò la morte di milioni di contadini e gettò nell’Ucraina quel seme dell’odio per il regime sovietico per cui gli ucraini accolsero i tedeschi come liberatori e si disposero a collaborare con loro.⁶
- Intuisce presto che il massacro degli ebrei in Ucraina si è potuto avvalere della diffusa collaborazione della popolazione locale (cfr. Garrard 1996, 240; Grossman 2008, 195-196).
- Vede come l’antisemitismo passi senza soluzioni di continuità da Hitler a Stalin il quale confisca il *Libro nero*, manda alla fucilazione i membri del Comitato antifascista ebraico che aveva sostenuto la stesura del libro e manda nei gulag circa quattrocentocinquanta intellettuali ebrei, ordisce una campagna diffamatoria contro i medici ebrei accusandoli di voler avvelenare i massimi dirigenti dell’Unione Sovietica: “la contiguità fra nazismo e comunismo diventò così il nucleo

⁶ Sulla carestia in Ucraina rimando al pionieristico libro di Robert Conquest, *Raccolto di dolore*, uscito in inglese nel 1984 e tradotto in Italia nel 2004 come anche alla raccolta di saggi a cura di De Rosa e Lomastro (2004). Si veda anche Graziosi (2004). *Holodomor* è una parola creata dalla fusione tra *holod* (in ucraino fame, carestia) e *moryty* (uccidere, affamare, esaurire): nel 2003 il parlamento ucraino ha ufficialmente dichiarato la carestia del 1932-33 un atto di genocidio perpetrato dal regime di Stalin contro il popolo ucraino. Cfr. anche Graziosi (2008), che richiama in più punti le pagine di Grossman.

centrale, scandaloso, di *Vita e destino*. La vera ragione del suo sequestro” (Bellini 1999, 139-140).

- Testimonia la grandezza della resistenza di Stalingrado, l’eroismo di soldati mal equipaggiati, la breve stagione di libertà dal KGB, il calcolato sacrificio di tante vite umane per guadagnare tempo – *il tempo è sangue* – e l’insensatezza dell’ordine di Stalin di non indietreggiare mai (cfr. Garrard 2007, 69-87).
- Conosce i quotidiani compromessi, le umiliazioni, la menzogna, l’omertà, il tradimento, la delazione che a livelli diversi macchiano tutte le persone sotto una dittatura. Con penna più lieve, e sguardo ancora più disincantato, Sergej Dovlatov descriverà in *Compromesso* (1996) la vita in Unione Sovietica dopo Stalin.
- Vede con chiarezza la pervasività e quella che di lì a poco Hannah Arendt avrebbe chiamato banalità del male: “sapete voi quel che c’è di più ripugnante nei confidenti e nei delatori? [...] Il più terribile è quel che c’è di buono in loro [...] Essi sono figli, padri, mariti teneri e amorosi [...] Gente capace di fare del bene, di avere grande successo nel lavoro [...] Questo appunto è il terribile: molto, molto di buono v’è in loro, nella loro stoffa umana” (Grossman 2001, 81. Cfr. Dell’Asta 2007, 49).
- Infine, come l’Omero dell’*Iliade* nella lettura di Simon Weil (1984), Grossman sembra sapere che la forza non appartiene a nessuno. Nelle alterne vicende della storia, i vincitori di oggi saranno i vinti di domani:

Sembrava di essere tornati all’età della pietra. I granatieri – la gloria della nazione tedesca, gli edificatori della Grande Germania – non battevano più le strade della vittoria. E insieme al sole sarebbe tramontato anche il sogno [...] Nel labirinto della vita doveva celarsi una forza bruta e ottusa se la fulgida energia di Hitler e la potenza minacciosa, alata di un popolo che vantava idee all’avanguardia lo avevano condotto alla riva silenziosa di un Volga gelato, a quelle macerie, alla neve sporca, a finestre che il tramonto riempiva di sangue, alla mansueta rassegnazione di esseri umani che fissavano le volute di vapore su un pentolone di carne di cavallo [...].⁷

Lo sguardo sul mondo e sulla storia

Le terribili vicende storiche e personali attraversate potrebbero indurre Grossman a una visione cupamente pessimistica. Questa visione si

⁷ Grossman (2008), 697.

esprime nelle parole di un personaggio nelle ultime pagine del suo ultimo libro, *Tutto scorre*:

La storia della vita non è che una storia di indomabile violenza, eterna e indistruttibile, che si trasforma, ma non scompare né diminuisce [...] la storia è un pestar acqua nel mortaio, l'uomo non evolve dall'infimo al superno, l'uomo è immobile, come un blocco di granito; la sua bontà, la sua intelligenza, la sua libertà sono stazionarie: l'umano non si accresce nell'uomo. Che razza di storia è mai quella dell'uomo, se la sua bontà non può crescere?⁸

Uguale sfiducia, in *Vita e destino*, è dichiarata nei confronti delle filosofie e delle dottrine che professano il bene: “là dove si leva l'alba del bene eterno che mai sarà vinto dal male [...] là muoiono vecchi e bambini e scorre il sangue” (Grossman 2008, 386). E un dubbio atroce si insinua: “nella morsa della violenza totalitaria la natura umana subisce un mutamento, si modifica? L'uomo perde il proprio desiderio innato di libertà?” (Grossman 2008, 198).

Invece, la visione di Grossman è tragica, ma non disperata: l'umanità dell'uomo sopravvive e vince, la libertà non muore: “eppure quegli uomini erano pur sempre uomini. E – cosa fantastica, meravigliosa – lo volessero o no, essi avevano impedito che la libertà morisse; perfino i più terribili fra loro l'avevano custodita nelle loro orrende, deformi ma pure sempre umane anime” (Grossman 2001, 228). Se non crede nel bene, si affida alla bontà: “in quest'epoca di terrore e di follia insensata, la bontà spicciola, granello radioattivo sbriciolato nella vita, non è scomparsa”. Si tratta della “bontà dell'uomo per l'altro uomo, una bontà senza testimoni, piccola, senza grandi teorie. La bontà illogica potremmo chiamarla. La bontà degli uomini al di là del bene religioso e sociale”. La bontà è delicata, *come la rugiada*: appena la si vuole trasformare in forza, si perde, svanisce, perché “la bontà è forte sino a quando è priva di forza” (Grossman 2008, 388-390).

Gesti di bontà, slanci di *illogico* altruismo, sono disseminati in *Vita e destino* attorno all'episodio – centrale sotto questa luce – che narra dell'amicizia fra una dottoressa ebrea e un bambino tradotti nel campo di sterminio. Compreso che i medici vengono risparmiati, la dottoressa tace la sua professione per non separarsi dal piccolo conosciuto sul treno. I due si avviano assieme alla camera a gas e muoiono abbracciati: “sono diventata madre, pensò. Fu il suo ultimo pensiero” (Grossman 2008, 529).⁹

Nel racconto *Il vecchio maestro* gli abitanti ebrei di una cittadina sono avviati in colonna alla fossa dove verranno uccisi. Una bambina perde la mano della mamma e si aggrappa alla giacca del vecchio maestro che la prende in braccio, procedendo a fatica, angosciato e preoccupato di come

⁸ Grossman (2001), 225.

⁹ Sul tema della bontà dei singoli contrapposta al male, rimando a Rossi Monti (2006).

distrarla. Mentre la prima fila di persone viene fucilata e cade, il maestro è invaso da profonda tristezza: in quell'istante supremo, nessuno a dirgli una parola. Ma la bambina si volge verso di lui con il volto *improntato a compassione*: “Professore – disse – non guardare da questa parte, avresti paura. E gli coprì gli occhi con le mani, come avrebbe fatto sua madre” (Grossman 1999, 35).

Grossman guarda la storia “come una madre che sfiora una vecchia maglia di un figlio lontano: cerca la vita rimasta, vuole scoprire il calore vissuto”. Il suo è “un realismo materno” (Sisto 2007, 201). La combinazione del realismo materno – che gli viene dal legame fortissimo con sua madre e dalla inconscia identificazione con lei – insieme con la consapevolezza che nessuno è senza peccato, infondono nel suo sguardo una nota di soffusa pietà. Egli, quando è storico, lo è alla maniera di Marc Bloch (2009, 22-23) – che cerca l'uomo e che vuole sempre comprendere – e quando è poeta lo è alla maniera di Virgilio: guarda il male e ne ha pietà.

Il sentimento di pietà si fa in alcuni passaggi talmente intenso che Grossman sembra quasi guardare gli esseri umani attraverso gli occhi di una madre, attraverso gli occhi della Madonna Sistina: anche i peggiori sono suoi figli. Sui vinti si posa lo sguardo e ne coglie l'umanità che, adesso, emerge. Uno sguardo senza odio osserva sfilare la colonna di prigionieri tedeschi:

Erano uomini brutti e deboli che le loro madri avevano partorito e amato. Gli altri, la nazione che aveva marciato con il mento in avanti, le bocche altere, i capelli biondi, la pelle candida e il petto di granito, erano scomparsi. Quella folla di uomini brutti, figli delle loro madri, era meravigliosamente, fraternamente simile alle folle dei soldati sofferenti e dei figli delle madri russe che i tedeschi avevano spinto a colpi di bastone e di sterpi verso i campi di concentramento, a ovest, nell'autunno del Quarantuno.¹⁰

Materno nei confronti dei personaggi, Grossman è materno nei confronti del lettore. Lo guida sull'orlo dell'abisso e poi lo protegge dalla vista dell'orrore, gli copre gli occhi con le mani proprio *come farebbe sua madre*.

In *Vita e destino*, risplende l'episodio di Nataša, una ragazza *sfiorita e canuta*, timida e silenziosa che, in fila in attesa della fucilazione, senza molto capire quello che sta succedendo, si trova di fronte alla morte: “il crepitare somnesso del mitra e il boia dal viso semplice e buono, stremato dal troppo lavoro, che attese paziente di vederla avvicinare e mettersi sull'orlo di quella fossa gorgogliante” (Grossman 2008, 187). Come notano i Garrard, “il sorprendente aggettivo ‘buono’ riferito a uno degli aguzzini e i rumori attutiti – il crepitio ‘somnesso’ dei mitragliatori – distanzia il lettore da ciò che sarebbe altrimenti l'orribile realtà delle urla e del sangue

¹⁰ Grossman (2008), 763.

che scorreva con davvero troppa abbondanza per potersi assorbire” (Garrard 1996, 344-45).

La vicenda di Nataša consente di apprezzare come l'identificazione con la madre condotta al macello renda l'autore capace di assumere completamente il punto di vista delle vittime fino a raggiungere quel fondo oscuro di passività, mansuetudine, tranquilla arrendevolezza al proprio destino mortale che nel '31 ha scorto in Ucraina, nei contadini affamati, che immagina negli ebrei in colonna per le camere a gas, che legge negli occhi della Madonna Sistina e del bambino: una nota che non è più solo umana perché rimanda a qualcosa che è presente “nelle più varie forme della vita terrestre”, nel mondo degli animali, “negli occhi castani dei cavalli, delle mucche, dei cani” (Grossman 2007, 23). Un fondo comune che è prima dello psichico, al di là del bene e del male, quasi un humus vitale dal quale lo psichico germoglia. Sulla terra, *enorme come il dolore*, mentre tutti soffrono, le vittime, uomini e animali, sono coloro “che non fanno soffrire gli altri” (Grossman 2008, 723).

La nostalgia per la madre perduta, per la giovane madre dell'infanzia, guida alla casa natale il protagonista di *Tutto scorre*, suggellando la sua liberazione dall'infamia del lager e la conclusione del romanzo: “per un attimo fu come se una luce mai vista prima, incredibilmente vivida, inondasse la terra. Qualche passo ancora e, dentro quella luce, vedrà la casa e la madre si avvicinerà a lui, il figliol prodigo, e lui le si inginocchierà dinanzi, e le giovani, bellissime mani di lei si poseranno sulla sua spelacchiata canizie” (Grossman 2001, 229).

Sulle macerie di Stalingrado, su vincitori e vinti, si posa lo sguardo di Grossman, come la carezza di *bellissime mani*. Ricordate il passo qui citato in apertura? Ricordate la neve che si posa sulle spalle del soldato tedesco Bach? Quella neve cade come un sipario, cade come un balsamo, cade gratuita, lieve ed equanime come la pietà. È la stessa neve che cade sul corpo di un pilota russo:

Il pilota morto restò tutta la notte sulla collina innevata: era una notte gelida e le stelle brillavano fulgide. All'alba la collina si tinse di rosa, e il pilota giacque sul rosa della terra. Poi si alzò il vento, e la neve ricoprì il suo corpo.¹¹

Quella neve è buona e scende sulla terra e sulle stelle come un principio di silenzioso oblio che non può venire dai vivi né dai morti, che tacciono, ma dall'immenso fiume del tempo nel quale la vita scorre come un rigagnolo tenace:

In quel silenzio cupo l'acqua scura si apriva un varco fra lastre di cemento viscido, tra pietre pesanti. Era un'acqua rosso scuro che sapeva di marcio, con

¹¹ Grossman (2008), 583

grumi di schiuma chimica e pezzi di stracci lerci e macchiati di sangue – i residui delle sale operatorie del lager. Sarebbe sparita sotto la terra del lager, quell'acqua, riaffiorando per poi tornare a nascondersi. Ma avrebbe seguito il suo corso, perché l'acqua cupa del lager aveva dentro di sé l'onda del mare e la rugiada del mattino.¹²

Vivi, vivi per sempre: l'acqua che scorre ha la voce della madre e la voce dello scrittore. È la parola, la più alta espressione della libertà, che non deve morire perché ha dentro di sé il nostro passato e il nostro futuro.

Bibliografia

- Anissimov, Myriam (2012). *Vassili Grossman. Un écrivain de combat*. Paris, Seuil.
- Bellini, Marco (1999), "Postfazione". In Vasilij Grossman, *Anni di guerra*, a cura di M. Bellini, 135-141. Napoli, L'ancora.
- Bloch, Marc (2009), *Apologia della storia o Mestiere di storico*, trad. it. di Giuseppe Gouthier. Torino, Einaudi.
- Bori, Pier Cesare (1990). *La Madonna di San Sisto di Raffaello. Studi sulla cultura russa*. Bologna, Il Mulino.
- Chianese, Domenico e Fontana, Andreina (2010). *Immaginando*. Milano, Franco Angeli.
- Conquest, Robert (2004). *Raccolto di dolore: collettivizzazione sovietica e carestia terroristica*, trad. it. di Vittoria de Vio Molone e Sergio Minucci. Roma, Fondazione Liberal.
- Dell'Asta, Adriano (2007). "Dal sogno all'incubo. Nazismo e comunismo in Vasilij Grossman". In *Il romanzo della libertà: Vasilij Grossman tra i classici del XX secolo*, a cura di Giovanni Maddalena e Pietro Tosco, 41-67. Soveria Mannelli, Rubbettino.
- De Rosa, Gabriele e Lomastro, Francesca (2004). *La morte della terra. La grande "carestia" in Ucraina nel 1932-33. Atti del Convegno, Vicenza 16-18 ottobre 2003*. Roma, Viella.
- Dovlatov, Sergej (1996). *Compromesso*, a cura di Laura Salmon. Palermo, Sellerio.
- Freud, Sigmund (1990). *Lettere alla fidanzata e ad altri corrispondenti. 1875-1939*, trad. it. di Mazzino Montinari e Giuseppina Quattrocchi von Wissmann. Torino, Bollati Boringhieri.
- Garrard, John e Garrard, Carol (2007). "Finalmente libero: Vasilij Grossman e la battaglia di Stalingrado". In *Il romanzo della libertà: Vasilij Grossman tra i classici del XX secolo*, a cura di Giovanni Maddalena e Pietro Tosco, 69-87. Soveria Mannelli, Rubbettino.

¹² Grossman (2008), 516.

- Garrard, John e Garrard, Carol (2009). *Le ossa di Berdičev. La vita e il destino di Vasilij Grossman*, trad. it. di Marta Cai e Roberto Franzini Tibaldeo. Genova-Milano, Marietti.
- Gaviglio, Bianca (2020). *Raffaello, la Madonna Sistina e i russi*. Torino, Lindau.
- Graziosi, Andrea (2004). “Le carestie sovietiche del 1931-33 e il Holodomor ucraino: è possibile una nuova interpretazione?”. *Storica* 10 (30): 7-30.
- Graziosi, Andrea (2008). *L'URSS dal trionfo al degrado. Storia dell'Unione Sovietica 1945-1991*. Bologna, Il Mulino.
- Grossman, Vasilij (1999). *Anni di guerra*, a cura di Marco Bellini. Napoli, L'ancora.
- Grossman, Vasilij (2001). *Tutto scorre*, trad. it. di Gigliola Venturi. Milano, Adelphi.
- Grossman, Vasilij (2007). *La Madonna a Treblinka*, trad. it. di Mario A. Curletto. Milano, Medusa.
- Grossman, Vasilij (2008). *Vita e destino*, trad. it. di Claudia Zonghetti. Milano, Adelphi.
- Grossman, Vasilij (2010). *L'inferno di Treblinka*, trad. it. di Claudia Zonghetti. Milano, Adelphi.
- Grossman, Vasilij (2015). *Uno scrittore in guerra 1941-1945*, a cura di Antony Beevor e Luba Vinogradova, trad. it. di Valentina Parisi. Milano, Adelphi.
- Grossman, Vasilij (2022). *Stalingrado*, trad. it. di Claudia Zonghetti. Milano, Adelphi.
- Grossman, Vasilij e Ehrenburg, Il'ja, (1999). *Il libro nero. Il genocidio nazista nei territori sovietici, 1941-1945*, trad. it. di Luca Vanni. Milano, Mondadori.
- Maddalena, Giovanni (2023). *Il pensiero di Vasilij Grossman*. Torino, Rosenberg & Sellier.
- Maddalena, Giovanni e Tosco, Pietro (a cura di) (2007). *Il romanzo della libertà: Vasilij Grossman tra i classici del XX secolo*. Soveria Mannelli, Rubbettino.
- Nirenstein, Susanna (1999). “Vasilij Grossman, Vita e destino di un ebreo russo”. *La Repubblica*, 27 settembre: 29.
- Popoff, Alexandra (2019). *Vasily Grossman and the Soviet Century*. New Haven, Yale University Press.
- Salomoni, Antonella (2007). *L'Unione Sovietica e la Shoah. Genocidio, resistenza, rimozione*. Bologna, Il Mulino.
- Sisto, Marco (2007). *Vasilij Grossman: il realismo materno contro l'ideologia*. In *Il romanzo della libertà: Vasilij Grossman tra i classici del XX secolo*, a cura di Giovanni Maddalena e Pietro Tosco, 199-206. Soveria Mannelli, Rubbettino.

- Strada, Vittorio (2007). *Russia e Germania nei romanzi di Vasilij Grossman*. In *Il romanzo della libertà: Vasilij Grossman tra i classici del XX secolo*, a cura di Giovanni Maddalena e Pietro Tosco, 31-40. Soveria Mannelli, Rubbettino.
- Rossi Monti, Martino (2006). "Sarete come dèi. Fascino della forza e conformismo sociale in due episodi bellici". *Intersezioni* 26 (1): 13-38.
- Šalamov, Varlam (2001). *I racconti della Kolyma*, trad. it. di Marco Binni. Milano, Adelphi.
- Tosco, Pietro (a cura di) (2011). *L'umano nell'uomo. Vasilij Grossman tra ideologie e domande eterne*. Soveria Mannelli, Rubbettino.
- Valli, Bernardo (2010). "Vasilij Grossman. Così la guerra lo fece diventare anti-stalinista?". *La Repubblica*, 6 aprile, p. 55.
- Weil, Simone (1984). "L'Iliade poema della forza". In Id., *La Grecia e le intuizioni precristiane*, trad. it. di Cristina Campo, 11-41. Roma, Borla.

Articles

On *ressentiment*, Resentment, and Some of Their Uses

Part 1. Nietzsche

ANTONELLO LA VERGATA

già Professore di Storia della Filosofia, Università di Modena e Reggio Emilia, Italia
e-mail: ant.lavergata@gmail.com; <https://orcid.org/0000-0001-9333-0305>

Abstract. Since Nietzsche, *ressentiment* and resentment have been used in a number of philosophical, psychological, anthropological, historical, sociological, and political discourses. The aim of this contribution is not to propose a new interpretation of *ressentiment* and related feelings (such as envy, anger, and revenge), but rather, from a history of ideas perspective, to provide material for a history of how *ressentiment*, resentment, and the constellation of emotions associated with them have been employed by Nietzsche and other authors in their analyses of modern society. This contribution consists of three parts. The present one is devoted to Nietzsche himself and to some often conflicting interpretations that have been proposed of his notion of *ressentiment*. The second part, which will be published later in this journal, will address authors who used resentment, envy, and related concepts in interpreting society after the French Revolution. The third part will discuss more recent developments and uses of *ressentiment*/resentment.

Keywords: resentment, *ressentiment*, envy, Nietzsche, morality, modernity.

Dumas had truly a clear understanding of the human mind. What does everyone desire, and desire more fervently the more wretched and unfortunate they are? To earn money easily, to have power (the enormous pleasure in commanding and humiliating your fellow man) and to avenge every wrong suffered (everyone in life has suffered at least one wrong, however small it may be). And that is why in *Monte Cristo* he shows how to amass great wealth, enough to give you superhuman power, and to make your

Received: May 19, 2025; Accepted: October 17, 2025; Published: March 30, 2026

Another Now 1(1): 27-63, 2026

ISSN 3103-6708 (online) | DOI: 10.36253/an-17217

enemies pay back every debt. But why, everybody asks, am I not blessed by fortune (or at least not as blessed as I would like to be)? Why have I not been favored like others who are less deserving? As no one believes their misfortunes are attributable to any shortcomings of their own, this is why they must find a culprit. Dumas offers to the frustration of everyone (individual as well as countries) the explanation for their failures. It was someone else, on the Thunder Mountain, who planned your ruin.

Umberto Eco

Introduction. Enter *ressentiment*

The passage from Umberto Eco's novel¹ must ring a bell for readers familiar with Nietzsche. It describes a psychological attitude and a way of reasoning that recalls what he called *ressentiment*: a process in which the inability – or unwillingness – to recognize that your misfortunes stem from your own shortcomings or congenital weakness urges you to seek a cause, or a culprit, outside yourself. Feeling, in addition, frustrated and incapable of taking immediate action or revenge, sufferers who believe that someone is plotting against them dream of imaginary compensations in the future – and ultimately in another world – where the evildoers will be punished by a higher justice.

According to Nietzsche, this psychological syndrome originated in the hatred of the weak and the sick for the strong and healthy. It fueled “the revenge of Judea on Rome” and reached its acme in Christianity.² In Christianity, *ressentiment* was turned inward, redirected back into the sufferer, thereby generating “bad conscience” and a “sense of guilt.” It was the ascetic priest's “masterpiece” to discharge this “most dangerous deflagrating and explosive stuff” in such a way that it did not blow up the “herd:” he redirected *ressentiment* toward an alleged cause – or rather, a “responsible author” of the suffering – someone onto whom the sufferers could discharge their passions, effectively or *in effigie*, thereby finding relief for their pain, as if through a pain-deadening narcotic. For this is what all sufferers, “all sickly sheep”, instinctively seek – and all the more so, the more the “real cause” of their illness escapes them (GM III, 15).³

¹ Eco (2011, 77-78). A couple of commas have been omitted. The Thunder Mountain is the site where, in Dumas' novel *Joseph Balsamo* (1853), freemasons meet secretly to plan the overthrow of the French monarchy and the Catholic Church.

² Above all thanks to Paul, “the greatest apostle of revenge (*Rache*)” (*Anti-Christ*, 45). See the following footnote for citation conventions.

³ *On the Genealogy of Morals* (hereafter GM), III, 15, in Nietzsche (1967-), hereafter KSA. Other works by Nietzsche in KSA will be cited by title (with the exception of *Beyond Good and Evil*, hereafter BGE), followed by part (if any) and section, or aphorism, numbers. NF

This “internalization” has since pervaded, intoxicated, and devitalized the (Western) world. The result has been *décadence*. *Ressentiment* manifests itself in the belief in the equality of human beings and universal rights, and in the democratic and socialist enmity toward everything that bears the flavor of distinction and privilege. On a metaphysical level, it nourishes belief in the intrinsic wickedness of the body – as opposed to the supposed superiority of the spirit – and the depreciation of this world under the pretext, or delusion, that true reality lies beyond it.⁴

Nietzsche introduced the French word *ressentiment* in *On the Genealogy of Morals* (1887). Here is the relevant passage:

The slave revolt in morality begins when *ressentiment* itself [*das Ressentiment selbst*] becomes creative and gives birth to values: the *ressentiment* of those beings that are denied the proper reaction, that of deeds, and compensate themselves with an imaginary revenge. While every noble morality develops from a triumphant Yes-saying to oneself, slave morality from the outset says No to what is ‘outside’, what is ‘different’, what is not ‘oneself’; and *this* No is its creative deed. This reversal of the value-positing eye – this *need* to direct oneself outward instead of back onto oneself – is specific of *ressentiment*: in order to come about, slave morality always first needs an opposing, external world; it needs, physiologically speaking, external stimuli in order to act at all – its action is fundamentally reaction. (GM I, 10)

As can be seen, Nietzsche gives no definition of the term here; nor does he provide one elsewhere in the work, although it plays a key role throughout. Why? Nietzsche’s addition of “itself” to the term in the above passage – as if he had already used and explained it, or as if it were self-explanatory – suggests that he did not consider himself to be introducing anything new or unfamiliar to the reader. The present essay takes its cue from the question: why no definition? My aim here is not to propose my own interpretation of *ressentiment* (there are many, perhaps too many, as we shall see), let alone to trace a history of what philosophers and moralists have said about it and related feelings (for instance, envy, anger, indignation, and revenge), but to contribute some materials for a history of the way *ressentiment*, resentment, and the cluster of emotions related to or coalescing around them were *used* by Nietzsche and other authors in their analysis of modern society.

will denote the *Nachgelassene Fragmente*, and BVN the *Briefwechsel*, both in the same edition. I will use Walter Kaufmann’s translation of GM (Nietzsche 1989); Carol Diethe’s translation (Nietzsche 2007) will also be considered. Other abbreviations will be explained in the notes. In addition to the studies on GM mentioned below, two key reference works are Brusotti (1992 and 2001).

⁴ Cf. Nietzsche (1968, 579): “To imagine another, more valuable world is an expression of hatred for a world that makes one suffer: the *ressentiment* of metaphysicians against actuality is here creative”.

Since Nietzsche, *ressentiment* and resentment have been used in a number of philosophical, psychological, anthropological, historical, sociological, and political discourses – including “psychopolitical” and “cosmopolitical” (van Tuinen 2011). These discourses address the most diverse subjects: shopkeeper protest in nineteenth-century Paris (Nord 2005); Nazi antisemitism (Burrin 2004); recent developments in British and American social and political life (Wehner 2012; Maslen 2013; Mishra 2016, 2017); the protest movements of “enraged citizens” (*Wutbürger*) in Germany (Mannweiler 2016); relations between Western and non-Western cultures; the consequences of Muslim communitarianism in Europe (Grjebine 2011); populism from Marx to Arafat (van Tuinen 2014); the “globalization of resentment” as a possible driver of “global terrorism” (Brighi 2016); resentment in Confucian ethics (Nelson 2016); critiques of old and new liberal discourse (van Tuinen 2020); and proposals for a new Left grounded in a “pedagogy” of resentment (van Tuinen 2024). Other works examine distinctions and connections between “*ressentiment* and dissensus” in academic life (Riou and Gallagher 2016 – an essential feature of that world, and a never-ending source of satire or moral loathing, depending on one’s tastes); the place of *ressentiment* in “the politics and ethics of moral emotions”; its role in history (Ball 2003; Ferro 2010), nationalism (Greenfeld 1990, 1992), revolutions (Fitzpatrick 2001), ideologies (Angenot 1997), and contemporary society – perhaps a society of resentment? – as both a source of malaise (Tomelleri 2005, 2009, 2013, 2015, 2023) and moral concern for fairness and/or justice (Stocker and Hegemann 1996, 265-322; La Caze 2001; Ben-Ze’ev 2002) in contexts marked by inequality and competitiveness. The same holds true for envy, anger, hatred, and similar emotions, which function not only as evaluative markers but also as sources of moral and political claims. Matters become even more complicated – and sometimes confused – when the discourse extends to such authors as Jean Améry, René Girard, Jean-Paul Sartre, Gilles Deleuze (van Tuinen 2014, 2016, 2017), or to literary figures ranging from Hermann Hesse to Albert Camus and Primo Levi. In a word, *ressentiment* and resentment – now distinguished from one another, now used interchangeably – have become a pair of jacks-of-all-trades.

In 1966, Bernard Williams criticized analytic moral philosophers for neglecting emotions. Things have changed since then (Bagnoli 2011), mainly due to the rise of cognitive sciences. The study of emotions – or feelings, sentiments, or passions (call them what you like; no need to quibble over words for the moment) – in their historical, cultural, social, and political aspects is receiving new or renewed interest. It is now the subject of a growing literature,⁵ with specialized journals and book series devoted

⁵ For a review of the field, see Rosenwein (2001), Rosenwein and Cristiani (2018), and Barclay (2021). As for Nietzsche, see Solomon (1993, 2015) and Yunus (2021).

to it. Hopefully, such studies will interact with those in moral philosophy, which too often tend to neglect the history of words and concepts and the contexts in which they have been used. It is important to take into account not only the “historicity of emotions” (Rorty 1987) but also their political sources (Rorty 1988a, b).

A historian of ideas must take variability and differences in meaning and usage into account, even at the cost of rummaging through what might, at first sight, seem to be rubbish (Pagel 1985). Words are like trawl nets, dragging along not only fish but all sorts of other things, while some slip through holes in the net and disappear. Tracing a long-term, linear history of concepts is possible only when concepts are clearly defined by those who use them – which is hardly ever the case. This is especially true of resentment and *ressentiment*, which have often been used as if their meaning were clear to everyone.⁶ Consequently, any attempt to simplify the historian’s task by summarizing many authors’ ideas to fit them into a narrative inevitably risks distorting those ideas or neglecting aspects, ramifications, implications, or tacit assumptions behind the concepts considered. The only remedy is to give the authors the floor as much as possible. Therefore, I will include long – often very long – quotations, both in the text and in the footnotes. I apologize for this, but I fear most (or at least many) of them are necessary.

What’s in a word

Needless to say, a number of Nietzsche scholars have dealt with *ressentiment*. However, it is not always easy to distinguish what they think Nietzsche actually said from what they take him to have said – or from what they argue he implied, or ought to have said. Some have displayed considerable ingenuity in, as it were, substituting themselves for him, filling gaps in his argument, or explaining his apparent ambiguities and contradictions by imposing consistency even where there may have been none. Others have revised or rejected his view of *ressentiment*, particularly in relation to the notions of justice and responsibility. In doing so, they have sometimes gone so far as to rewrite him in the idiom of contemporary analytic philosophy.⁷ As a result, Nietzsche’s *ressentiment* often fails

⁶ On the history and uses of these terms, see Brahami (2012), Jarrige (2012), Koch (2012), Sévéric (2012), Taranto (2012), Minou (2013), Ferlito (2013), Derminaur (2013), and Bertolini (2023).

⁷ Babich (1999, 22 note 8) forcefully rejects Arthur Danto’s claim that the focus of Nietzsche’s thought coincides with the analytic concerns of mainstream philosophy. She adds: “This bluntly unreconstructed view continues to operate as the analytic assumption shared by [Richard] Schacht and [Maudemarie] Clark and many other scholars and which same presumption constitutes the privilege of the mainstream.”

to coincide with what these scholars mean when they discuss ‘resentment’. In other cases, so many clever and important qualifications, distinctions, and sub-distinctions have been introduced around both resentment and *ressentiment*⁸ that one cannot help but recall the dictum of that old and now largely forgotten German philosopher – that “thought dies in the midst of too many qualifications”. That is quite normal in philosophy, but the historian is often left with the impression of witnessing a lively discussion following a provocative paper read by Professor Nietzsche of Basel at a conference being held in New York City.⁹

In an enormous – and still growing – literature that would deserve an analysis of its own, Nietzsche has been explained, commented on, contextualized, criticized, revised, rejected, vindicated, integrated,¹⁰ straightened up, ‘updated’, and brought in to answer questions he never asked – sometimes even defended against the charge of being a ‘villain’, at the cost of rescuing him from, or turning him against, himself. As van Tuinen (2024, 13) remarks, “the attempts to break with Nietzsche’s partiality and offer a more systematic theory of *ressentiment* so far have been nothing but ways of licensing one’s own point of view”.¹¹ He has also been used as a source of inspiration for independent diagnoses of modernity – attempts that have sometimes ended up over-Nietzscheing or even out-Nietzscheing him. However, it is one thing to ask what Nietzsche actually said, it is another to ask whether he was right in saying it and yet another to take a word or concept from his work, extract it from its context, and treat it as a self-standing or self-explanatory object of reflection. As Solomon (1994, 96) observed, “traditional [?] moral theorists and Nietzsche expositors [...] often talk past one

⁸ For instance, Bittner (1994), Wallace (2007a, b), Abbey (2009), MacLachlan (2010), Poellner (2011, 2015), Ure (2015), Aeschbach (2017) Merrick (2020), Olschanki (2021), and Neckel (2023).

⁹ It may be excessive to claim, as Losurdo (2019) does, that Nietzsche’s work exhibits a persistent “interlacement of political discourse and analysis of moral sentiments”, or that his analysis of envy and compassion in *Human, All Too Human* possesses an “eminently political character”. Yet many interpreters continue to discuss concepts such as envy, resentment, and *ressentiment* in this or that author as if these notions had emerged in a vacuum and could be analyzed *in vitro*. However, when one denounces political actors or agitators on the grounds that they are driven by *ressentiment*, and cites them as examples of *ressentiment* pervading society, one is inevitably engaging in political discourse. See also Detwiler (1990) and Ansell-Pearson (1991).

¹⁰ “I have tried to fill Nietzsche’s ideal with content”, says for instance Risse (2003, 168).

¹¹ An important instance of this is Solomon (1994). He argues that “resentment lies at the heart of democracy – Nietzsche was right about that – but that is not an argument against it. Resentment is no mere ‘reaction’ but a keen sense of injustice, which is, in turn, the foundation of our sense of justice and the interpersonal linkage [...] that ties our society together [...] Justice requires taking resentment seriously” (ibid., 116–117, 119, 126, note 27; see also Solomon 1990). One can easily imagine Nietzsche replying: “Quite so. That’s exactly what I meant: the modern sense of justice and democracy – yours included – is essentially rotten from the origin, and your reasoning shows that you and everyone else cannot escape this mental prison unless we go *beyond*...”

another". I am not quite sure what "traditional" means here, but the fact remains: faced with this undeniable intertwining – or overlapping, or mix – of history and theory, of reconstruction and deconstruction, one is often left perplexed. Let's then go back to Nietzsche himself.

Whatever Nietzsche's reason for introducing *ressentiment*, according to him it lies at the origin of current morality. It is the basis on which, and the material out of which, current moral values have been produced. They were generated by "the ill-constituted, dwarfed, atrophied, and poisoned" (*die Missrathenen, die Verkleinerten, die Verkümmerten, die Vergifteten*). They fathered "the surfeit of ill-constituted, sickly, weary and exhausted people of which Europe is beginning to stink today (*Überfülle des Misrathenen, Kränklichen, Müden, Verlebten [...] nach dem heute Europa zu stinken beginnt*) (GM I, 11)". Throughout his writings Nietzsche refers to such ignoble, miserable, base, venomous and life-debasing human wretch by a panoply of disparaging terms that have been variously translated as the "misdeveloped", "mishappened", "needy", "bungled", "botched", "underprivileged", "inferior", "sickly", "ailing", "ugly", "suffering", "deprived", "afflicted", "impotent", "frustrated", "failures", "badly made", "misfits", "herd", in a word those suffering from an "impoverishment of life"... (*die Schwachen, die Armen, die Kranken, die Zerdrückten, die Niedergetretenen, die Leidenden, die Schlechtweggekommenen, die Niedriggestellten, die Entbehrenden, die Unterdrückten, die Beherrschten, die Unterstehenden, die Sklaven, die Herde, die Ausgestoßenen, die Niedriggesinnten, die Beraubten, die Misshandelten, die Weggeschleppten, die Verkauften, die Tschandala...*). To them Nietzsche opposes the "powerful", "dominant", "blooming", "happy", "beautiful", "noble", "self-secure", "superior", etc., in a word those characterized by an "overfullness of life" (*die Vornehmen, die Mächtigen, die Herrschenden, die Gutweggekommenen, die Gesunden, die Glücklichen, die Hoffenden, die Starken, die Wohlgeratenen...*).

The whole argument of the *Genealogy* rests on this fundamental, original and natural difference between two types of mankind, a difference that is at the same time psychological *and* physiological. This is a key point, and Nietzsche is absolutely unequivocal on it: "every table of values, every 'thou shalt' known to history or ethnology, requires first a *physiological* investigation and interpretation, rather than a psychological one; and every one of them needs a critique on the part of medical science" (Nietzsche's Note at the end of GM I). Here a short digression is necessary.

Nietzsche's language might seem to bear a striking similarity to that of some authors belonging to that congeries which goes under the generic, and misleading, label 'social Darwinism'. However, only *to some extent* can Nietzsche be said to be a member of that composite population, which has been used to cover all shades of opinion and, what is more important, *influenced* the way Darwin's theory was interpreted and

applied to society.¹² By the same token, he can also be said to have shared eugenic opinions. For instance, in a manuscript fragment of Autumn, 1887, he invoked extreme measures, like castration, against pathological or hereditary criminals as a means of preventing their propagation (NF-VIII.2, 10 [50]).¹³ He manifested such opinions *before* becoming acquainted with the writings of Galton (Moore 2002, 134-137).¹⁴ Later, he was also influenced by authors such as Charles Féré (1888) in his reflections on *décadence* and degeneration.

Nietzsche, who saw himself as a “physician of culture” and spoke of “my physical way or thinking (*meine physikalische Denweise*)” (Nietzsche 1981, 325; letter 373), examined Western culture in terms of a “physiological dynamic” of exhaustion, decadence, sickness, and death¹⁵. He was adamant that inquiries into the nature of morality could not dispense

¹² Campioni (2016, 29) writes: “Certainly, Nietzsche’s strong distance from social-Darwinist ideology emerges from the themes of the *Genealogy*: the separation between evolution towards the superior type and the struggle for existence is absolute. Nietzsche defines *ressentiment* as reactivity, a polemical constitution of those who are incapable of affirmation and spontaneous activity, which is instead a surplus of plastic force. The superior type, creator of values and language, does not need the enemy and the struggle to define himself. Here, Nietzsche’s distance from the naturalistic ideology of conflict typical of social Darwinism is clear”. Nietzsche utterly rejected the ideology of progress through struggle for life, which is usually (but not rightly) considered to be the main feature of social Darwinism, because he rejected the notion of progress *as such*. According to him, Darwinists attached too much importance to external circumstances and to adaptation to them – a view which ran counter his titanistic and aristocratic vitalism, and to his notion that the struggle which matters is fought *against* circumstances in order to overcome them (Oudai Celso 2016). Nietzsche also thought of grouping his criticism of Darwinism under the heading “Anti-Darwin”. It should be remembered that many authors generally labelled as social Darwinists were not really Darwinian. The Swiss biologist Wilhelm Roux, whose theory of the “struggle of parts within the organism” was taken seriously by Nietzsche (see below, note 39), claimed to have extended, not revised, Darwin’s theory. On Nietzsche and Darwinism see below, pp. 45-46 and note 35.

¹³ See, for instance, *Beyond Good and Evil* – henceforth BGE – in Nietzsche 1990, 62: “Among men, as among every other species, there is a surplus of failures, of the sick, the degenerate, the fragile, of those who are bound to suffer; the successful cases, among men too, always the exception, and, considering that man is the animal *whose nature has not yet been fixed*, the rare exception”. The two main religions have sought to preserve and retain in life “too much of that which ought to perish”. They have worked “at the preservation of everything sick and suffering, which means in fact and truth, at the *corruption of the European race*”. Contrary to Strong (1975, 274-275), Schutte (1984, 160-169), and Detwiler (1990, 107-113), Schacht (1994, 326-340) minimizes the importance of Nietzsche’s eugenic statements as “rhetorical excesses”.

¹⁴ On Nietzsche’s reading of Galton see Haase 1989.

¹⁵ Ahern argues that Nietzsche’s perspectivism is rooted to the dynamics of instincts. We are the fighting field of instincts and their perspectives. Faced with the collapse of “truth”, the decadent organism reacts in a way similar to that of the ‘slaves’: it invents a new fiction by drawing on the survival instinct and resentment. The history of values is a history of interpretations, and behind all interpretations there is a struggle between instincts. To interpret is to falsify. “Interpretations are manifestations of the dynamics of power wherein multiple drive-perspectives fictionalize the world in whatever manner allows preservation and growth” (Ahern 1995, 155; cf. Stack 1991, 38; Cox 1999, 239-245).

with a “genuine (*eigentliche*) physio-psychology” (BGE, 23, in Nietzsche 1990; cf. 13, 20, 26, 202, 208, 209, 230, 231, 234, 242, 247). “Moral judgements and evaluations [...] are only images and fantasies based on a physiological process unknown to us”, so that “it is always necessary to draw forth [...] the *physiological* phenomenon behind the moral predispositions and prejudices” (*Daybreak*, 119, 542). “Even behind all logic and its seeming sovereignty of movement, there are valuations, or to speak more plainly, physiological demands, for the maintenance of a definite mode of life” (BGE, 3).

In his typical, and not a little ostentatious, medico-biological language, Nietzsche says that the “real cause [...], the physiological cause” of the man of *ressentiment*’s feeling ill “may perhaps lie in some disease of the *nervus sympathicus*, or in an excessive secretion of bile, or in a deficiency of potassium sulphate and phosphate in the blood, or in an obstruction in the abdomen which impedes the blood circulation, or in degeneration of the ovaries, and the like” (GM III, 15). Conversely, he will say later, “sickness itself is a kind of *ressentiment*” (*Ecce Homo*, ‘Why I am so wise’, 6). The sick “cannot get rid of anything, cannot get over anything, cannot repel anything – everything hurts”, as “man’s remedial instinct, his *defense and offense instinct*, wears out”. Against all this, he went on to say, the sick person has only one great remedy: “*Russian fatalism*”, that “fatalism without revolt which is exemplified by the Russian soldier who, finding a campaign too strenuous, finally lies down in the snow”, and ceases reacting altogether, like a fakir who sleeps for weeks in a grave.

This fatalism is not always the courage to die; it can also preserve life under the most perilous conditions by reducing the metabolism, slowing it down, as a kind of will to hibernate [...] Because one would use oneself too quickly if one reacted in *any* way, one does not react at all any more: this is the logic. Nothing burns one up faster than the affects of *ressentiment*. Anger, pathological vulnerability, impotent lust for revenge, thirst for revenge, poison-mixing in any sense – no reaction could be more disadvantageous for the exhausted: such affects involve a rapid consumption of nervous energy, a pathological increase of harmful excretions – for example, of the gall bladder into the stomach. *Ressentiment* is what is forbidden *par excellence* for the sick – it is their specific evil – unfortunately also their most natural inclination. This was comprehended by that profound physiologist, the Buddha. His “religion” should rather be called a kind of *hygiene*, lest it be confused with such pitiable phenomena as Christianity: its effectiveness was made conditional on the victory over *ressentiment*. To liberate the soul from this is the first step toward recovery. “Not by enmity is enmity ended; by friendliness enmity is ended”: these words stand at the beginning of the doctrine of the Buddha. It is not morality that speaks thus; thus speaks physiology. Born of weakness, *ressentiment* is most harmful for the weak themselves. Conversely, given a

rich nature, it is a superfluous feeling; mastering this feeling is virtually what proves rich. (ibid.).¹⁶

One wonders how it has been possible for so many interpreters to belittle or ignore what Nietzsche said about “the actual physiological cause of *ressentiment*, vengefulness, and the like” (GM III, 15). His pervasive use of physiological and medical language must be taken seriously, as Moore (2002) has definitively shown, and not dismissed as merely metaphorical.¹⁷ Nietzsche wrote that “the instinct of the herd-animal man [...] has broken through and come to predominate and prevail over the other instincts and is coming to do so more and more in proportions to the increasing physiological approximation and assimilation of which it is the symptom” (BGE 202). He used his physico-psychological method of analysis over and over again, to pass disparaging judgements on “anarchist dogs” as well as “placid” industrialist democrats and revolutionary ideologists”, “stupid philosophasters and brotherhood fanatics” (ibidem), and... women (for instance, BGE 234). “Moral judgements and evaluations”, he wrote, “are only images and fantasies based on a physiological process unknown to us”, so that “it is always necessary to draw forth [...] the *physiological* phenomenon behind the moral predispositions and prejudices” (*Daybreak* 119, 542). The “knightly-aristocratic values judgements presupposed a powerful physicality, a flourishing, abundant, even overflowing health” (GM I, 7) which is consequent of their being “well-constituted” (GM I, 14). “The men of *ressentiment*”, eaten by “the worms of vengefulness and rancor (*die Würmer der Rach- und Nachgefühle*)” are so because they are “physiologically unfortunate” (GM III, 14). *Ressentiment* consists of restless remembering, self-nourishing rancor, and “bad digestion”. The “unhealthy” ascetic priest is described in medical terms (GM III, 15): “intestinal morbidity and neurasthenia [...] has afflicted priests at all times” (GM I, 6). “Swallowing things leads of necessity to a bad character—it even upsets the stomach. All who remain silent are dyspeptic” (*Ecce Homo*, I, 5). Himself a dyspeptic (as well as a sufferer from other diseases), Nietzsche knew what he meant. He did not refrain from using himself as an example of the

¹⁶ Although the word *ressentiment* does not appear in *Thus Spoke Zarathustra*, Campioni (2016, 23-25) argues convincingly that the book “had for Nietzsche also the therapeutic function of liberating him from *ressentiment*. ‘Purification from revenge is my morality’, he wrote in May or June, 1883 [...] From the very Prologue of the book, we have to deal with the spirit of revenge, the bearer of resentment [...] under the shape of the horrible and cruel clown [...] He is Zarathustra’s double, his danger, the bearer of *ressentiment*, by which he claims to speed up the exit from decadence”. The very language of the “Fool” (*Narr*), whom the people call “Zarathustra’s ape”, is characterized by the “spirit of revenge”.

¹⁷ And so are his pronouncements on races, which are often accompanied by physiological evaluations (for instance, BGE 48, 195, 229, 244, 252; GM I, 5, 9; GM III, 17).

direct relationship between illness and *ressentiment*.¹⁸ On 26 August 1883, he wrote to Heinrich Köselitz:

For a whole year I was hounded to get at a kind of feelings which I have renounced with the very best will in the world and over which I really believed I had gained mastery in the most absolute way: feelings of revenge and ‘ressentiment’ [*Rachegefühle und ‘ressentiment’*]. – And in doing so my instincts and intentions have become so confused and labyrinthine that I don’t know how to get out of it. (Nietzsche 1981, 435, letter 457; cf. his letter to Franz Overbeck on the same day, *ibid.* 437, letter 458).

On the brink of the end of his conscious life he openly confessed to have struggled against *ressentiment* throughout his life:

Freedom from *ressentiment*, enlightenment about *ressentiment* – who knows how much I am ultimately indebted, in this respect also, to my protracted sickness! This problem is far from simple: one must have experienced it from strength as well as from weakness. If anything at all must be adduced against being sick and being weak, it is that man’s remedial instinct, his *fighting instinct* [*Wehr- und Waffen-Instinkt*], wears out. One cannot get rid of anything, one cannot get over anything, one cannot repel anything – everything hurts. Men and things obtrude too closely; experiences strike one too deeply; memory becomes a festering wound. Sickness itself is a kind of *ressentiment*. (*Ecce Homo* I, 6)¹⁹

Not only were Nietzsche’s dismissive judgements on democrats, progressivists, socialists, and anarchists often couched in medical terms. He even traced philosophical attitudes back to physiological causes. Thus, for instance, “skepticism is the most spiritual expression of a certain complex physiological condition called in ordinary language nervous debility and sickliness; it arises whenever races or classes long separated from one another are decisively and suddenly crossed [...] Behind all the moral and political foregrounds indicated by such formulas [as ‘civilization’, humanization’, ‘progress’, or ‘democratic movement’] a great *physiological* process is taking place” (BGE 3, 242). “Our Europe of today, the scene of a senselessly sudden attempt at radical class – and *consequently* race – mixture, is as a result skeptical from top to bottom [...] and often sick to death of its will! Paralysis of will: where does one not find this cripple sitting today!” (BGE, 208). Even “the spell of definite grammatical functions is in the last resort the spell of physiological value judgements and racial conditions [...] That which translates worst from one language into another is the tempo

¹⁸ According to Pasley (1978), Nietzsche’s views on health were influenced by his own manifold concerns about it. See also Podolsky and Tauber (1999), Campioni (2016).

¹⁹ For a sharp analysis of “Nietzsche beyond *ressentiment*” see Lupo (2015).

of its style, which has its origin in the character of the race, or, expressed more physiologically, in the average tempo of its ‘metabolism’” (BGE 20, 28). No wonder, then, Nietzsche’s description of “the European of today” puts together aesthetic, social, physical, physiological, psychological and moral qualities (for instance BGE 62). He was neither the first nor the last to make such a mixture of symptoms and causes of *décadence* (Gilman and Chamberlin 1985; Pick 1989).

When Nietzsche wrote that, at a certain point, “*ressentiment* itself becomes creative and gives birth to values”, he implied that *ressentiment* was already present even before the so-called “slave revolt”. It is, therefore, a part of human nature, a spontaneous reaction that arises when the will to power, inherent in *all* living things,²⁰ is denied full expression. For life, as such, *is* will to power, and its social consequences are inevitable.

Life itself is *essentially* appropriation, injury, overpowering of the strange and weaker, suppression, severity, imposition of one’s own forms, incorporation and at the least and mildest, exploitation [*Ausbeutung*] [...] Even that body within which [...] individuals treat one another as equals – this happens in every healthy aristocracy – must, if it is a living and not a decaying body, itself do all to other bodies which the individuals within it refrain from doing to one another: it will have to be the will to power incarnate, it will want to grow, expand, draw to itself, gain ascendancy – not out of any morality or immorality, but because it *lives*, and because life *is* will to power [...] ‘Exploitation’ [*Ausbeutung*] does not pertain to a corrupt or imperfect or primitive society: it pertains to the *essence* of the living thing [*Wesen des Lebendigen*] as a fundamental organic function, it is a consequence of the intrinsic will to power which is precisely the will of life [*Wille des Lebens*]. [This] is the *primordial fact* [*das Ur-Faktum*] of all history. (BGE 259, in Nietzsche 1990)²¹.

²⁰ Including cells (Moore 2002, 27-28), and, going even deeper, all the “will-quanta”, as Müller-Lauter (2006, 210) defines them, which are the basic constituents of living entities. Cf. BGE 13: “Physiologists should bethink themselves before putting down the instinct of self-preservation as the cardinal instinct of an organic being. A living thing seeks above all to discharge its strength – life itself is will to power; self-preservation is only one of the indirect and most frequent *results* thereof”.

²¹ This passage is preceded by two passages in which Nietzsche asserts that some form of slavery is inevitable. The first (BGE 257) is the famous one where Nietzsche mentions the “*pathos of distance*”, without which the “self-overcoming of man (*Selbst-Überwindung des Menschen*)” is impossible: “Every elevation of the type ‘man’ has hitherto been the work of an aristocratic society and so it will always be: a society which believes in a long scale of orders of rank and differences of worth between man and man and needs slavery in some sense or other”. No “humanitarian illusion” must blind us to the necessity of “the incarnate difference of classes”, of “the ruling caste’s constant looking out and looking down on subjects and instruments, and [of] their equally constant practice of obeying and commanding, of keeping down and keeping at a distance”. In the second passage (BGE 258) Nietzsche writes: “The essential thing, [...] in a good and healthy aristocracy is that it [...] accepts with a good conscience the sacrifice of innumerable men who *for its sake* have to be suppressed and reduced to imperfect men, to slaves and instruments. Its fundamental faith must be that society should *not* exist for the sake of society but only as a foundation and scaffolding upon which a select species

And in a manuscript text of early 1888 (which was altered and incorporated by Nietzsche's sister in her infamous edition of *The Will to Power*) we read that "neither hunger nor self-preservation are the *primum mobile*"; on the contrary, "hunger is the consequence of a will to power that can no longer become master".

What man wants, what every smallest part of a living organism wants, is an increase of power. Pleasure or displeasure follow from the striving after that; driven by that will it seeks resistance, it needs something that opposes it. Displeasure, as an obstacle to its will to power, is therefore a normal fact, the normal ingredient of every organic event; man does not avoid it, he is rather in continual need of it; every victory, every feeling of pleasure, every event, presupposes a resistance overcome. Let us take the simplest case, that of primitive nourishment: the protoplasm extends its pseudopodia in search of something that resists it – not from hunger but from will to power. Thereupon it attempts to overcome, appropriate, assimilate what it encounters: what one calls "nourishment" is merely a derivative phenomenon, an application of the original will to become *stronger*. Displeasure thus is so far from necessarily resulting in a diminution of our feeling of power that in the average case it actually stimulates this feeling of power – the obstacle is the *stimulus* of this will to power. (NF-VIII.3, 14 [174–175]; translation (modified) in Nietzsche 1968, 702; see also *ibid.*, 651, 656)

It is, then, impossible to be entirely free from *ressentiment*. Even the 'nobles' can experience it, but, as Ridley (1998, 24) puts it, "amongst the nobles *ressentiment* does not give birth to [the] slavish mode of values", because "the noble reacts 'before he has a chance'". Acting – even rudely – is healthier than simmering in rancor and turning one's reactive instincts inward. As Zarathustra recommends, "a little revenge is more human than no revenge" (*Thus Spoke Zarathustra* I, 19). Reaction is not wrong in itself, but only when it is 'moralized' in the manner of the slaves. Nietzsche distinguishes between a healthy form of re-acting, which is typical of the noble and includes forgetting (a positive and vital force, in his view),²² and a pathological process of re-re¹-re²...reⁿ-action (where $n = \infty$), in which the first impulse, not being discharged, initiates a never-ending, self-reinforcing cycle – with no proper action taking place at all.²³ It is this second form of reaction that Nietzsche identifies as the origin of the

of being is able to raise itself to its higher task and in general to a higher *existence* (*zu einem höheren Sein*).

²²As Nietzsche made clear as early as the second of his *Untimely Meditations*, "On the use and disadvantage of history for life" (1874).

²³That the healthy psycho-physiological state consists of a balance between the system of active forces and that of reactive forces has been stressed by Deleuze (1986, chapter 4). He also emphasizes forgetfulness as a positive force that keeps these two systems separate, thereby maintaining their balance.

slave revolt in morality, and which he generally refers to as *ressentiment*. It became “creative”, that is, it generated fantastical compensations – because it shifted reaction from real life to thought, from immediate action and discharge to the axiological and metaphysical plane, thereby giving rise to entire religious and philosophical systems.

Ressentiment itself, if it should appear in the noble man, consummates and exhausts itself in an immediate reaction, and therefore does not *poison*: on the other hand, it fails to appear at all on countless occasions on which it inevitably appears in the weak and impotent. To be incapable of taking one’s enemies, one’s accidents, even one’s misdeeds seriously for very long – that is the sign of strong, full natures in whom there is an excess of the power to form, to mold, to recuperate and to forget [...] Such a man shakes off with a *single shrug* many vermin that eat deep into others; here alone genuine ‘love of one’s enemies’ is possible – supposing it to be possible at all on earth. (GM I, 10; translation slightly modified)

In a word, as long as the *Herrenmoral* prevailed, *ressentiment* remained an individual phenomenon: it was either immediately discharged and dispelled (in the master) or repressed by force (in the slave). It became the decisive factor in the genesis of present morality only when it turned into a collective and organized phenomenon – that is, a *passion sociale* (Grandjean and Guénard 2012).

The values *ressentiment* gives birth to are *counter*-values: slave morality, Nietzsche says, is a “reversal” of healthy aristocratic values. Not a few interpreters, perhaps misled by Nietzsche himself, have made much of the prefix “re-” in *ressentiment*.²⁴ However, focusing too narrowly on its reactive aspect risks overlooking the more fundamental process that occurs *before* the reaction, or even before the impulse to react is felt. It is true that Nietzsche claims inferior natures – weak both physically and psychologically – are not capable of action, but only of *re*-action. Yet he also states that “they are prevented from reacting in the proper way” (*die eigentliche Reaktion versagt ist*) (NF-1887, 8 [4]). It is therefore not reaction or revenge as such that is bad, but rather reacting and taking revenge in a devious and (self-)poisoning way.

Genealogy?

Nietzsche did not delve into the full range of *ressentiment*’s multifarious manifestations. He treated it as a unified cultural, social, and ultimately bio-psychological phenomenon that characterized a general and

²⁴ An example is Max Scheler, whose *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen* (1915) will be discussed in the forthcoming part of my contribution.

increasingly dominant human type.²⁵ Although his analysis is subtle and insightful, and remains thought-provoking, it is based on an “extreme typologization of opposites (*Gegensatz-Typisierung*)” (Stegmaier 1994, 120), that is, on the opposition between “two anthropological types” (Llinares Chover 2008, 51-52). His is a “speculative anthropology,” an exercise in “animal psychology, consisting of conjectural natural history” (Risse 2003, 142 and *passim*; 157, note 52).²⁶ His masters and slaves are *physically* and *psychologically* distinct. They express their will to power in two essentially opposed ways. The former are healthy, full of life, exuberant, self-assertive, self-confident, joyously childish, improvident, and spontaneous – both in generosity and in acts of horrific violence; they take immediate revenge or simply ignore offences out of an unconscious sense of superiority. In short, they are psychically elementary, think little, and are more ‘animal’ than the slaves.²⁷ The latter, by contrast, are sick and incapable of action; they can *only* react. They are subtle, contemplative, calculating; they reflect, wait, and scheme. Obviously, such an oversimplification has no historical basis, not even in Greek mythology or Homer’s heroes (Solomon 1994). As Hamilton (2000, 174) notes, Nietzsche offers no concrete example of the noble he has in mind. He is content to speak in general terms of “the Roman, Arabian, Germanic, Japanese nobility, the Homeric heroes, the Scandinavian Vikings” (GM I, 11).²⁸ According to Hamilton, Nietzsche is

²⁵ Nietzsche’s portrait of the ascetic priest also boils down to an *Idealtyp*: he describes the ascetic priest as if all manifestations of asceticism were basically the same as those embodied by the Jewish and later Christian priest.

²⁶ If this is so, it is not clear why Risse argues in the same note that “Nietzsche is concerned to detach certain inquiries from philosophical a priori investigation and move them into the realm of *empirically-minded* inquiries”.

²⁷ In some respects, Nietzsche’s nobles curiously resemble the “savages” described by many eighteenth- and nineteenth-century anthropologists (including Herbert Spencer, one of his polemical targets) as closer to animals than to civilized humans. Solomon (1994, 120) notes that Nietzsche’s masters and higher natures display “a carefree, nonjudgemental attitude, even a ‘bold recklessness’ that he clearly envied”. However, “Nietzsche insists that [in some particular cases] master and slave morality can coexist within the same personality – no doubt an accurate self-assessment” (ibid., 126, note 25). Is it an exaggeration to suggest that Nietzsche harbors a kind of ‘Romantic’ nostalgia for a natural condition irretrievably lost with the birth of consciousness?

²⁸ Nor does Nietzsche fully explain the appearance of the ascetic priest. Where did he come from? Was he a ‘Darwinian’ chance variation? If he emerged from within the slave herd, the slaves cannot be represented as an undifferentiated mass of uniformly passive beings. Regenster (1997, 285-286, 289) assumes that the priest belonged to the ruling noble class, but the passages of GM he cites do not seem to support this interpretation. The same applies to Conway (2015, 134), who claims: “As a solution to the problem of the unruly slaves, the knightly nobles appointed the priestly nobles to quell the lower orders”, but “the priestly nobles” did not accept “their demotion to second-class status among the nobles”. Nietzsche wrote that it is “when the highest caste is at the same time the *priestly* caste [...] that ‘pure’ and ‘impure’ confront one another for the first time”, but he never specifies when that “first time” occurred. On the nobility of the priest see also Anderson (2011).

so vague on this point because those nobles “do not, in fact, fit the model that Nietzsche has given”. Achilles himself “has got the sulks”. He does not simply act on his drives and impulses; on the contrary, he broods over the offence he has suffered from Agamemnon. Neither he nor any other of Homer’s heroes was merely a “blond beast” dominated by a single instinct. Even the Greek gods – those “reflections of noble and autocratic men, in whom *the animal in man* felt deified and did *not* lacerate itself, did *not* rage against itself” (GM II, 23) – embodied conflicting instincts and quarreled with one another, using heroes to play out their rivalries.²⁹

Nietzsche said that his desire was to point out a “sharp and disinterested eye in the direction of an *actual history* of morality (*wirkliche Historie der Moral*)”: instead of “gazing around haphazardly in the blue after the English fashion”, a “genealogist of morals” must investigate “what is documented, what can actually be confirmed and has actually existed, in short the entire long hieroglyphic record, so hard to decipher, of the moral past of mankind!” (GM, Preface, 7). But his *Entstehungsgeschichte der Moral* (GM I, 1) is hardly a genealogy in the proper sense of the word. Neither is it real history, despite his call for historical accuracy and his castigating “English psychologists” – first and foremost Spencer – whose “thinking is *by nature* unhistorical”, and who “have bungled their moral genealogy” by making “utility” and “habit” as the basis of all evaluations of “the origin of the concept and judgement ‘good’” (GM I, 2).³⁰ Nietzsche’s “genealogy of moral value judgements [...] consists of an inquiry into their *psychological origin*” (Reginster 1997, 282).³¹ Bernard Williams (2006, 308, note 12) goes further: Nietzsche’s genealogy combines, “in a form that analytical philosophy finds embarrassing, history, phenomenology, ‘realistic’ psychology, and conceptual interpretation”. Oudai Celso (2013, 43) rightly remarks: “Unlike

²⁹ Therefore, I do not understand why Hamilton speaks of Nietzsche’s “historicism”. He himself quotes BGE 224: “Everything *essential* in human development took place in primeval times, long before the 4000 years about which we have some knowledge” (Hamilton’s own translation) – that is, it refers to a pre-historical, obscure, unsoundable, and mythical past. One might go on and ask Nietzsche: Are beasts themselves, whether blond or not, free from inner contrasts between their own instincts? Are “higher individuals” immune to inner tensions? Is a great creative painter never torn between one shade of color and another? Was the masters’ domination always exercised in the same form? Did the slaves always obey in the same manner? But I am not here to challenge Nietzsche on trivial details.

³⁰ Nietzsche went so far as to say that “the plebeianism of the modern spirit [...] is of English origin” (ibid., 4). The English were definitely “no philosophical race”, and “the English-mechanistic stultification of the world” was responsible for the fact that “the spirit of respectable but mediocre Englishmen – I name Darwin, John Stuart Mill and Herbert Spencer – is starting to gain ascendancy in the mid-region of European taste” (BGE 252–253).

³¹ Nor can his resorting to etymology – mainly to explain the conceptual transformation from *Gut* vs. *Schlecht* to *Gut* vs. *Böse* (GM I, 5-7, 10-11 – be taken as evidence of a historical approach. From Isidore of Seville to Heidegger, the appeal to the original, and *therefore* ‘authentic’, meaning of a concept has served as a trick to discard other meanings and interpretations.

the historian, the genealogist [Nietzsche] does not worry about the chronological succession of single events, nor is he interested in their specific conjunction or other details; he only analyzes general phenomena by selecting particular aspects of them, namely the physiological and psychological dynamics involved.” According to Birns (2010), “Nietzsche’s account of the replacement of the dichotomy of ‘good and bad’ with that of ‘good and evil’ is ‘historically situated, though not actually historical’”.

“Genealogy and history are not the same. Genealogical enemies may be historical allies” (Yovel 1994, 233). Discussing the relationship between history and genealogy in Nietzsche, Foucault (2001) and Geuss (2001) agree that his genealogy of values, morality, asceticism, and knowledge does not undertake the impossible and meaningless task of reconstructing a gradual, linear *pedigree*. On the contrary, Foucault argues, it “dispels the chimera of the origins” by replacing it with a “‘non-place,’ an endlessly repeated play of dominations”, a struggle of forces resulting in the “perpetual disintegration” of the “illusion of a substantial unity”. According to Geuss, “the closer we get to the ‘origin’ (*Ursprung*) of things, the less possible it is for us to evaluate what we find; our forms of evaluation simply become increasingly irrelevant. The realm of origins is the realm of radical insignificance, not of heightened meaningfulness”. For instance, “the genealogy reveals Christian morality to arise from the historically contingent conjunction of a large number of [...] separate series of processes that ramify the further back one goes and present no obvious or natural single stopping place that could be designated ‘the origin’”. *Resentiment* was only one “of a number of diverse lines of development” (Geuss, 325 and note).

I agree that Nietzsche’s genealogy ultimately results in a demystification of the myth of origins; it is less a reconstruction than a deconstruction. After he breaks through any alleged foundation, history appears merely as an interplay and conflict of interpretations. However, precisely for this reason, his genealogy is not history. It is ‘history’ in the service of his vision of what human life is and should be. In the second of his *Untimely Meditations* (1874), Nietzsche praised history not for its own sake, but only insofar as it could be placed “in the service of life”. Later, in *Beyond Good and Evil*, he described historical sense as a symptom of degeneration.

The *historical sense* (or the capacity for divining quickly the order of rank of the evaluations according to which a people, a society, a human being has lived, the ‘divinatory instinct’ for the relationships of these evaluations, for the relation of the authority of values to the authority of effective forces): this historical sense, to which we Europeans lay claim as our specialty, has come to us in the wake of the mad and fascinating *semi-barbarism* into which Europe has been plunged through the democratic mingling of classes and races – only the nineteenth century knows this sense, as its sixth sense.

The past of every form and mode of life, of cultures that formerly lay closely beside or on top of one another, streams into us ‘modern souls’ thanks to this mingling, our instincts now run back in all directions, we ourselves are a kind of chaos. (BGE 224, in Nietzsche 1990)

Nietzsche’s genealogy consists of an overlapping of psychology and history, with history, if ever, playing a subordinated role and merely providing instances of a single but universal phenomenon: “the slave revolt in morality”.³² More precisely, his account rests on a de-historicization and psychologization of modernity and its pathologies, with their alleged causes projected into a pre-moral past – a realm accessible only to psychological inquiry. Unsurprisingly, Nietzsche described himself as a “psychologist”, claiming that psychology – “a genuine physio-psychology,” that is, “the morphology and the *development-theory of the will to power*” – was “the queen of the sciences, to serve and prepare for which the other sciences exist”, and “the road to the fundamental problems” (BGE 23). In this light, Nietzsche’s so-called historical reconstruction resembles those sweeping, often pessimistic diagnoses of ‘modernity’ or ‘Western rationality’ that are common in postmodern philosophy and literature – many of which are, rightly or wrongly, inspired by him.

The remedy Nietzsche suggested to the all-pervading negative consequences of that baleful event, the slave revolt, lay *beyond* history: a “transvaluation of all values” and the coming, or self-creation, of the Overman (*Übermensch*). To discredit all forms of ascetic self-denial as symptoms of decadence and life-denial, and to unmask our moral prejudices, Nietzsche invented an unfathomable mythical past onto which he could project his dichotomy between what he despised and what he hoped for. This mythical-genealogical past served as a backdrop against which both his criticism of the present and his vague, desperate hope for the overcoming of man took shape – and stood out by contrast. The description of the millenary pathological-moral prison reinforced the need for transvaluation and pointed, by exclusion, to a path of liberation reserved for the few capable of an extreme effort upon themselves.

Nietzsche hardly pushed his enquiry beyond that primitive, vaguely described form of aristocratic society. He said little about the animal ori-

³² Nietzsche hardly goes into the historical details of this baleful event. He mostly refers to it in very general terms – “the rabble [coming] to predominate in Greece,” or the Jews and the “Oriental slave taking revenge on Rome”. The only explicitly historical references concern the Reformation, described as a “thoroughly plebeian (German and English) *ressentiment* movement (*Ressentiments-Bewegung*)”, and the French Revolution, with which “the last great slave revolt” began (BGE 46). Then, “Judea once again triumphed over the classical ideal”, and “the last political noblesse in Europe, that of the French seventeenth and eighteenth century, collapsed beneath the popular instincts or *ressentiment*”. The “mendacious slogan of *ressentiment*, ‘supreme rights of the majority’”, embodied “the will to the lowering, the abasement, the leveling and the decline and twilight of mankind” (GM I, 16).

gins of human pre-moral instincts, merely tracing them back to a manifestation of the will to power in the “blond beast” – itself a mythical image that later proved all too convenient for Nazi appropriation³³ – which created primeval society by imposing order through violence. Restricting himself to a “human, all too human” perspective, he neglected contemporary studies on the animal heritage in man and addressed human biological evolution only to disparage the views of English evolutionists, treating them as symptoms of moral prejudice, petty mediocrity, and intellectual decadence. Nietzsche’s engagement with evolutionary biology was fragmentary and desultory: he “appears never to have read a single work by Darwin himself” (Moore 2002, 22). Nietzsche’s information about Darwin and evolution came mainly through intermediaries – authors who derived ethical systems from their interpretations of evolution, such as Eugen Dühring, Paul Rée and Wilhelm Rolph³⁴ – as well as the “English psychologists” he so strongly despised. His attitude was also shaped by vitalistic interpretations of evolution, which were particularly widespread in the German-speaking world. Johnson (2010, 214) rightly criticizes those who “see Nietzsche operating in the shadow of Darwin, not as his spiritual antagonist”. Nietzsche accused Darwin of numerous errors, above all of “overestimating the influence of ‘external circumstances’ up to the Nonsensical” (KSA 12, 304). “English Darwinism exudes something like the stuffy air of English overpopulation, like the small people’s smell of indigence and overcrowding”, he wrote in *The Gay Science* (Nietzsche 2001, §349: 208). For Nietzsche, the struggle was not for mere survival – as it was for Darwin, Spencer, and their followers, whom he saw as blinded by their shallow mentality – but rather an aggressive struggle for the expansion of life and power. “The overall condition of life,” he claimed, “is not a state of need, a state of hunger, but rather abundance, opulence, even

³³ But not all of them and not in the same manner. On the different, even contradictory, views and uses of Nietzsche in Germany see Brennecke (1976), Penzo (1987), Kirchoff (1990), Aschheim (1992), Stackelberg (1981, 1983, 1989), and Golomb and Wistrich (2002). Between 1890 and 1918, Nietzsche also found favor among some German progressives, socialists, anarchists, and feminists. By contrast, the *Alldeutsche Verband* despised him, since his notion of the *Übermensch* undermined the moral values on which nationalist ideology depended (Thomas 1983). On the “blond beast” see Müller (1958) and Brennecke (1976). According to Taureck (1989, 10), there is “protofascism” in Nietzsche’s political views, as he proposed nothing less than “political final solutions” inspired by a counter-ideal rooted in slavery, hierarchy, caste, Machiavellianism, and war. On the contrary, Stegmaier (1994, 21, 24) argues that the allegations of social Darwinism, racism and “protofascism” made against Nietzsche are unfounded. Rorty (1989, 65, 99) similarly contends that Nietzsche’s “antiliberalism seems adventitious and idiosyncratic – for the kind of self-creation of which Nietzsche and Heidegger are models seems to have nothing in particular to do with questions of social polity”; Nietzsche’s attempt at “authenticity and purity”, Rorty adds, is only liberal when transferred to the public sphere.

³⁴ Venturelli (1986), Orsucci (2001), Moore (2002), and Small (2005). Nietzsche attacks Dühring’s Darwinism in GM II, 11.

absurd squandering... You should not confuse Malthus with nature” (*Twilight of the Idols*, in Nietzsche 2005, IX, 14: 199).³⁵

Emotions

Is resentment an emotion, an affect, a feeling, a sentiment,³⁶ or a mood? And what are its relations to – I apologize for throwing down these words in bulk – rancor, grudge, spite, contempt, disregard, disdain, scorn, disrespect, dislike, defiance, animosity, hostility, anger, rage, jealousy, malice, bad blood, venom, back-biting, suspicion, retaliation, vindication/revenge/vengeance/vindictiveness/vengefulness, (concealed) hatred, and envy?³⁷ There seems to be no agreed-upon phenomenology, no shared definition of these terms. And are some emotions or feelings more basic than others?³⁸ Scholars dealing with Nietzsche, whether directly or indirectly, do not seem to agree with each other.

Nietzsche did not seem to care much about precise terminology when speaking of *ressentiment*. Kerruish (2009, quoted by Oudai Celso 2013, 44, note 27) is right to note that Nietzsche “tends to refer to affect (*Affekt*), passion (*Leidenschaft*, *Passion*), and feeling (*Gefühl*, *Empfindung*) interchangeably”. He also used the word *Instinkt* somewhat loosely, applying it to a variety of feelings (or emotions) and behaviors. For instance: “Dabei mischen sich die Träger der Niedergangs-Instinkte (des *ressentiment*, der Unzufriedenheit, des Zerstörers-Trieb, des Anarchismus und Nihilismus), eingerechnet der Sklaven-Instinkte, der Feigheits-, Schlauheits- und Canaillen-Instinkte der lange unten gehaltenen Schichten” (NF-1888, 14 [182]). He spoke of “master and slave instincts”, “herd instinct”, “creative instincts”, “instincts of *décadence*”, “unconscious regulative instincts”, and even an “instinct to be badly made (*Instinkt für Mißrathen-sein*)”

³⁵ On Nietzsche and Darwinism see also Barbera and Campioni (1983), Henke (1984), Stegmaier (1987), Ansell-Pearson (1998), Venturelli (1999), Gayon (1999), Stiegler (2001), Clark (2000, 2007, 2013), Richardson (2004), Janaway (2007), Fornari (2008), Johnson (2001, 2010), Wilson (2013), and Oudai Celso (2016). On Nietzsche’s critique of evolutionary ethics see O’Connell (2017). Fornari (2006) is an important discussion of Nietzsche’s critique of Mill and Spencer.

³⁶ Bernard Williams (2006, 307) happens to write “the sentiment of resentment”, and so does Solomon (1994, 123). Brighi (2019) discusses “sentiments of resentment”.

³⁷ Foot (2001, 211) mentions “envious resentment”. Does she mean a species within the genus ‘resentment’ or is this merely a rhetorical slip? Babich writes: “Nietzsche’s genealogical inquiry lays out the still surviving roots of *hatred* (or *ressentiment* to speak obliquely) at the heart of Christian love” (1999, 9; italics original)

³⁸ Stearns and Stearns (1985), Dixon (2003), and Ben-Ze’ev (1987, 1992, 1997, 2000, 2002, 2004, 2010). Ekman’s (1992a, b, 1999, 2003) notion of “basic emotions” is criticized by Caruana and Viola (2018). On resentment from a psychoanalytic point of view see Kancyper (1991, 2001, 2016).

(NF-1888, 14 [29]). He equated “the instinct for freedom” with the will to power (GM II, 18), which, as we saw, he found in *all* forms of life, even in single cells.³⁹ By the word ‘instinct’, Nietzsche seems to mean any sort of spontaneous, inner-driven, and self-conditioning activity according to the being’s nature, but rooted in life as such. Likewise, he spoke indifferently of “Reaktions- und Ressentiments-Instinkte” (GM I, 11); “Geist des Ressentiment” (GM II, 11; *Ecce Homo*, ‘Die Genealogie der Moral’, 1); “Instinkte des ressentiment” (NF-1888, 15 [113]); “Instinkt des ressentiment” (*Anti-Christ*, 24); “zügellose Ressentiments-Gefühle” (NF-Fall 1887, 10 [2]); “Gefühl von ressentiment” (*Anti-Christ*, 40); “Ressentiment-Affekte” (*Ecce Homo*, ‘Why I am so clever’, 6); and “die allzu natürliche Gefühle [...] der Rivalität, des ressentiment, des Neides” (NF-1888, 14 [29]). Anti-Semites displayed “Neid, ressentiment, ohnmächtige Wuth als Leitmotiv im Instinkt” (NF-1888, 21 [7]).

I think we should move away from a typological or essentialist view of emotions and feelings, and instead see them as clusters, groups, constellations, or families of related phenomena that coalesce around an average or median, which varies over time and across contexts – much like natural populations, where no two individuals are identical but fluctuations occur around a statistical norm that taxonomists take as the ‘type’ of the taxon. The type is an operational abstraction, yet species remain real despite no single individual or group perfectly representing the type. Before 1887, Nietzsche used a family or population of related terms to describe the many facets of the psychological, moral, and social syndrome he would later *also* name *ressentiment* in *Genealogy*, a term that has since become dominant. None of these terms took precedence over the others; rather, they supported each other. Often Nietzsche employed several at once, as if to achieve a cumulative effect.

There was continuity as well as variation in Nietzsche’s analysis of this population of phenomena, but continuity in words and concepts prevailed over novelty. *Ressentiment* was more an addition to, rather than an innovation in, his vocabulary.⁴⁰ The decisive step Nietzsche took in *Genealogy* was not the discovery of the syndrome itself, but the demonstration of why and how it became “creative”. This breakthrough could have occurred even without adding *ressentiment* to his linguistic repertoire. What mattered was the context – the entire theory – rather than the word itself. The term acquired new *nuances*, or a new meaning if you will,

³⁹ See above, note 20. Nietzsche was also influenced by the Swiss biologist’s Wilhelm Roux’s (1881) theory of “the struggle of parts within the organism” (see Moore 2002).

⁴⁰ On Nietzsche finding the term *ressentiment* – and, above all, its spirit and phenomenology – in an 1886 French translation (or, more precisely, adaptation) of Dostoevsky’s *Notes from the Underground* (1864) see Miller (1973), Orsucci (2001), Brusotti (2001), Müller-Buck (2002), Linares Chover (2008, 2009), and Stellino (2011, 2015). On Dostoevskij and *ressentiment* see Sugarman (1980) and Tagliagambe (2016).

through Nietzsche's doctrine. His early readers understood the word without concern for why or how he employed it. Their modern descendants echo this sentiment: "Lo! Here's the right word in the right place", as if it had been waiting for Nietzsche to give it voice, to do justice to its qualities by choosing it among its siblings, and – to paraphrase the subtitle of one of Nietzsche's works – by making it "become what it was".

But words have a history – hardly ever a linear one – within the very minds of those who use them. Scholars who attempt to explain the role of *ressentiment* in the *Genealogy* by first trying to define the 'real' meaning of the word or grasp its essence fall into what might be called an 'essentialist' or 'analytical fallacy'. They behave like old creationists who believed organisms appeared fully formed and perfectly adapted to their environments. Similarly, those who read into *ressentiment*, as a standalone term, all that Nietzsche *later* attributed to it commit what I would call the 'fallacy of retrospective overinterpretation' (also known as the 'preformationist fallacy' or 'pre-packaged fallacy'). *Ressentiment* became a 'technical' term precisely because of the uniquely Nietzschean conceptual framework in which it was used. Later history consecrated it as a key concept in his philosophy, turning what was initially a contingent event into a seeming necessity – as often happens with both ideas and organisms. Let us then take a brief look at the family of words of which *ressentiment* eventually became a member, rather than a replacement.

Rancor, envy, revenge, etc.

Interestingly, a leading member of this family is another French word: *rancune* (rancor), sometimes Germanized as *Rancune*. Its pervasive presence in Nietzsche's writings prior to the *Genealogy*, and its occurrence in that work even before the first mention of *ressentiment*,⁴¹ compel us somewhat to deflate the significance of the introduction of the new term. What is more, far from disappearing after *ressentiment* was introduced, *Rancune* remained a prominent member of the family, occurring both on its own and alongside the newcomer. Thus, for instance, Rousseau is portrayed at times as a typical man of *ressentiment*, at others as a man full of *Rancune*.⁴² And we read in GM II, 11, that "it is the spirit of *res-*

⁴¹ GM I, 1: "a petty subterranean hostility and rancor against Christianity" (*eine kleine unterirdische Feindschaft und Rancune gegen das Christentum*). The adjective *unterirdisch* inevitably brings to mind Dostoevsky's "underground": the French translation bore the title *Lesprit souterrain*.

⁴² Rousseau had *die Rancune des Kranken, Menschenverachtung* and *Mißtrauen*. Lord Byron too was full of *rancunöser Groll* (NF-1887, 9 [184]). Cf. *Twilight of the Idols*, 'Skirmishes of an untimely man', 3, 48: "under every *romantisme* there growls Rousseau's hungry instinct of revenge [...] Rousseau, this first modern man, an idealist and a rascal in the *same person* [...] this abortion", etc. On Rousseau and *ressentiment* see Iacono (2016).

sentiment (*Geist des Ressentiment*) itself out of which this new nuance of scientific cheapness (*Billigkeit*), for the benefit of hatred, envy, jealousy, mistrust, rancor and revenge (*Hass, Neid, Missgunst, Argwohn, Rancune, Rache*) proceeds” – an attitude that, despite its claim to be scientific, gives way to “deadly enmity and ill-prejudiced disposition” (*tödlicher Feindschaft und Vorangenommenheit*).⁴³ We also find *rancune* later in GM and in subsequent works,⁴⁴ including passages where we would not have been surprised to find *ressentiment*.⁴⁵ In some cases the two words seem equivalent; in others, they appear together, as if to reinforce each other for rhetorical effect. Both are used sometimes in the singular, sometimes in the plural, sometimes with a specific object, sometimes without.⁴⁶ There is even room for a somewhat positive sense of *rancune*: “Es giebt Etwas, das ich die *rancune* des Grossen nenne”: all great works, once made, revolt against their maker (*Ecce Homo*, ‘Zarathustra’, 5). Nor did the host of other terms Nietzsche used in addition to *rancune* (*Groll, Haß, Rache, Neid, Verachtung, Verstimmung*) disappear after he introduced *ressentiment*. They remained in his panoply and continued to appear both in place of and in association with the newcomer, in order to describe various aspects

⁴³ Nietzsche is here criticizing the philosopher Dühring (1865), whose supposedly scientific attitude he regarded as itself motivated by *ressentiment*.

⁴⁴ See for instance GM, III, 7, where Nietzsche states that, as long as there are philosophers on earth – and wherever there have been philosophers – “there unquestionably exists a peculiar philosophers’ irritation and rancor against sensuality” (*eine eigentliche Philosophen-Geiztheit und -Rancune gegen die Sinnlichkeit*). Philosophers want to live in peace and chastity, free from compulsion, noise, worries, and duties – far from “barking of hostility and shaggy-haired rancor” (*zotteliger Rancune*, GM III, 8). But this *rancune* against *Sinnlichkeit*, and the tendency to treat it as a “a personal enemy”, is obviously also typical of priests (NF-1888, 15 [21]). Nietzsche also describes the “rebellious instinct of the criminal” as *die rancune des déclassé* [sic]: NF-1887, 10 [50]. He felt he himself was made the object of *eine Art Rancune oder Ferocität* (NF-1888, 22 [26]).

⁴⁵ “Das Christentum hat die *rancune* der Kranken auf dem Grunde, den Instinkt gegen die Gesunden, gegen die Gesundheit gerichtet” (*Anti-Christ*, 51). But in *Twilight of the Idols* (“What I Owe to the Ancients”, 4) *ressentiment* replaces *rancune*: “das Christentum, mit seinem Ressentiment gegen das Leben...”. Cf. NF-1887, 10 [200]: the morality of disinterest preached by Luke “ist eine *Rancune* gegen die Pharisäer”. Buddhism, on the contrary, directs itself against “the feeling of revenge, hostility, *ressentiment*” (*das Gefühl der Rache, der Abneigung, des ressentiment*). “The struggle against *ressentiment* (*der Kampf gegen das ressentiment*) appears to be almost the main task of Buddhists”; they look first and foremost for the peace of the soul through self-detachment (*sich loslösen*), but *ohne Rancune* (NF-1887, 10 [157]). Buddhism “was not born out of a motion of *ressentiment* (*Ressentiments-Bewegung*)” (NF-1887, 11 [240]). It lacks “die Bitterkeit, die Enttäuschung, die *Rancune* [of Christianity]” (NF-1888, 14 [91]).

⁴⁶ See for instance NF-1885, 2 [171] (43): “Der Gewissensbiß wie alle *ressentiments* bei einer großen Fülle von Kraft fehlend”; NF-1887, 10 [2]: “die Herrschaft der zügellosen *Ressentiments-Gefühle*”; NF-1887, 10 [184]: “die *ressentiments*, welche diese Niedrig-Gestellten gegen Alles, was in Ehren ist, empfinden”; and *Anti-Christ*, 62: “The equality of souls before God, [...] this screen for the *rancours* of all low-spirited (*dieser Vorwand für die rancunes aller Niedriggesinnten*)”.

of the same syndrome – in the *Genealogy* (for instance II, 11) as well as in subsequent writings.⁴⁷

Neid (envy) deserves special mention. It carried a certain *vis inertiae*, having been the traditional term that moralists had used since the time of Latin *invidia* to encompass many feelings that would later be distinguished from one another.⁴⁸ It appears in one of Nietzsche's early writings, *Homer's contest* (*Homers Wettkampf*, 1872), where he ascribed to discord (*Eris*) and envy (*Neid*) an important and even positive role in the Greek world. At that time, man, unencumbered by "the emasculate idea of modern humanity", was free to give vent to his natural "cruelty and tiger-like pleasure in destruction" and allowed "his hatred (*Haß*) to break forth unimpeded" in war and conquest: "in such moments the compressed and swollen feeling relieved itself; the tiger bounded forth, a voluptuous cruelty (*wollüstige Grausamkeit*) shone out of his fearful eye". In spite of what orthodox thinkers claim, such natural drives are perfectly human, as "man, in his highest and noblest forces, is wholly nature", and "his abilities generally considered dreadful and inhuman are perhaps the fertile soil out of which alone can grow forth all humanity in emotions, action and works" (Nietzsche 1911, 51-52). Nietzsche endorsed Hesiod's distinction between two kinds of *Eris*: an evil one, base and merely destructive, and a good one, which spurs individuals to achieve great deeds through emulation and rivalry. It was mistaken to attribute *Groll*, *Neid*, and *Eifersucht* (jealousy) solely to the evil *Eris*. When they do not prompt malevolent action but instead stimulate competition (*Wettkampf*) for noble things – "every superfluity of honour, rich-

⁴⁷ For example, "revenge" is sometimes coupled with *ressentiment*: "der Instinkt der Rache und des Ressentiment" (NF-1888, 14 [29]); "... in jenen Aposteln der Rache und des Ressentiments..." (NF-1888, 15 [30]); "eine aus Ressentiment und ohnmächtiger Rache geborene Tschandala-Moral" (*Anti-Christ*, 45). In these examples, the two terms reinforce each other rather than indicate different feelings. Likewise, Nietzsche says that "it is on such soil [i.e., *ressentiment*], on swampy grounds, that every weed, every poisonous plant grows [...]. Here the worms of vengefulness and rancor (*Rach- und Nachgefühle*) swarm" (GM III, 14). But the reverse is also true, as "hatred and contempt (*Haß und Verachtung*) are the primum mobile [...] of all *ressentiment*-inspired ideals (*bei allen Ressentiments-Idealen*)" (NF-1887, 10 [9]). Zarathustra had described the "preachers of equality" (the "tarantulas") as being full of "aggrieved conceit" and "repressed envy" that erupt in a "frenzy of revenge" (*vergrämter Dünkel, verhaltener Neid... Wahnsinn der Rache*), and as "shrouding their most secret ambition to be tyrants in words of virtue" (*Thus Spoke Zarathustra*, II, 7). *Thus spoke Zarathustra* was composed between 1883 and 1885.

⁴⁸ We find *envie haineuse* (hateful envy) in a list of negative characteristics describing "our present state", all in French: "Our state: well-being increases sensitiveness; one suffers for the smallest pains; our body is better protected, our soul sicker. Equality, comfortable life, freedom of thought – but at the same time *l'envie haineuse, la fureur de parvenir, l'impatience du présent, le besoin du luxe, l'instabilité des gouvernements, les souffrances du doute et de la recherche*. – One loses as much as one gains" ([NF – end of 1886–beginning of 1887, 7 [7]). This is a compendium of the symptoms of *décadence*. The French words are a quotation from Taine (1858, 175) – I am grateful to Martino Rossi Monti for pointing out this source to me.

es, splendour and fortune” – they belong to the positive Eris. For “every natural gift must develop itself by contest” (ibid., 58). Incomprehensible though it may be to “our scholars”, “the Greek is envious and conceives of this quality not as a blemish, but as the effect of a beneficent deity” (ibid., 55). “Even the artist has a grudge (*Groll*) against the artist!” (ibid., 59). The Greeks did not tolerate the “‘exclusiveness’ of genius”, the idea that there should be one final winner. They believed that “in the natural order of things there are always several geniuses which incite one another to action” (ibid., 57). And when a man is “without rival, without opponent, on the solitary height of glory”, then the “envy of the gods breaks into flames” (ibid., 61), and he is doomed to fall. The Greek even took pleasure in ostracizing leaders and war heroes. For “without envy, jealousy, and contesting ambition the Hellenic State, like the Hellenic man, degenerated. Both became evil and cruel, thirsting for revenge, and godless (*böse und grausam, rachsüchtig und gottlos*)” (ibidem; translation slightly modified). And the spirit of Greece yielded to “the cosmopolitan Hellene, and the so-called Hellenism” (ibid., 62).

It is difficult to resist the temptation to read back major aspects of the *Herrenmoral* in the above description of good Eris, and aspects of (self-) destructive, *ressentiment*-based *Sklavenmoral* in evil Eris. No wonder readers familiar with Nietzsche have been prone to consider *ressentiment* and envy, when referred to the behavior of the inferior, as more or less equivalent. So did, for instance, Ludwig Klages, who devoted a whole chapter of his 1926 book *Die psychologischen Errungenschaften Nietzsches* to an analysis of the “spiritual action of a special kind of envy, which we call envy of life (*Lebensneid*) and which Nietzsche prefers to call by the foreign word *ressentiment*”.⁴⁹ And few, I think, would object to Helmut Schoeck including Nietzsche in a chapter on “Our age of levelling, resentment and nihilism” of his *Envy and society* (1969), where he also discusses Kierkegaard, who used “envy” and never “resentment”.

To sum up: Nietzsche added *ressentiment* to an already thriving family of words that described a multifaceted syndrome (Zagorac and Haaz 2023). That syndrome has since become generally identified by this new addition. He did not *introduce* it as a technical term. It *became* one not because it possessed a special virtue of its own, but because Nietzsche made it the label for a concept on which he based his mature critique of morality. Therefore, we should not conflate resentment and Nietzschean *ressentiment*, as is often the case with philosophers of an analytical frame of mind. I emphasize this out of respect for historical facts, not out of reverence for linguistic nuances. Let me be even blunter: the same effect

⁴⁹ Klages (1926, chap. 10) begins by discussing Nietzsche’s distinction between good and evil Eris. If I understand him rightly, despite his eminently muddy prose, Klages argued that there is a fundamental contrast – one that escaped Nietzsche – between “life” and the “will to power”.

could have been achieved by any other term Nietzsche might have chosen to use in the *Genealogy*.

Conclusion (for the moment). *Envie* and *égalité*

The German sociologist Ferdinand Tönnies (1897) accused Nietzsche of moralizing social facts.⁵⁰ In Nietzsche's genealogical diagnosis of modernity, *ressentiment* was not, or no longer, an individual affair, but a psycho-social phenomenon. In this, he was preceded by a host of authors denouncing envy and related feelings as the mainspring of the French Revolution, democracy, socialism, and the belief in equality and universal rights. Losurdo (2019) has assembled impressive evidence of analogies between Nietzsche's attack on modernity and those of authors such as Burke, Michelet, Guizot, Tocqueville, Taine, Renan, and many others. They hated Rousseau, whom Nietzsche would call "a moral tarantula". They claimed that moral indignation and talk of equality, compassion, and justice became slogans in the hands of would-be reformers full of rancor. As Nietzsche would later do, they often resorted to medical and physiological language and, when it became popular after the 1850s, to that of *dégénérescence* to explain "the chimaeras generated by corrupted minds" which fueled the "revolutionary spirit". Frustrated and depraved agitators deluded the rabble into rebellion and poisoned public life. Envy and similar feelings simmered among the new urban masses, provoking uncontrollable reactions by disaffected individuals and eventually leading to revolt. In the "multitude souffrante, [...] un flot de haine monte de l'estomac vide au cerveau malade" (Taine 1902, 187). Then, "le peuple cherche partout ses ennemis imaginaires, et force en avant les yeux clos, n'importe sur qui ou sur quoi, non seulement avec tout le poids de sa masse, mais avec toute la force de sa fureur" (Taine 1904, 92).⁵¹ Burke had spoken of "envy", "rapacity", "malice", "malignity", "revenge", and "odium". The French rarely used *ressentiment*,⁵² but frequently employed *jalousie*, *antipathie*, *haine*,

⁵⁰ "Although he boasts to think in a way 'free from moraline' (*moralinfrei* 'zu denken), the whole complicated problem of social evolution is contained [according to him] in the problem of *morals*". This is a "childish way of putting the question [...] Nietzsche never enquired whether the moral doctrines that are accepted and predicated have had and can produce such remarkable effects [as he assumes them to do], whether they somehow agree with actually obtaining traditional morals". In short, he neglected social factors (Tönnies 1897, 15-16). Nietzsche himself speaks of "moraline-free virtue" (*moralinfreie Tugend*) in *Ecce Homo* ('Why I am so clever', I).

⁵¹ Halévy (1944, 458) writes that "according to a tradition that circulates in Germany and that Scheler seems to have supported by his authority, the source of Nietzsche's notion of *ressentiment* is Taine's *Histoire de la littérature anglaise*".

⁵² Here is, for instance, Taine (1902, 186-187): "Quand le cœur est révolté, tout est pour lui sujet de *ressentiment*. Le Tiers [État], à l'exemple de Rousseau, sait aux nobles mauvais gré de tout ce qu'ils font, bien mieux, de tout ce qu'ils font, bien mieux, de tout ce qu'ils sont".

malveillance, *rancune*, and above all *envie* – a standard term in centuries of moral philosophy. Many collective and crowd psychologists, especially in France, later argued that these feelings spread quickly and intensified through “imitation”, “contagion,” or “suggestion” (Nye 1975; Moscovici 1981; Mucchi Faina 1983; Nacci 2019). Such emotions could make a crowd regress to a more primitive, barbaric, indeed animal, state.

Such social and political uses of envy, resentment, and related concepts will be the subject of the second part of this contribution (to be published later in this journal), in which further instances of the moral diagnosis of modernity will also be given.

References

- Abbey, Ruth (2009). “The Roots of *ressentiment*”. *New Nietzsche Studies* 3 (3/4): 47-61.
- Aeschbach, Sébastien (2017). *Ressentiment: an Anatomy*. Doctoral dissertation. University of Geneva. doi: 10.1309/archive-ouverte/unige:103621.
- Anderson, R. Lanier (2011). “On the Nobility of Nietzsche’s Priests”. In *Nietzsche’s On the Genealogy of Morality: A Critical Guide*, ed. Simon May, 24-55. Cambridge: Cambridge University Press.
- Angenot, Marc (1997). *Les idéologies du ressentiment*. Montreal: Les éditions XYZ.
- Ansell-Pearson, Keith (1991). *Nietzsche contra Rousseau: A Study of Nietzsche’s Moral and Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ansell-Pearson, Keith (1998). “Nietzsche contra Darwin”. In *Nietzsche: Critical Assessments*, ed. Daniel W. Conway, I, 7-31. London: Routledge.
- Aschheim, Steven (1992). *The Nietzsche Legacy in Germany, 1890-1990*. Berkeley: University of California Press.
- Babich, Babette A. (1999). “Truth, Art, and Life: Nietzsche, Epistemology, Philosophy of Science”. In *Nietzsche, Epistemology, and Philosophy of Science*, eds. Babette E. Babich and Robert S. Cohen, 2: 1-24. Dordrecht: Kluwer.
- Bagnoli, Carla (2011). “Introduction”. In *Morality and the Emotions*, ed. Carla Bagnoli, 1-36. Oxford: Oxford University Press.
- Ball, Karyn (2003). “Wanted, Dead or Distracted: On Resentment in History, Philosophy, and Everyday Life”. *Cultural Critique* 52: 235-267.
- Barbera, Sandro and Campioni, Giuliano (1983). “L’Anti-Darwin’ di Friedrich Nietzsche”. *Il Ponte* 1: 30-37.
- Barclay, Katie (2021). “State of the Field: The History of Emotions”. *History* 106 (371): 456-466.

- Ben-Ze'ev, Aaron (1987). "The Nature of Emotions". *Philosophical Studies* 52 (3): 393-409.
- Ben-Ze'ev, Aaron (1992). "Envy and Inequality". *The Journal of Philosophy* 89 (11): 551-581.
- Ben-Ze'ev, Aaron (1997). "The Affective Realm". *New Ideas in Psychology*, 15 (3): 247-259.
- Ben-Ze'ev, Aaron. 2000. *The Subtlety of Emotions*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Ben-Ze'ev, Aaron (2002). "Are Envy, Anger, and Resentment Moral Emotions?". *Philosophical Explorations* 5 (2): 148-54.
- Ben-Ze'ev, Aaron (2010). "The Thing Called Emotion". In *The Oxford Handbook of Philosophy of Emotion*, ed. Peter Goldie, 41-62. Oxford: Oxford University Press.
- Ben-Ze'ev, Aaron (2004). "Emotions Are Not Mere Judgments?". *Philosophy and Phenomenological Research* 68 (2): 450-457.
- Bertollini, Adriano (2023) "The Linguistic Side of Ressentiment". *Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio*. doi: 10.4396/2022SFL21.
- Birns, Nicholas (2010). "Ressentiment and Counter-ressentiment: Nietzsche, Scheler, and the Reaction Against Equality". *Nietzsche Circle* 22 (7). <http://www.nietzschecircle.com/RessentimentMaster.pdf>.
- Bittner, Rüdiger (1994). "Ressentiment". In *Nietzsche, Genealogy, Morality: Essays on Nietzsche's Genealogy of Morals*, ed. Richard Schacht, 127-138. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Brighi, Elisabetta (2016). "The Globalisation of Resentment: Failure, Denial, and Violence in World Politics". *Millennium: Journal of International Studies* 44 (3): 411-432.
- Brighi, Elisabetta (2019). "Sentiments of Resentment: Desiring Others, Desiring 'Justice'". *Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture* 26: 179-194.
- Bronnecke, Detlef (1976). "Die blonde Bestie. Vom Mißverständnis eines Schlagworts". *Nietzsche-Studien* 5: 113-145.
- Brusotti, Marco (1992). "'Die Selbstverkleinerung des Menschen in der Moderne'. Eine Studie zu Nietzsches *Zur Genealogie der Moral*". *Nietzsche-Studien* 21: 81-136.
- Brusotti, Marco (2001). "Wille zum Nichts, Ressentiment, Hypnose, Aktiv und reaktiv in Nietzsches *Genealogie der Moral*". *Nietzsche-Studien* 30: 107-132.
- Burrin, Philippe (2004). *Ressentiment et apocalypse. Essai sur l'antisémitisme nazi*. Paris: Seuil.
- Campioni, Giuliano (2016). "Ressentiment: il pericolo da superare per Nietzsche-Zarathustra". *atque. materiali tra filosofia e psicoterapia* 19: 17-33.
- Caruana, Fausto and Viola, Marco (2018). *Come funzionano le emozioni*. Bologna: Il Mulino.

- Clark, Maudemarie (2000). "Nietzsche's Doctrine of the Will to Power: Neither Ontological nor Biological". *International Studies on Philosophy* 32 (3): 119-135.
- Clark, Maudemarie (2007). "On Nietzsche's Darwinism". *International Studies on Philosophy* 37 (3): 117-134.
- Clark, Maudemarie (2013). "Nietzsche Was No Lamarckian". *The Journal of Nietzsche Studies* 44 (2): 282-296.
- Conway, Daniel (2015). "The Happiness of 'Slight Superiority': Kierkegaard and Nietzsche on Resentment". *Konturen* 7: 126-160. doi.org/10.5399/uo/konturen.7.0.3655
- Danto, Arthur (1980). *Nietzsche as Philosopher*. New York: Columbia University Press.
- Deleuze, Gilles (1986). *Nietzsche and Philosophy* [1962], trans. H. Tomlinson. London and New York: Continuum.
- Detwiler, Bruce (1990). *Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism*. Chicago: University of Chicago Press.
- Dixon, Thomas (2003). *From Passions to Emotions: The Creation of a Secular Psychological Category*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dühring, Eugen (1865). *Der Werth des Lebens. Eine philosophische Betrachtung*. Breslau: Verlag von Eduard Trewendt.
- Eco, Umberto (2011). *The Prague Cemetery* [2010], trans. Richard Dixon. London: Harvill Secker.
- Ekman, Paul (1992a). "An Argument for Basic Emotions". *Cognition and Emotion* 6 (3): 169-200.
- Ekman, Paul (1992b). "Are There Basic Emotions?". *Psychological Review* 99: 550-553.
- Ekman, Paul (1999). "Basic Emotions". In *The Handbook of Cognition and Emotion*, eds. Tim Dalgleish and Mick Power, 45-60. Chichester: John Wiley & Sons.
- Ekman, Paul (2003). *Emotions Revealed: Recognizing Faces and Feelings to Improve Communication and Emotional Life*. New York: Henry Holt and Company.
- Fantini, Bernardino, Martín Moruno, Dolores and Moscoso, Javier (eds.) (2013). *On Resentment: Past and Present*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.
- Féré, Charles (1888). *Dégénérescence et criminalité*. Paris: Alcan.
- Ferro, Marc (2010). *Resentment in History* [2007]. London: Polity Press.
- Fitzpatrick, Sheila (2001). "Vengeance and *Ressentiment* in the Russian Revolution". *French Historical Studies* 24 (4): 579-588.
- Foot, Philippa (2001). "Nietzsche: The Revaluation of Values" [1973]. In *Nietzsche*, eds. John Richardson and Brian Leiter, 210-220. Oxford: Oxford University Press.
- Fornari, Maria Cristina (2006). *La moralità evolutiva del gregge. Nietzsche legge Spencer e Mill*. Pisa: ETS.

- Fornari, Maria Cristina (2008). "Nietzsche y el Darwinismo". *Estudios Nietzsche. Revista Internacional de Filosofía* 8: 91-103.
- Foucault, Michel (2001). "Nietzsche, Genealogy, History" [1977]. In *Nietzsche*, eds. John Richardson and Brian Leiter, 341-359. Oxford: Oxford University Press.
- Gayon, Jean (1999). "Nietzsche and Darwin". In *Biology and the Foundation of Ethics*, eds. Jane Maienschein and Michael Ruse, 154-197. Cambridge: Cambridge University Press.
- Geuss, Raymond (2001). "Nietzsche and Genealogy" [1994]. In *Nietzsche*, eds. John Richardson and Brian Leiter, 322-340. Oxford: Oxford University Press.
- Gilman, Sander and Chamberlin, J.E. (eds.) (1985). *Degeneration. The Dark Side of Progress*. New York: Columbia University Press.
- Golomb, Jacob and Wistrich, Robert S. (eds.) (2002). *Nietzsche, Godfather of Fascism? On the Uses and Abuses of Philosophy*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Grandjean, Antoine and Guénard, Florent (eds.) (2012). *Le ressentiment, passion sociale*. Rennes: Presses universitaires de Rennes.
- Grandjean, Antoine (2012). "Nietzsche et le 'génie' du ressentiment". In *Le ressentiment, passion sociale*, eds. Antoine Grandjean and Florent Guénard, 21-40. Rennes: Presses Universitaires de Rennes.
- Greenfeld, Liah (1990). "The Formation of the Russian National Identity: The Role of Status Insecurity and *Ressentiment*". *Comparative Studies in Society and History* 32 (3): 549-591.
- Greenfeld, Liah (1992). *Nationalism. Five Roads to Modernity*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Grjebine, André (2011). "La société du ressentiment. L'Europe et la montée du communautarisme musulman". *Le Débat* 164 (2): 113-123.
- Halévy, Daniel (1944). *Nietzsche*. Paris: Grasset.
- Hamilton, Christopher (2000). "Nietzsche on Nobility and the Affirmation of Life". *Ethical Theory and Moral Practice*, 3 (2): 169-193.
- Henke, Dieter (1984). "Nietzsches Darwinismuskritik aus der Sicht gegenwärtiger Evolutionsforschung". *Nietzsche-Studien* 13: 189-210.
- Iacono, Alfonso M. (2016). "Rousseau e l'ingannevole sogno dell'utopia come fine del risentimento". *atque. materiali tra filosofia e psicoterapia* 19: 141-152.
- Janaway, Christopher (2007). "Nietzsche and Paul Rée on the Origins of Moral Feelings". In Id., *Beyond Selflessness: Reading Nietzsche's Genealogy*, 74-89. Oxford: Oxford University Press.
- Jarrige, François (2012). "Ressentiment, révoltes et histoires". In *Le ressentiment, passion sociale*, eds. Antoine Grandjean and Florent Guénard, 77-93. Rennes: Presses universitaires de Rennes.
- Johnson, Dirk R. (2001). "Nietzsche's Early Darwinism: The 'David Strauss' Essay of 1873". *Nietzsche-Studien* 30 (1): 62-79.

- Johnson, Dirk R (2010). *Nietzsche's Anti-Darwinism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kancyper, Luis (1991). *Resentimiento y remordimiento*. Buenos Aires: Paidós.
- Kancyper, Luis (2001). "Resentimiento, memoria y duelo". *Revista uruguayana de psicoanálisis* 93. <https://www.apuruguay.org/apurevista/2000/1688724720019305.pdf>
- Kancyper, Luis (2016). "Risentimento, rimorso e viscosità della libido". *attaque. materiali fra filosofia e psicoterapia* 19: 125-139.
- Kerruish, Erika (2009). "Interpreting Feeling: Nietzsche on the Emotions and the Self". *Minerva. An Internet Journal of Philosophy* 13: 1-27.
- Kirchhoff, Jochen (1990). *Nietzsche, Hitler und die Deutschen: die Perversion des neuen Zeitalters. Vom unerlösten Schatte des Dritten Reichs*. Berlin: Edition Dionysos.
- Klages, Ludwig (1926). *Die psychologischen Errungenschaften Nietzsches*. Leipzig: J.A. Barth.
- La Caze, Marguerite (2001). "Envy and Resentment". *Philosophical Explorations* 4 (1): 31-45.
- Leiter, Brian and Sinhababu, Neil (eds.) (2007). *Nietzsche and Morality*. Oxford: Oxford University Press.
- Llinares Chover, Joan B. (2008). Antropologia filosòfica i literatura: la lectura nietzscheana d'Apunts del subsòl de F. Dostoievski. *Quaderns de filosofia i ciència* 38: 41-57.
- Llinares Chover, Joan B. (2009). "Nietzsche descubre a Dostoievski. Notas sobre la lectura nietzscheana de *La patrona*". *Estudios Nietzsche* 9: 67-69.
- Losurdo, Domenico (2019). *Nietzsche, the Aristocratic Rebel: Intellectual Biography and Critical Balance Sheet* [2002], trans. Gregor Benson, intr. by Harrison Fluss. Chicago: Haymarket Books [orig. *Nietzsche, il ribelle aristocratico*, Turin: Bollati Boringhieri].
- Lupo, Luca (2015). "Nietzsche al di là del risentimento". In *Prospettive. Omaggio a Giuliano Campioni*, eds. Paolo D'Iorio et al., 203-208. Pisa: ETS.
- MacLachlan, Alice (2010). "Unreasonable Resentments". *Journal of Social Philosophy* 41 (4): 422-441.
- Mannweiler, Caroline (2016). "Contemporary Media Coverage of Protest Movements in Germany and the Charge of Ressentiment, with Particular Focus on 'Stuttgart 21'". In *Re-thinking Ressentiment: On the Limits of Criticism and the Limits of Its Critics*, eds. Jeanne Riou and Mary Gallagher, 115-132. Bielefeld: Transcript Verlag.
- Maslen, Joseph (2013). "Thatcher and the Politics of Class Resentment: Culture, Power and Shame in Contemporary British History". In *On Resentment: Past and Present*, eds. Bernardino Fantini, Dolores Martín

- Moruno and Javier Moscoso, 189-206. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.
- Merrick, Alison (2020). "What Renders our Sores Repugnant': Reconsidering Nietzsche on Ressentiment". In *European/Supra-European: Cultural Encounters in Nietzsche's Philosophy*, eds. Marco Brusotti et al., 117-128. Berlin/Munich/Boston: Walter de Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110606478-008>
- Miller, C.A. (1973). "Nietzsche's 'Discovery' of Dostoevsky". *Nietzsche-Studien* 2: 202-257.
- Mishra, Pankaj (2016). "Welcome to the Age of Anger". *The Guardian*, 8 December. www.theguardian.com/politics/2016/dec/08/welcome-age-anger-brexit-trump.
- Mishra, Pankaj (2017). *Age of Anger: A History of the Present*. Milton Keynes: Allen Lane.
- Moore, Gregory (2002). *Nietzsche, Biology and Metaphor*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Moscovici, Serge (1981). *L'âge des foules*. Paris: Fayard.
- Mucchi Faina, Angelica (1983). *Labbraccio della folla. Cento anni di psicologia collettiva*. Bologna: Il Mulino.
- Müller-Buck, Renate (2002). "'Der einzige Psychologe, von dem ich etwas zu lernen hatte'. Nietzsche liest Dostojewskij". *Dostoevsky Studies*, New Series 9: 89-118.
- Müller-Lauter, Wolfgang (2006). "Nihilism as Will to Nothingness". In *Nietzsche's On the Genealogy of Morality: Critical Essays*, ed. Christa Davis Acampora, 209-210. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- Müller, Friedrich (1958). "Die blonde Bestie und Thukydides". *Harvard Studies in Classical Philology* 63: 171-178.
- Nacci, Michela (2019). *Il volto della folla. Soggetti collettivi, democrazia, individuo*. Bologna: Il Mulino.
- Neckel, Sighard (2023). "Grudge: The Emotional Side of Resentment". *Emotions and Society*, 5 (2): 139-146. <https://doi.org/10.1332/263169021X16704197265552>.
- Nietzsche, Friedrich (1911). *Homer's Contest. Preface to an Unwritten Book [1872]*, trans. Maximilian A. Mügge. In *The Complete Works of Friedrich Nietzsche*, ed. Oskar Levy, vol. 2. *Early Greek Philosophy & Other Essays*, 49-62. New York: Macmillan.
- Nietzsche, Friedrich (1929). *Beyond Good and Evil [1886]*, trans. Helen Zimmern. New York: The Modern Library.
- Nietzsche, Friedrich (1967-). *Kritische Studienausgabe*, eds. Giorgio Colli and Mazzino Montinari. Berlin and New York: de Gruyter; Munich: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Nietzsche, Friedrich (1968). *The Will to Power [1901]*, trans. Walter Kaufmann and R.J. Hollingdale, ed. Walter Kaufmann. New York: Vintage Books.

- Nietzsche, Friedrich (1981). *Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe. Dritte Abteilung. Erster Band*, eds. Giorgio Colli and Mazzino Montinari, with the assistance of Helga Anania-Hess. Berlin and New York: de Gruyter.
- Nietzsche, Friedrich (1989). *On the Genealogy of Morals* [1887]. *Ecce Homo* [1908], trans. Walter Kaufmann and R.J. Hollingdale, ed. Walter Kaufmann. New York. Vintage Books.
- Nietzsche, Friedrich (1990). *Beyond Good and Evil* [1886], trans. R.J. Hollingdale, with an introduction by Michael Tanner. Harmondsworth: Penguin.
- Nietzsche, Friedrich (2001). *The Gay Science* [1882, 1887], trans. Josefine Nauckhoff. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nietzsche, Friedrich. 2002. *Beyond Good and Evil* [1886], trans. Judith Norman, eds. R.P. Horstmann and Judith Norman. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nietzsche, Friedrich (2005). *Twilight of the Idols* [1889]. In Id. *Twilight of the Idols. The Anti-Christ. Ecce homo*, trans. Judith Norman, eds. Aaron Ridley and Judith Norman. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nietzsche, Friedrich (2007). *On the Genealogy of Morality* [1887], trans. Carol Diethe, ed. Keith Ansell-Pearson. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nord, Philip G. (2005). *The Politics of Resentment: Shopkeeper Protest in Nineteenth-century Paris*. New Brunswick: Transaction.
- Nye, Robert A. (1975). *The Origins of Crowd Psychology*. London: Sage.
- O'Connell, Jeffrey (2017). "Nietzsche's Rejection of Nineteenth-century Evolutionary Ethics". In *The Cambridge Handbook of Evolutionary Ethics*, eds. Michael Ruse and Robert J. Richards, 28-42. Cambridge: Cambridge University Press.
- Olschanski, Reinhard (2021). "Resentment oder Ressentiment? – Nietzsche und die Kolonisierung der Moral". *Psychologie und Gesellschaftskritik* 45 (3-4): 7-43.
- Orsucci, Andrea (2001). *Genealogia della morale. Introduzione alla lettura*. Rome: Carocci.
- Oudai Celso, Yamina (2013). "Nietzsche: The 'First Psychologist' and Genealogist of *Ressentiment*", in *On Resentment: Past and Present*, eds. Bernardino Fantini, Dolores Martín Moruno and Javier Moscoso, 37-54. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.
- Oudai Celso, Yamina (2016). "Nietzsche 'primo psicologo' e genealogista del *ressentiment*?. *atque. materiali tra filosofia e psicoterapia* 19: 81-104.
- Page, Walter (1985). "The Vindication of Rubbish" [1945]. In Id., *Religion and Neoplatonism in Renaissance medicine*, 1-14. London: Variorum Reprints.
- Pasley, M. (1978). "Nietzsche's Use of Medical Terms". In *Nietzsche: Imagery and Thought. A Collection of Essays*, ed. M. Pasley, 123-158. Berkeley: University of California Press.

- Penzo, Giorgio (1987). *Il superamento di Zarathustra. Nietzsche e il nazionalsocialismo*. Roma: Armando.
- Pick, Daniel (1989). *Faces of Degeneration. A European Disorder, c. 1848-c. 1918*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Podolsky, Scott H. and Tauber, Alfred I. (1999). "Nietzsche's Conception of Health: The Idealization of Struggle". In *Nietzsche, Theories of Knowledge, and Critical Theories*, eds. Babette Babich and Robert S. Cohen, vol. 2: 299-312. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Poellner, Peter (2011). "Ressentiment and Morality". In *Nietzsche's On the Genealogy of Morality: a Critical Guide*, ed. Simon May, 120-141. Cambridge: Cambridge University Press.
- Poellner, Peter (2015). "Ressentiment and the Possibility of Intentional Self-Deception?". In *Nietzsche on Mind and Nature*, eds. Manuel Dries and P. J. E. Kail, 189-211. Oxford: Oxford University Press.
- Rée, Paul (1877). *Der Ursprung der moralischen Empfindungen*. Chemnitz: Schmeitzner.
- Reginster, Bernard (1997). "Nietzsche on Ressentiment and Valuation". *Philosophy and Phenomenological Research* 57 (2): 281-305. <https://doi.org/10.2307/2953719>
- Richardson, John (2004). *Nietzsche's New Darwinism*. Oxford: Oxford University Press.
- Ridley, Aaron (1998). *Nietzsche's Conscience: Six Character Studies from the "Genealogy"*. Ithaca: Cornell University Press.
- Riou, Jeanne and Gallagher, Mary (eds.) (2016). *Re-thinking Ressentiment: On the Limits of Criticism and the Limits of Its Critics*. Bielefeld: Transcript Verlag.
- Risse, Matthias (2003). "Origins of Ressentiment and the Sources of Normativity". *Nietzsche-Studien* 32 (1): 142-170.
- Rolph, William Henry (1884). *Biologische Probleme, zugleich als Versuch zur Entwicklung einer rationellen Ethik* [1882], 2nd expanded ed. Leipzig: Engelmann.
- Rorty, Amélie O. (1987). "The Historicity of Psychological Attitudes: Love Is Not love Which Alters Not When It Alteration Finds". *Midwest Studies in Philosophy* 10 (1): 399-412.
- Rorty, Amélie O. (1998a). "Political Sources of Emotions: Greed and Anger". *Philosophical Studies* 89 (2-3): 21-33.
- Rorty, Amélie O. (1998b). "Political Sources of Emotions". *Midwest Studies in Philosophy* 12: 21-33.
- Rorty, Richard (1989). *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rosenwein, Barbara and Cristiani, Riccardo (2018). *What Is the History of Emotions?* Cambridge: Polity Press.
- Rosenwein, Barbara (2001). "Worrying About Emotions in History". *American Historical Review* 107 (3): 821-845 <https://doi.org/10.1086/532498>

- Roux, Wilhelm (1881). *Der Kampf der Theile im Organismus*. Leipzig: Engelmann.
- Schacht, Richard (1983). *Nietzsche*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Schacht, Richard (2012). "Nietzsche's Naturalism". *Journal of Nietzsche Studies* 43 (2): 185-212. doi:10.5325/jnietstud.43.2.0185
- Schacht, Richard (ed.) (1994). *Nietzsche, Genealogy, Morality. Essays on Nietzsche's Genealogy of Morals*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Schoeck, Helmut (1969). *Envy. A Theory of Social Behaviour* [1966], trans. Michael Glenny and Betty Ross. New York: Harcourt, Brace & World.
- Small, Robin (2005). *Nietzsche and Rée. A Star Friendship*. Oxford: Clarendon Press.
- Solomon, Robert C. (1993). *The Passions: Emotions and the Meaning of Life*. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Solomon, Robert C. (1994). "One Hundred Years of Ressentiment. Nietzsche's Genealogy of Morals". In *Nietzsche, Genealogy, Morality: Essays on Nietzsches On the Genealogy of Morals*, ed. Richard Schacht, 95-124. Berkeley: University of California Press.
- Stackelberg, Roderick (1981). *Idealism Debased. From völkisch Ideology to National Socialism*. Kent: Ohio State University Press.
- Stackelberg, Roderick (1983). "Nietzsche and the Nazis: The völkisch Reaction to Nietzschean Thought". *Research Studies* 36-46.
- Stackelberg, Roderick (1989). "Nietzsche und der Nationalsozialismus". *Prima Philosophia* 2: 425-441.
- Stearns, Peter and Stearns, Carol (1985). "Emotionology: Clarifying the History of the Emotions and Emotional Standards". *American Historical Review* 90 (4): 813-836.
- Stegmaier, Werner (1987). "Darwin, Darwinismus, Nietzsche. Zum Problem der Evolution". *Nietzsche-Studien* 16: 264-287.
- Stegmaier, Werner (1994). *Nietzsches 'Genealogie der Moral'*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Stellino, Paolo (2011). "Notas sobre la lectura nietzscheana de *Apuntes del subsuelo*". *Estudios Nietzsche* 11: 113-125.
- Stellino, Paolo (2015). *Nietzsche and Dostoevsky: On the Verge of Nihilism*. Bern: Peter Lang Verlag.
- Stiegler, Barbara (2001). *Nietzsche et la biologie*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Stocker, Michael and Hegeman, Elizabeth (1996). *Valuing Emotions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sugarman, Richard Ira (1980). *Rancor Against Times: The Phenomenology of Resentment* [1976]. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Tagliagambe Silvano (2016). "Raskol, logica del diavolo: il risentimento in Dostoevskij". *atque. materiali tra filosofia e psicoterapia* 19: 35-79.

- Taine, Hippolyte (1858). *Voyage aux Pyrenées, deuxième edition*. Paris: Hachette.
- Taine, Hippolyte (1902). *Les origines de la France contemporaine*. II. *L'ancien régime, tome deuxième* [1875]. Paris: Hachette.
- Taureck, Bernhard H.F. (1989). *Nietzsche und der Faschismus: eine Studie über Nietzsches politische Philosophie und ihre Folgen*. Hamburg: Junius.
- Thomas, Richard Hinton (1983). *Nietzsche in German Politics and Society, 1890-1918*. Manchester: Manchester University Press.
- Tomelleri, Stefano (2005). "Are We Living in a Society of Resentment?". In *Passions in Economy, Politics and the Media*, eds. Wolfgang Palaver and Petra Steinman-Posel, 235-252. Wien: Lit Verlag.
- Tomelleri, Stefano (2009). *Identità e gerarchia. Per una sociologia del risentimento*. Roma: Carocci.
- Tomelleri, Stefano (2013). "The Sociology of Resentment". In *On Resentment: Past and Present*, eds. Bernardino Fantini, Dolores Martín Moruno and Javier Moscoso, 259-276. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.
- Tomelleri, Stefano (2015). *Ressentiment. Reflections on Mimetic Desire and Society*. East Lansing, MI: Michigan State University Press.
- Tomelleri, Stefano (2023). *La società del risentimento. Alle origini del malessere contemporaneo*. Milano: Meltemi.
- Tönnies, Ferdinand (1897). *Der Nietzsche-Kultus. Eine Kritik*. Leipzig: O.R. Reisland.
- Ure, Michael (2015). "Resentment/Ressentiment". *Constellations* 22 (4): 599-613.
- van Tuinen, Sjoerd (2011). "From Psychopolitics to Cosmopolitics: The Problem of Ressentiment". In *Sloterdijk Now*, ed. S. Elden, 37-57. Cambridge: Polity Press.
- van Tuinen, Sjoerd (2014). "Populism and Grandeur: From Marx to Arafat". In *Project for Another Deleuzian Century*, eds. Rick Dolphijn and Rosi Braidotti, 87-114. Amsterdam: Rodopi.
- van Tuinen, Sjoerd (2016). "The Drama of Ressentiment: The Philosopher versus the Priest". In *Deleuze and the Passions*, eds. Ceciel Meiborg and Sjoerd van Tuinen, 79-102. New York: Punctum Books.
- van Tuinen, Sjoerd (2017). "Physiology versus Psychology: The Priest and the Biopolitics of Ressentiment". In *Inside. Outside. Other. The Body in the Work of Gilles Deleuze and Michel Foucault*, eds. Ann-Cathrin Drews and Katharina D. Martin, 265-282. Bielefeld: Transcript Verlag.
- van Tuinen, Sjoerd (2020). "The Resentment-Ressentiment Complex: A Critique of Liberal Discourse". *Global Discourse* 10 (2-3): 237-253. <https://doi.org/10.1332/204378920X15828100918561>
- van Tuinen, Sjoerd (2024). *The Dialectic of Resentment. Pedagogy of a Concept*. New York and London: Routledge.

- van Tuinen, Sjoerd (ed.) (2018). *The Polemics of Resentment. Variations of Nietzsche*. London: Bloomsbury Academic.
- Venturelli, Aldo (1986). "Asketismus und Wille zur Macht. Nietzsches Auseinandersetzung mit Eugen Dühring". *Nietzsche-Studien* 15: 107-139.
- Venturelli, Aldo (1999). "Généalogie et évolution. Nietzsche et le darwinisme". *Revue germanique internationale* 11: 191-203.
- Wallace, R. Jay. (2007a). "The Argument from Resentment". *Proceedings of the Aristotelian Society* 107: 295-318.
- Wallace, R. Jay (2007b). "Ressentiment, Value, and Self-vindication: Making Sense of Nietzsche's 'Slave Revolt'". In *Nietzsche and Morality*, eds. Brian Leiter and Neil Sinhababu, 110-137. Oxford: Oxford University Press.
- Wehner, Peter (2012). "Gingrich, Reagan and 'Ressentiment'". *Commentary Magazine*, 23 January. <http://www.commentarymagazine.com>.
- Williams, Bernard (1973). "Morality and the Emotions" [1966]. In Id., *Problems of the Self: Philosophical Papers 1956-1972*, 207-229. Cambridge: Cambridge University Press.
- Williams, Bernard (2006). "Nietzsche's Minimalist Moral Psychology" [1993]. In Id., *The Sense of the Past. Essays in the History of Philosophy*, 299-310. Princeton: Princeton University Press.
- Wilson, Catherine (2013). "Darwin and Nietzsche: Selection, Evolution, and Morality". *Journal of Nietzsche Studies* 44(2): 354-370.
- Yunus, Tuncel (2021). *Nietzsche on Human Emotions*. Basel: Schwabe.
- Zagorac, Ivana and Haaz, Ignace (2023). "Many Shades of Ressentiment". In *Ethics and Overcoming Odious Passions: Mitigating Radicalisation and Extremism through Shared Human Values in Education*, eds. Ignace Haaz, Jakob Bühlmann Quero & Khushwant Singh, 33-58. Geneva: Globethics Publications. <https://doi.org/10.58863/20.500.12424/4293062>

Articles

Language, Nature, and Society: A Grey Future for the Linnaean Names of Animals and Plants

ALESSANDRO MINELLI

già Professore di Zoologia, Facoltà di Scienze Matematiche, Fisiche e Naturali, Università di Padova, Italia

e-mail: alessandro.minelli@unipd.it; <https://orcid.org/0000-0003-3387-1489>

Abstract. The essay examines the historical foundations and current challenges of Linnaean taxonomy in light of contemporary debates on biological nomenclature, data management, and social pressures. It traces the persistence of Linnaean principles, such as the fixity of species and the universality of names, through the evolutionary and digital ages, highlighting the growing instability of taxonomic concepts and the fragmentation of species lists. Particular attention is given to recent calls for reform, including the replacement of politically or culturally sensitive names and the proposal to adopt indigenous nomenclatures. These developments are assessed as potential threats to the consistency and universality of scientific naming, revealing tensions between scientific governance, technological mediation, and societal values in the representation of biodiversity.

Keywords: Linnaean taxonomy, biological nomenclature, species concept, biodiversity data, semantic instability, decolonization of science.

Linnaean origins

It is not difficult to guess the ambitions of the twenty-eight-year-old Carolus Linnaeus at the time he published the first edition (1735) of *Systema Naturae*. His goal of charting the whole created world was clear, even if, by the author's own admission, those twelve *in-folio* pages were *conspetus tantum operis et quasi mappa geographica* – a mere overview and a kind of map of the future fully-fledged work. Gaps in the listing of natural objects known at the time, and the subjectivity of their distribution in

Received: February 20, 2025; **Accepted:** October 8, 2025; **Published:** March 30, 2026

Another Now 1(1): 65-74, 2026

ISSN 3103-6708 (online) | DOI: 10.36253/an-17218

genera, orders, and classes were obvious, but Linnaeus was committed to spending the rest of his life on the production of an increasingly informative and satisfactorily organized *Systema*.

Such an ambitious target might have been easily criticized as overambitious, not only because of the unknown and eventually enormous size of the task, but foremost because it rested on a couple of principles whose reliability was not necessarily granted. First, that the living world is articulated into a large number of immutable kinds, or *species*; second, that these species could be objectively recognized and merely awaited description and naming. The pious Linnaeus could justify his approach to what we now call *biodiversity* invoking the words of *Genesis* 2, 19: “So out of the ground the Lord God formed every animal of the field and every bird of the air, and brought them to the man to see what he would call them; and whatever the man called every living creature, that was its name”.

An increasing number of naturalists joined Linnaeus in this project of mapping the living world. Witness Giuseppe Olivi (1792, 4-5, my transl.):

In order to obtain a satisfactory and comprehensive knowledge of the vast landscape of Nature, a methodical arrangement and a nomenclature become indispensable, if we do not want confusion to throw us into an inextricable labyrinth. [...] Therefore, in the need to follow a method of nomenclature, and in the scarcity of monographs about the organic productions of our sea [...] was very convenient to follow the most correct, the most concise, the most expressive of all languages and systems – that of the famous Cavalier Linnaeus.

At the time, even the inventory of the most popular groups of living beings such as birds, mammals, butterflies, and flowering plants was still largely incomplete. Nevertheless, the geographer and zoologist Eberhard August Wilhelm von Zimmermann was able to offer at the time an amazingly perceptive and articulated calculation: that the number of existing animal species would be about seven million (Zimmermann 1783), very close to some recent estimates (e.g., 7.77 million in Mora *et al.* 2011). It was, in any case, universally accepted that the living world is made up of species, which have existed since they were created and do not lose their identity and distinction despite a few rare cases of hybridization.

One would expect that Linnaeus’ program would have required a radical revision with the advent of an evolutionary view of the living world – if it ever would survive at all. In theory at least, many biologists would agree with Darwin (1859, 469) “that no line of demarcation can be drawn between species and varieties”. In practice, however, zoological and botanical systematics continued until present to expand the Linnean catalogue of living species. However, over time, the program of charting the system of living beings fell dramatically in public appreciation, both among scientists in general and in the lay public at large. Physics and astronomy,

rather than biology, came to be regarded as the ‘real’ sciences; within biology, only those fields based on experiment and capable of producing mathematically expressible results were seen as truly scientific. Only in the last few decades has the decline in visibility of biological systematics been reversed, as a consequence of the increasingly shared understanding that a sound knowledge of biological diversity would play a major role in our effort to contrast its current ruinous decline.

From a political and media standpoint, this message was first launched at the United Nations Conference on Environment and Development, Rio de Janeiro, 3-14 June 1992. Article 2 of the Convention issued at that Conference (Secretariat of the Convention on Biological Diversity, 1992) specified: “For the purposes of this Convention: ‘Biological diversity’ means the variability among living organisms from all sources [...]; this includes diversity within species, between species and of ecosystems”. Ecologists apparently took for granted that biological systematics could offer an uncontroversial tool to describe and eventually steer the management of the fragile diversity of life on Earth. Problems, however, were not slow to crop up.

The unfinished catalogue

Ecologists were aware of the existing gaps in the current inventory of life. A large part of our knowledge of the world’s species is recorded in a corpus of biodiversity literature comprising several hundred million pages, and represented in natural history collections estimated to contain 2–3 billion specimens (Minelli 1993; Agosti and Egloff 2009). Together, these two large, distributed archives host a bulky (but poorly organized) record of biodiversity. Yet a great many species are still to be described and named, especially in poorly studied groups such as bacteria and fungi, but also insects, worms, etc. Less obvious is that taxonomists are currently unable to offer even a simple list of the living species described so far. Consider the *Catalogue of Life*, described on the project’s portal as “the most complete authoritative list of the world’s species – maintained by hundreds of global taxonomists”.¹ The actual state of affairs is considerably less satisfactory. Lists are complete and regularly updated for many groups, such as flowering plants and vertebrates, but there are still significant gaps – amounting to tens of thousands of species – even in the lists of other popular groups such as beetles.

An acceptable catalogue of life is not the product of a mere bibliographic compilation exercise. Unlisted species are the most conspicuous shortcoming of global lists such as the *Catalogue of Life*, but they are not

¹ <https://www.catalogueoflife.org/data/metadata>

the worst. The main problem lies in the very lacunose critical revision of this literature-extracted information. This step cannot be accomplished by automated means. Only a competent specialist can decide whether a species name, wherever it occurs, has been consistently applied to one and the same species. Similarly, only a specialist can decide whether two or more names should be regarded as synonyms, only the oldest of which is accepted as the valid name of a species.

A curated global list of accepted species names would be the modern version of *Systema Naturae*, but this target does not seem to be within sight – especially because of the extensive and deep-seated fragmentation in the governance of taxonomic lists. This issue has been discussed in a constructive and articulated way in a massive issue of *Organisms Diversity and Evolution* (Conix *et al.* 2021; Hobern *et al.* 2021; Lien *et al.* 2021; Pyle *et al.* 2021; Thiele *et al.* 2021; Thomson *et al.* 2021).

Taxonomic concepts and semantic instability

What does the so-called scientific name of a species actually contain? In the absence of further qualifications, a Linnaean name may become semantically equivocal because taxonomists may diverge in their classifications. For example, how many species of giraffe are there? One (*Girafa camelopardalis*), as traditionally accepted (Wilson and Mittermeier 2011), or four (Fennessy *et al.* 2016), or even six or more (Groves and Grubb 2011)? For example, *Girafa camelopardalis* is a distinct species (the reticulated giraffe) in Fennessy *et al.* (2016), which is not the same as *Girafa camelopardalis* sensu Wilson and Mittermeier (2011), who include also the Southern giraffe (*Girafa giraffa*) and the Masai giraffe (*Girafa tippelskirchi*), distinct giraffe species according to other authors. *Girafa camelopardalis* sensu Wilson and Mittermeier (2011) (all living giraffes) and *Girafa camelopardalis* sensu Fennessy *et al.* (2016) (northern giraffe) are thus different *taxonomic concepts* (Berendsohn 1995; Minelli 2019). Unweaving this plurality of meanings of identical Linnaean names requires a sound knowledge of the literature and a careful evaluation as only a specialist can (subjectively) undertake.

Taxonomic groups for which two or more conflicting taxonomies coexist are anything but rare. For example, ca. 10,000 species and 22,000 subspecies of birds are currently recognized (Lepage 2019), but over 1.5 million distinct taxonomic concepts are available for them in the literature (Lepage *et al.* 2014). This is far from being an academic quibble, because sometimes animal names can end up in legislation, e.g., for conservation or pest management purposes, and this can happen only if the concerned animals are regarded as distinct enough as to deserve a species name.

A possible final blow to the Linnaean dream?

Despite ongoing efforts to stabilize zoological and botanical naming systems, there are clear signs that a fully comprehensive and standardized list of all living species may *not* become the definitive new stage in the development of biological systematics, even though that is the direction in which the field currently aims.

In *A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom*, Andrew Dickson White (1896, 43) mentioned “Darwin’s remark on the stimulating effect of mistaken theories, as compared with the sterilizing effect of mistaken observations: mistaken observations lead men astray, mistaken theories suggest true theories”. I do not know if and where Darwin actually expressed this opinion; nevertheless, I think we must take it very seriously when trying to extract from the literature an accurate representation of current knowledge of global biodiversity. The weight of erroneous observations on our ability to recover a correct message from extensive data mining in the literature is too often ignored.

It can be arbitrary to decide whether or not the mass of publications containing our information on biodiversity – estimated by Agosti *et al.* (2023) to be around 500 million pages – justifies calling biological systematics a big science: each one of the distinct bits of information in which we are interested occurs in a vanishingly small number of sentences, very often only once. Accessibility to the whole published material and sophisticated algorithms for indexing their contents are invaluable aids for exploring this treasure trove of information, but the interpretation and validation of the individual items necessarily rest on the expert judgment of specialists. It is not a job for machines, however intelligent. The necessary information to base this evaluation on is not fully contained in the taxonomic literature, regardless of how complete its archived and digitized contents are. The mere citation of a scientific name does not guarantee that the corresponding voucher specimens have been correctly identified. Even the most exhaustive mining of the whole taxonomic literature since Linnaeus cannot protect us from the alternative taxonomic treatments mentioned above, or from positively wrong information contained in technical papers. Very frequently, without personal examination of the specimens on which a new species was created or subsequently recorded, this risk cannot be definitely ascertained – even by qualified specialists. A notable example is an Italian entomologist who described, in a series of papers, twenty-one new species of flies, all of which, after careful examination of the specimens on which they were described, were recognized as synonyms of previously described ones (Rognes 2014; Barták and Kubík 2016).

Rules under attack

Taxonomists have long dreamed of working in an ivory tower, sheltered from incursions of the outside world. The uninterrupted continuity of their work in the footsteps of Linnaeus – including the survival of Latin in nomenclature – and the adoption of international codes of nomenclature (International Commission on Zoological Nomenclature 1999; Turland *et al.* 2018), inspired by the principles of universality and uniqueness of scientific species names, had until recently gone unquestioned and prevented interchange with vernacular names. However, things are changing due to social pressures, most of them from outside the taxonomic community, but occasionally supported by some professional taxonomists.

For example, requests have been made to replace politically incorrect names with socially acceptable ones, some of which have been accepted. The 20th International Botanical Congress (Madrid 2024) decided that the stability of scientific nomenclature should be challenged when it comes to politically incorrect names. A motion was passed concerning the international usage of more than 300 plant names with epithets such as *cafra*, *caffra*, *cafrorum*, and *cafrum*: these are to be replaced by *afra*, *afrorum*, and *afrum* to reflect their African origins, while removing the old terms considered offensive or derogatory today in Southern Africa (Smith and Figueiredo 2024).

Apart from questions of local political correctness, this decision is potentially ruinous for the future of scientific nomenclature. On one hand, it negates, potentially to a considerable extent, the application of the pivotal principle of botanical and zoological nomenclature, i.e., priority. On the other, and perhaps more damagingly, it ignores the fundamental divide between scientific and vernacular names. Vernacular names are words in common languages, always subject to modification or replacement according to the vagaries of usage, including cross-language borrowings. Scientific names, by contrast, are crystallized, invariable formulae. Sadly, in the current rush to refurbish language(s), the contrast between scientific and vernacular names is frequently ignored. Gillman and Wright (2020) proposed that indigenous names long in use should replace the scientific names assigned by botanists. This retroactive rule would apply even in the case of well-known plants whose scientific names are undisputed and widely used, such as the Linnaean name *Diospyros virginiana* for the common persimmon, which would then become *Diospyros pessamin*. If such changes are allowed, where would the endpoint of this language-purging fury be set?

Taming the semantic becoming

In the life sciences, several important terms such as species, gene, individual, and homology, have been used in a plurality of different meanings. Different strategies have been suggested to come to terms with this polysemy (Brigandt 2003; Pavlinov 2020; Minelli 2022, 2024). A first strategy is to accept as legitimate only one of the different meanings in which the term has been used. Another is to select a concept so generalized as to accommodate the greatest number of different meanings. The third, pluralistic way is to welcome the polysemic nature of the term.

This approach is particularly fit for those concepts that Stengers (1987) called *nomadic*, because they play roles in different disciplines but acquire ever new meanings in each of the disciplines where they find a different point of anchoring. *Species*, for example, is a good example of a nomadic concept, as it takes on different meanings when we move, for example, from Linnaean taxonomy to conservation issues to population genetics.

Disciplines are traditionally taken for granted as *anchor points*, with concepts moving among them. However, it may be fruitful to reverse the traditional relationship between disciplines and core concepts by fixing a few *anchor concepts* and exploring their diverging association with *nomadic disciplines* (Minelli 2020a, 2020b).

From this perspective, we should not worry if we realize that describing the diversity of life on our planet – and operating on it – requires a plurality of species-level units. Eventually, if the only trait common to all the species of the Linnaean tradition is that they are phenomenological entities deemed worthy of a name (Sterelny 1999), this might still function as an anchor concept to which we operationally refer in the daily business of naming basically discrete segments of biodiversity. However, if this is the only sense in which Linnaean species are objectively comparable across the entire tree of life, we must abandon pie charts that segment global biodiversity into sectors sized proportionally to the number of named species. No unchallenged ontology supports their putative equivalence anymore.

References

- Agosti, Donat, and Egloff, Willi (2009). “Taxonomic Information Exchange and Copyright: the Plazi Approach”. *BMC Research Notes* 2 (53): 53.
- Agosti, Donat *et al.* (2023). “The Ecosystem of Linked Biodiversity Publications: General Picture of Tools and Services Created by Plazi, Pensoft, MNHN, CETAF, Zenodo, and SIBiLS”. *Biodiversity Information Science and Standards* 7: e110681.

- Barták, Miroslav and Kubík, Štěpán (2016). “New Species and New Synonyms in European Platypalpus (Diptera: Hybotidae)”. *Zootaxa* 4217: 142-154.
- Berendsohn, Walter G. (1995). “The Concept of ‘Potential Taxa’ in Databases”: *Taxon*, 44: 207-212.
- Brigandt, Ingo (2003). “Homology in Comparative, Molecular, and Evolutionary Developmental Biology”. *Journal of Experimental Zoology* 299B: 9-17.
- Catalogue of Life. <https://www.catalogueoflife.org/data/metadata>.
- Conix, Stijn *et al.* (2021). “Towards a Global List of Accepted Species III. Independence and Stakeholder Inclusion”. *Organisms Diversity and Evolution* 21: 631-643.
- Darwin, Charles (1859). *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or, the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*. London: John Murray.
- Fennessy, Julian *et al.* (2016). “Multi-locus Analyses Reveal Four Giraffe Species Instead of One”. *Current Biology* 26 (18): 2543-2549.
- Gillman, Len N. and Wright, Shane D. (2020). “Restoring Indigenous Names in Taxonomy”. *Communications Biology* 3: 609.
- Hobern, Donald *et al.* (2021). “Towards a Global List of Accepted Species VI. The Catalogue of Life Checklist”. *Organisms Diversity and Evolution* 21: 677-690.
- International Commission on Zoological Nomenclature (1999). *International Code of Zoological Nomenclature (4th edition)*. London: The International Trust for Zoological Nomenclature.
- Lepage, Denis (2019). *Avibase-The World Bird Database*. <http://avibase.bsc-eoc.org> (accessed December 31, 2024).
- Lepage, Denis, Vaidya, Gaurav and Guralnick, Robert (2014). “Avibase - A Database System for Managing and Organizing Taxonomic Concepts”. *ZooKeys* 420: 117-135.
- Lien, Aaron M. *et al.* (2021). “Towards a Global List of Accepted Species IV: Overcoming Fragmentation in the Governance of Taxonomic Lists”. *Organisms Diversity and Evolution* 21: 645-655.
- Linnaeus, Carolus (1735). *Systema Natura sive regna tria Natura systematice proposita per classes, ordines, genera, & species*. Lugduni Batavorum: Theodorus Haak.
- Minelli, Alessandro (1993). *Biological Systematics. The State of the Art*. London: Chapman & Hall.
- Minelli, Alessandro (2019). “The Galaxy of the non-Linnaean Nomenclature”. *History and Philosophy of the Life Sciences* 41: 31.
- Minelli, Alessandro (2020a). “Disciplinary Fields in the Life Sciences: Evolving Divides and Anchor Concepts”. *Philosophies* 5 (4): 34.
- Minelli, Alessandro (2020b). “Biology and Its Disciplinary Partitions – Intellectual and Academic Constraints”. *Scienza e Filosofia* 24: 105-126.

- Minelli, Alessandro (2022). “A Refreshed Approach to Homology – Prioritizing Epistemology Over Metaphysics”. *Journal of Morphology* 284 (1): e21533.
- Minelli, Alessandro (2024). “Uno o molti? Concetti e discipline in divenire”. In *Filosofia senza compromessi. Scritti in onore di Ninni Pennisi*, eds. Antonino Bucca *et al.*, 173-179. Roma: Editori Riuniti University Press.
- Mora, Camillo *et al.* (2011). “How Many Species Are There on Earth and in the Ocean?”. *PLOS Biology* 9: e1001127
- Olivi, Giuseppe (1792). *Zoologia Adriatica ossia Catalogo ragionato degli Animali del Golfo e delle Laguna di Venezia; preceduto da una Dissertazione sulla Storia fisica e naturale del Golfo; e accompagnato da Memorie, ed Osservazioni di Fisica Storia naturale ed Economia*. Bassano: [G. Remondini].
- Pavlinov, Igor Y. (2020). “Multiplicity of Research Programs in the Biological Systematics: A Case for Scientific Pluralism”. *Philosophies* 5 (2): 7.
- Pyle, Richard L. *et al.* (2021). “Towards a Global List of Accepted Species V. The Devil Is in the Detail”. *Organisms Diversity and Evolution* 21: 657-675.
- Rognes, Knut (2014). “Grossly Inaccurate Biodiversity Data: An Example from Italy Regarding Blowflies (Insecta, Diptera, Calliphoridae)”. *Bollettino del Museo Civico di Storia Naturale di Venezia* 65: 103-120.
- Secretariat of the Convention on Biological Diversity (1992). *Convention on Biological Diversity*. Montreal, Canada.
- Smith, Gideon F. and Figueiredo, Estrela (2024). “Permanently and Retroactively Eradicating Certain Offensive Epithets from the Scientific Names of Algae, Fungi, and Plants: ‘afr-’ Is in”. *Anales del Jardín Botánico de Madrid* 81 (2): e154.
- Stengers, Isabelle (ed.) (1987). *D'une science à l'autre. Des concepts nomads*. Paris: Seuil.
- Sterelny, Kim (1999). “Species as Ecological Mosaics”. In *Species: New Interdisciplinary Essays*, ed. Robert A. Wilson, 119-138. Cambridge, MA: MIT Press.
- Thiele, Kevin R. *et al.* (2021). “Towards a Global List of Accepted Species I. Why Taxonomists Sometimes Disagree, and Why This Matters”. *Organisms Diversity and Evolution* 21: 615–622.
- Thomson, Scott A. *et al.* (2021). “Towards a Global List of Accepted Species II. Consequences of Inadequate Taxonomic List Governance”. *Organisms Diversity and Evolution* 21: 623-630.
- Turland, Nicholas J. *et al.* (eds.) (2018). *International Code of Nomenclature for Algae, Fungi, and Plants (Shenzhen Code) Adopted by the Nineteenth International Botanical Congress Shenzhen, China, July 2017*. Glashütten: Koeltz Botanical Books.

- White, Andrew D. (1896). *A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom*. New York: Appleton.
- Wilson, Don E. and Mittermeier Russell A. (eds.) (2011). *Handbook of the Mammals of the World. Volume 2. Hoofed Mammals*. Barcelona: Lynx Edicions.
- von Zimmermann, Eberhard A.W. (1783). *Geographische Geschichte des Menschen und der allgemein verbreiteten vierfüssigen Thiere*, 3. Band. Leipzig: Weigand.

Articles

Teologia e musica nel contesto britannico contemporaneo. Tra storia delle idee e teologia della musica

Theology and Music in the Contemporary British Context: Between the History of Ideas and the Theology of Music

FERDINANDO ABBRI

Professor Emeritus, Università di Siena, Italy

E-mail: abbri@unisi.it; <https://orcid.org/0000-0002-7583-3168>

Abstract. The musical context of the United Kingdom had long been considered largely insignificant in the general landscape of the development of classical music in the Western world. England was generally defined as ‘the Land without music.’ A up-to-date history of ideas is able to modify this widespread and unfounded picture of the British musical scene. Focusing on the relationships between music and religion, the paper tries to enlighten the main role played by the Church of England in a continuous production of music, to focus on some British famous, Christian composers, and to consider the present development of theomusicology, as a product of the interactions among theology, aesthetics, and music. A particular attention is devoted to Jeremy Sutherland Begbie. The paper aims at confirming that the British musical context is historically relevant, and cannot be disregarded.

Keywords: British musical context, sacred music, contemporary classical music, theomusicology.

Lara non era religiosa. Non credeva nei riti del culto. Ma qualche volta, per sopportare la vita, le occorreva l’accompagnamento di una specie di musica interiore, che non sempre poteva comporre da sola. Questa musica erano per lei le parole divine sulla vita e su di esse andava a piangere in chiesa.

Boris Pasternak

Received: April 7, 2025; Accepted: October 13, 2025; Published: March 30, 2026

Another Now 1(1): 75-98, 2026

ISSN 3103-6708 (online) | DOI: 10.36253/an-17219

Premessa

La storiografia recente della filosofia e della scienza ha superato la vecchia contrapposizione tra storia interna e storia esterna, ha messo in primo piano aspetti un tempo trascurati o ignorati e ha favorito ricostruzioni focalizzate su uno specifico contesto rispetto alle narrazioni di lungo periodo. Questo privilegiamento è il risultato di particolari visioni della filosofia e della scienza, intese come forme di una stessa cultura che si trovano a operare in un contesto specifico, quindi a interagire con altre forme appartenenti alla medesima cultura come arti, musica, letteratura: si tratta perciò di entità ibride. Ne segue che una ricostruzione storica deve essere nettamente definita in termini geografici, deve cioè usare una determinazione spazio-temporale precisa. La originaria storia delle idee ricercava declinazioni e migrazioni di un concetto o idea su un arco temporale ampio, tentando di individuare continuità e discontinuità; la storia culturale di un sapere, di un'arte, di una pratica scientifica deve essere collegata a un luogo specifico in un dato tempo, osservato nella sua completezza. Le geografie del sapere consentono di scrutare e ricostruire stili locali di ricerca, le peculiarità di una cultura e delle pratiche della conoscenza.

La storia delle idee intesa in senso tradizionale sembra avere lasciato il campo a una storia sociale o culturale della scienza, della filosofia, delle arti figurative, della musica ecc. che ha innegabilmente messo in luce aspetti trascurati da un severo approccio storico-intellettuale. Le nuove narrazioni consentono di coltivare approcci interdisciplinari e comparatistici, di osservare le costruzioni culturali di significati, i luoghi del sapere e rendere filosofia, scienza, e arti decisamente storiche, ossia pienamente umane.

A partire dagli anni Novanta del secolo scorso alla storia delle idee si sono venute contrapponendo forme di costruttivismo sociale che tuttavia anche nelle versioni più radicali non richiedono che la scienza e la filosofia debbano essere interamente ricondotte alla dimensione sociale o a quella linguistica: guardare ai contesti storico-sociali, immergere un tema in questi contesti significa studiare la loro influenza su una creazione artistica o scientifica, non ridurla integralmente al quadro di riferimento. Nel campo della storiografia scientifica il costruttivismo lascia spazio a un nucleo fondamentale di conoscenza, pertanto dietro i contesti e i mondi sociali sembrano spuntare, affacciarsi di nuovo le idee come entità irriducibili.

Occorre dunque sottolineare che la storia delle idee è stata affiancata dalla storia culturale perché quest'ultima non risolve agevolmente tutti i problemi storiografici: ad esempio, una scienza incorpora la cultura del suo tempo, non le è di sicuro estranea ma non è determinata nella sua configurazione formale da questi fattori culturali. Da qui la necessità di non ignorare la dinamica delle idee e dei concetti, e di far ricorso anche

alla “vecchia” storia delle idee. In una narrazione l’attenzione primaria verso i contesti storici non implica l’adozione di modelli riduzionistici, consente invece di osservare e ricostruire le dinamiche che intercorrono tra elaborazione concettuale e mondo socio-culturale (Abbri 2025).

La musica è sintatticamente un’arte astratta, che si presenta come una creazione umana ideale ma è allo stesso tempo una forma sonora legata al corpo e coinvolgente per esseri viventi capaci di percezioni: è un’arte dai caratteri peculiari, un’entità assai ibrida. L’immersione delle teorie e dei concetti musicali nella storia serve a definire generi, dinamiche, a cogliere svolte e novità sorprendenti, a spiegare evoluzioni e innovazioni ma non presuppone una totale riduzione della grammatica musicale al contesto. Le interazioni tra il linguaggio musicale e il mondo sociale compongono una rete complessa, multiforme. A lungo, si è ritenuto che la musica di Johann Sebastian Bach non avesse bisogno di alcun riferimento al contesto sociale per spiegarne il senso, anche se nel 1951 Theodor W. Adorno pubblicò un saggio innovativo e provocatorio dal titolo eloquente di *Bach difeso dai suoi ammiratori* (Adorno 1972, 129-143). Nel 1987 la studiosa americana Susan McClary, esponente di punta della nuova musicologia critica, ha pubblicato un saggio nel quale, a partire dal Concerto Brandeburghese n. 5, dimostra la presenza del primo illuminismo nella musica bachiana (McClary 2007, 15-64). Proprio la nuova musicologia ha svelato l’incidenza di temi culturali nella sintassi della musica assoluta.

Nello sviluppo della civiltà occidentale il rapporto tra musica e teologia è un tema di rilevanza storica fondamentale dato il legame tra sapere musicale e cristianesimo che non si esaurisce nella questione della produzione di musica per il culto. Nelle pagine che seguono intendo considerare alcuni aspetti di questo tema collocati nel contesto britannico, perché il cosiddetto “Paese senza musica” offre esempi istruttivi di interazione tra potere, confessione religiosa, istituzione ecclesiastica, teologia e musica. Il saggio intende muoversi su due registri in parte diversi perché ha sia una dimensione di storia del pensiero musicale sia una dimensione più teorica perché considera la fioritura odierna nel mondo angloamericano della *music theology*, una vera e propria disciplina che costituisce anche un capitolo dell’estetica teologica, che vede la teologia interrogare la musica. Della teomusicologia non è agevole fornire una definizione condivisa ma nel 1991 Jon Michael Spencer ha pubblicato una *Introduction to Theomusicology* nella quale si trova una definizione semplice e di grande utilità per l’indagine storica: “la teomusicologia è la musicologia intesa come disciplina modellata teologicamente” (Spencer 1991, XI).¹

¹ La rilevanza storica e filosofica della teomusicologia può essere colta ove si consideri un volume di Maeve Louise Heaney dal titolo impegnativo di *Music as Theology. What Music Says about the Word*. Nella *Introduction* l’autrice riconosce che il titolo è pretenzioso, sarebbe stato forse preferibile “music and theology” o “music in theology”, ma in questo caso si sareb-

La ricostruzione di alcuni temi legati alla teologia musicale in ambito anglofono intende mettere in luce un paradosso: in una storia delle idee musicali il contesto britannico non è certo un ambito di riferimento primario, il Regno Unito è stato spesso liquidato come un paese privo di musica, ovvero di grandi musicisti, ma ha storicamente sperimentato uno sviluppo straordinario nel Novecento; in questo contesto la musica religiosa conosce da sempre una grande fioritura e di recente a questa fioritura si è accompagnata una riflessione teologica ragguardevole sul carattere trascendente della musica. Giova ricordare che Lawrence Kramer, il padre della nuova musicologia, non ha nascosto una sorta di scetticismo nei confronti dell'idea di *absolute transcendence or ethereality* collegata alla musica (Kramer 2012, 155), che è invece al centro dell'indagine dei teomusicologi. Dunque, un'attenzione alle idee sulla musica religiosa nel mondo britannico consente allo storico di richiamare in dubbio la validità di immagini storiografiche consolidate.

Musica e Riforma

Nel 1538 Martin Lutero pubblicò un celebre elogio teologico e filosofico della musica:

Hoc unum possumus nunc afferre, Quod experientia testis est, Musicam esse unam, quae post verbum Dei merito celebrari debeat, domina et gubernatrix affectuum humanarum (de bestiis nunc tacendum est) quibus tamen ipsi homines, ceu a suis dominis, gubernantur et saepius rapiuntur. Hac laude Musicae nulla maior potest (a nobis quidem) concipi (Luther 1914, 370-371).

Questo elogio si ritrova nella Prefazione al libro di *Symphoniae iucundae* che Georg Rhau pubblicò nel 1538 a Wittenberg. L'intera Prefazione di Lutero testimonia la sua posizione a favore dell'arte musicale in un periodo nel quale i discorsi sulla musica conoscevano mutamenti significativi sulla scia della Riforma protestante che aveva visto Lutero, Zwingli e Calvino assumere posizioni assai diverse in relazione all'uso della musica nel culto religioso, al significato attribuito alla musica rispetto alla teologia del cosmo, all'ordine del creato, quindi al Creatore, al valore del canto per l'uomo. In quest'ultimo caso giova ricordare le affermazioni di Agostino nel libro X delle *Confessioni* relative ai suoni che animano la parola di Dio, intonati da una bella voce, che producono appagamento ma non al punto di farsi incatenare. Tuttavia se accade che il canto colpisce più di ciò che si canta allora sarebbe preferibile non udire il cantore (Agostino 1990,

bero mascherate le idee della musica come comprensione (*understanding*) della fede o come aiuto per guadagnare questa fede (Heaney 2012, 1).

399-401). Le riflessioni agostiniane rappresentarono un punto privilegiato di riferimento nelle discussioni della prima età moderna sul valore e la natura della musica sacra, e continuano ed essere un richiamo ineludibile.

Nel 2000 Richard Viladesau ha pubblicato un volume dal titolo *Theology and the Arts* che contiene un profilo del rapporto, storicamente caratterizzato da tensioni, tra il sacro e la musica, nel quale si sottolineano le differenze tra Agostino e Tommaso d'Aquino (Viladesau 2000, 18-24). Alla questione 91 art. 2 (II-II) della *Summa* Tommaso osserva che "sembra che non bisogna servirsi del canto per la lode di Dio" (Tommaso 2018, p. 918), cita Agostino, risponde alle obiezioni, ammette che il canto procura piacere e distoglie dalla riflessione sulle cose che si cantano "se si canta con devozione, però, si riflette più attentamente alle cose che si dicono [...]. Lo stesso dicasi di quelli che ascoltano, i quali, se talvolta non comprendono quello che cantano, tuttavia capiscono perché si canta, cioè a lode di Dio e questo è sufficiente per stimolare la devozione" (ibid., 920). Tommaso non era contrario all'uso della musica strumentale fuori dalla chiesa, mentre il canto svolgeva una funzione diversa e positiva nel servizio della parola. Le posizioni di Agostino e Tommaso in merito al canto di chiesa vennero richiamate di continuo nel corso dell'età moderna.

Lutero era un sostenitore della musica, Zwingli, pur essendo un musicista, era contrario all'uso della musica e del canto in chiesa, nel libro Terzo della sua *Istituzione* Calvino affrontò la questione del canto che "accompagnato alla serietà che conviene avere davanti a Dio e ai suoi angeli, è un ornamento che conferisce maggior grazia e dignità alle lodi di Dio, ed è ottimo mezzo per incitare i cuori e infiammarli a un maggior impegno nella preghiera", ma avverte che bisogna prestare attenzione che le orecchie non siano attratte dall'armonia del canto rispetto al senso spirituale del testo (Calvino 2009, 1066). Calvino si oppose all'uso degli strumenti come accompagnamento e limitò il canto ai salmi non in latino, mentre nelle Chiese riformate solo nel XVII secolo fu introdotto l'uso dell'organo.

Nel 2017 Chiara Bertoglio ha pubblicato un massiccio volume dal titolo *Reforming Music. Music and the Religious Reformations of the Sixteenth Century* che analizza la musica del Cinquecento in relazione alla fede e alla religione, la musica sacra nella sua dimensione tecnica e in quella etica. La Bertoglio ricostruisce in maniera dettagliata le concezioni dei Riformatori sottolineando le differenze tra Lutero da un lato e Zwingli, Calvino e le chiese radicali dall'altro. Un capitolo è dedicato alla Chiesa d'Inghilterra e alla riforma scozzese e altri capitoli riguardano la Chiesa cattolica romana nel concilio di Trento e nella sua esistenza post-tridentina (Bertoglio 2017). Questo volume dimostra l'impatto delle teorie e delle pratiche musicali nell'Europa del Cinquecento attraverso un'analisi delle posizioni nelle chiese evangeliche, riformate e nella chiesa cattolica romana. Queste teorie e pratiche posseggono una continuità storica formidabile e il timo-

re dell'idolatria, il sospetto nei confronti delle arti, la diffidenza verso le arti figurative hanno accompagnato la tradizione calvinista.² Dal punto di vista teologico la musica deve essere storicamente vista come collocata in diversi spazi di tipo discorsivo: dal suo significato cosmologico a quello antropologico, dal suo uso nell'ambito del culto al suo valore da un punto di vista estetico e morale.³

Il contesto britannico consente di mettere a fuoco alcuni aspetti del complesso rapporto tra teologia e musica, in misura particolare la questione della musica sacra, che è centrale nelle vicende storico-musicali britanniche. Uno sguardo al secondo Novecento britannico consente di cogliere l'ispirazione autenticamente religiosa di celebri compositori per i quali la fede, la rivelazione cristiana, le pratiche ecclesiali sono fonti di ispirazione non solo per musica sacra ma anche per musica *tout court*. Il mancato apprezzamento del valore teologico della estetica musicale si è trasformato oggi in un capitolo della teologia e della musicologia e per comprendere questo capovolgimento conviene considerare le proposte di Jeremy S. Begbie, filosofo, musicista e pastore anglicano, che indaga da tempo il valore e i significati che un discorso teologico cristiano può rintracciare nella musica del passato e del presente.

La musica sacra nel Regno Unito

Nel corso dell'Ottocento il contesto britannico fu animato da innumerevoli discussioni sulla musica che erano legate alla domanda se l'Inghilterra fosse un paese realmente musicale. Il quesito non riguardava la presenza di musica colta nel Regno Unito poiché molteplici settori pubblici e privati della vita culturale erano contraddistinti da una vivacità formidabile nella produzione ed esecuzione di musica e questa vivacità era espressione del livello economico raggiunto dal paese più ricco e potente al mondo. La questione riguardava la marginalità nella creazione originale di musica colta perché sul suolo inglese opera e musica sinfonica erano importate dall'Italia, dalla Francia e dal mondo germanico. Alla fine

² La pubblicazione, nel 1970, di *Modern Art and the Death of a Culture* di Hendrik Roelof Rookmaaker ha segnato un nuovo orientamento nel neocalvinismo neerlandese in merito al rapporto tra estetica e fede (Rookmaaker 1994). In ambito riformato le indagini estetologiche di Calvin Seerveld in *A Christian Critique of Art and Literature* (Seerveld 1974) e un volume come *Art in Action. Toward a Christian Aesthetic* (1980) di Nicholas Wolterstorff testimoniano queste novità filosofiche (Wolterstorff 1980).

³ Nel 1903 il teologo protestante John Harrington Edwards pubblicò un volume dal titolo *God and Music* nel quale delineava i vari profili della scienza e dell'arte della musica a partire dalla constatazione che "the theological value of the whole territory of aesthetics has been so little appreciated". Affermava che la musica non è assolutamente in grado di rivelare *all that God is* ma il regno del suono musicale è in grado di indicare un Creatore, ossia ha una dimensione trascendente (Edwards 1903, 9, 18).

dell'Ottocento non è raro trovare conclusioni che affermano che gli inglesi non sono un popolo artistico e che allo stesso tempo sono più artistici che musicali. Dopo il magnifico periodo Tudor una creatività musicale originale, autentica sembrava avere abbandonato le isole britanniche, con la sola eccezione di Henry Purcell (Abbri 2017).

Agli inizi del Novecento la presenza e l'attività di un gruppo di compositori portarono i musicologi del cosiddetto Paese senza musica a parlare di una seconda rinascita musicale britannica, di un *national awakening* che era in grado di collocare la nazione britannica sullo stesso piano dei maggiori paesi europei e sulla scia delle scuole nazionali. Senza negare l'importanza storica di questo risveglio, o sminuire il ruolo svolto dai suoi artefici (Ethel Smyth, Edward Elgar, Charles V. Stanford, Hubert C. Parry, ecc.) resta innegabile che a partire dal secondo dopoguerra la musica britannica è in effetti arrivata a occupare uno spazio rilevante a livello internazionale, a superare la Manica (Abbri 2001, 1-40). Le vicende storiche della musica colta nel Regno Unito compongono una serie di capitoli che si collocano in vari ambiti tematici, e oscillano tra discussioni filosofiche e scientifiche sulla musica, la pedagogia musicale, una diagnosi sullo stato della musica nel Regno Unito, il problema del sostegno pubblico alla musica, ossia sull'opportunità di un teatro d'opera finanziato dallo stato, ma in questo panorama si rinviene un elemento di continuità nella creazione artistica: la musica per la Chiesa d'Inghilterra.

Il periodo Tudor gioca un ruolo decisivo per la comprensione dei complessi rapporti tra l'istituzione ecclesiastica nazionale e i musicisti. Nel 1967 Peter le Huray ha pubblicato un volume dal titolo *Music and the Reformation in England 1549 – 1660*, che è un classico della storiografia musicale relativa alla riforma anglicana, nel quale si considerano i mutamenti conosciuti dalle pratiche musicali da Enrico VIII ai suoi successori (Le Huray 1978). L'importanza dell'argomento è confermata dai capitoli dedicati ai Tudor da Andrew Gant nella sua recente storia della *English Church Music* (Gant 2017): qui Gant scrive che la musica non fu un elemento decisivo nel paradigma intellettuale della riforma in Inghilterra, ma subì cambiamenti allorché la struttura che la sosteneva, materialmente e spiritualmente, cominciò a essere smantellata. Le forze riformatrici segnarono la musica sacra inglese in tre modi: mutamenti nella liturgia e nelle regole per l'uso della musica; perdita di manoscritti e libri esistenti; abolizione dei cori e delle comunità di culto. Enrico VIII chiese a Thomas Cranmer, Arcivescovo di Canterbury, di tradurre in inglese le litanie della processione, gli ultimi anni del suo regno furono caratterizzati dalla presenza della Bibbia in inglese in ogni chiesa ma la liturgia musicale era ancora quella cattolica romana. Cambiamenti radicali avvennero nel corso del breve regno di Edoardo VI, con la liturgia in inglese, il canto dei Salmi e la chiusura delle cappelle musicali delle Chiese cattedrali, delle scuole e

dei Collegi. Secondo le Huray le prospettive per la musica corale durante il regno edoardiano sembravano assai scarse data l'opposizione alla musica polifonica e strumentale da chiesa.⁴

I compositori rinascimentali di età Tudor erano cattolici romani per formazione religiosa, John Taverner, accusato di eresia, fu salvato dal rogo perché musicista, lo stesso accadde a John Marbeck; Christopher Tye era di orientamento protestante ma i compositori prestarono servizio con continuità sotto i sovrani della dinastia i quali orientarono la musica per il culto a corte, nelle chiese cattedrali e nelle parrocchie.

Chiara Bertoglio nota la discontinuità nelle vicende della musica di chiesa da Enrico VIII al breve regno di Edoardo VI che portò alla soppressione della musica di alto livello e allo sviluppo di forme di culto ancorate al canto dei salmi e all'uso dell'inglese (Cfr. MacCulloch 1999). L'incoronazione (1553) di Maria I significò il ritorno al cattolicesimo, alle forme di musica legate alla tradizione romana e la Chapel Royal mariana vide uno sviluppo impressionante della polifonia (Milsom, 2010). In età mariana il grande Thomas Tallis (1505-1585) abbandonò la composizione di miniature in inglese e tornò alle mirabili musiche tipiche delle sue opere mature, e Gant ricorda (Gant, 2017, 89) che il solo *Amen* della sua *Gaude gloriosa Dei Mater* dura quanto un intero mottetto inglese di età edoardiana. Il passaggio dalla Cappella Reale di Maria I a quella di Elisabetta I non significò il ritorno a rigide prassi riformate perché in un contesto di nuovo protestante Elisabetta volle musica semplice, diretta ma mantenne al loro posto tutti i musicisti che erano stati impiegati al tempo di Maria; Londra e la Chapel Royal tornarono a essere il punto di attrazione per ogni musicista ambizioso e pieno di talento. Il grande William Byrd (1543-1623), cattolico romano, formatosi sotto Maria divenne un musicista di primissimo piano dell'età elisabettiana componendo musica sia su testi in latino sia su testi inglesi. Senza entrare nei dettagli delle vicende dalla musica sacra in età Tudor si può concludere con Gant che la musica di chiesa inglese persino quando subì attacchi furiosi non venne distrutta, non scomparve, ma reinventò sé stessa (Gant 2017, 74).

La presenza della *Church of England* come chiesa ufficiale di stato, protestante nella sua definizione teologica, pur con le differenze tra *High Church* e *Low Church*, con la liturgia in inglese e la partecipazione dei fedeli col canto alle cerimonie ebbe un'influenza decisiva sullo sviluppo della musica sul suolo britannico, ma fu anche al centro di molte controversie. Nel 2017 è apparso il terzo volume della *Oxford History of Anglicanism* per il quale Jeremy Dibble ha redatto il capitolo su musica e anglicanesimo nel diciannovesimo secolo che si apre con l'affermazione che l'anglicanesimo a livello cosmopolita è ammirato per la sua "tradizione musicale, la discipli-

⁴ Di recente Jonathan Willis ha fatto notare che l'ostilità verso la musica derivava non tanto da Calvino ma da Heinrich Bullinger che fu assai influente in Inghilterra (Willis 2010, 55).

na, il portamento, la formazione, la professionalità, nonché per la peculiarità della sua innologia, salmodia e canti natalizi, cori e musica liturgica”, mettendo così in evidenza la centralità della musica nella vita di una chiesa, di una confessione, di una comunione (Dibble, 2017).

Nel 1977 Erik Routley ha pubblicato *A Short History of English Church Music* (ristampata nel 1997) che è un utile, fortunato strumento per orientarsi nelle intricate vicende della musica sacra britannica dalle origini sino all'età contemporanea (Routley, 1997). A chi assiste a una cerimonia ufficiale pubblica anglicana o di matrice anglicana – si pensi anche alla Chiesa Episcopale americana – non sfugge la presenza massiccia e qualitativamente alta di musica colta e si convince ben presto della validità delle affermazioni prima citate di Dibble. Molta di questa musica risale all'età vittoriana nel corso della quale vi furono vere e proprie crociate per un *improvement* della *Church Music*.

Samuel Sebastian Wesley (1810-1876) compose quasi esclusivamente per la Chiesa d'Inghilterra, i suoi inni erano celebri e nel 1849 pubblicò un pamphlet dal titolo *A Few Words on Cathedral Music* (Wesley 1849) che è un documento storico e allo stesso tempo una fonte per ogni musicista di chiesa. Le discussioni e la produzione di musica sacra da William Crotch (1775-1845) a John Stainer (1840-1901) sfociarono nella trasformazione in Età vittoriana della Chiesa anglicana in un centro stabile di produzione musicale che garantì continuità alla creazione di musica per le cattedrali e soprattutto per le parrocchie. Dibble indica che nel secondo Ottocento insieme alla crescita del culto corale nell'Anglicanesimo si verificò una produzione massiccia di musica, su una scala mai riscontrata in precedenza (Dibble 2017, 396.)

Nel 2012 Martin V. Clarke ha curato la pubblicazione di un volume dal titolo *Music and Theology in Nineteenth-Century Britain* che contiene contributi importanti sull'innologia vittoriana, sugli oratori di Elgar e sui tratti salienti dei revival religiosi e musicali in ambito regionale. Il volume si apre con un saggio di Ian Bradley sulla teologia del *Victorian Hymn Tune* che parte da una domanda storicamente importante. Una volta riconosciuti come genere musicale specifico, gli inni vittoriani esprimono uno specifico orientamento teologico o comprendono invece la gamma di posizioni teologiche tipiche del tempo. Nella Chiesa d'Inghilterra di età vittoriana erano presenti almeno quattro movimenti o partiti teologici: la chiesa alta, tradizionale e conservatrice; Tractarian/Anglo-cattolica; Evangelica/chiesa bassa; liberale/broad church (Bradley 2012).

Il saggio di Bradley riveste una notevole importanza per questo mio contributo perché guarda alla composizione di inni dalla prospettiva delle posizioni teologiche. Attraverso un'analisi degli inni di tardo Ottocento Bradley giunge alla conclusione che la gran parte degli autori era di simpatie *high-church* o *tractarian* sebbene l'orientamento teologico non costi-

tuisse un elemento decisivo per i compositori. Samuel Sebastian Wesley era un severo critico degli inni dei suoi contemporanei, tuttavia non era un esperto di teologia o molto interessato alle dispute teologiche mentre Sir Arthur Sullivan era probabilmente un agnostico. Sullivan ebbe successo nel musicare inni di impronta assai diversa perché non intendeva esprimere attraverso la musica una posizione teologica ma produrre qualcosa di facilmente cantabile: alcuni tra i suoi cori sacri sembravano provenire dal palcoscenico del teatro Savoy, dove si rappresentavano le sue celebri commedie musicali su testi di Sir William S. Gilbert. Bradley si chiede infine se la fortuna, l'impatto e la conservazione a oggi di alcuni inni vittoriani non derivino in effetti proprio dalla loro qualità non teologica (Bradley 2012, 11, 18).

La storia di Routley sopra ricordata riguarda le vicende della Chiesa d'Inghilterra, non ci sono riferimenti alla Chiesa cattolica romana inglese.⁵

Nel 2004 Thomas Erskine Muir ha presentato all'Università di Durham la sua tesi di dottorato sulla *Roman Catholic Music* in Inghilterra dal 1850 al 1962 che è un lavoro assai dettagliato sull'argomento (Muir, 2004). Da questa dissertazione Muir ha tratto una monografia sulla *Roman Church Music* in Inghilterra dal 1791 al 1914 nella quale sottolinea che la musica cattolica dell'Ottocento è un tema trascurato dalla storiografia ma di innegabile rilievo visto che la comunità cattolica inglese contava nel 1900 quasi due milioni di membri rispetto ai settantamila d'inizio Ottocento (Muir, 2008).

In ambito cattolico romano si affermò un atteggiamento volto a privilegiare il canto gregoriano, il cosiddetto *Plain chant* per il culto; il movimento dei *Tractarians* di Oxford prese parte attiva alle discussioni sulla musica che avvenivano in ambito romano. L'inno, come ha sottolineato Dibble, era una forma musicale che favoriva la collaborazione tra coro parrocchiale e la congregazione in tutto lo spettro teologico anglicano (Dibble, 2017, 398).

Nel 2017 il musicologo Bennett Zon ha pubblicato un volume su *Evolution and Victorian Music Culture* che affronta diversi argomenti rilevanti, si muove tra zoomusicologia e storia della musica e si chiude con un capitolo sulla *Music Theology* (Zon, 2017, 260-295). In questo volume un problema cruciale è costituito dal rapporto tra Charles Darwin e i pensatori cristiani; nella cultura musicale vittoriana le discussioni sull'origine della

⁵ Nel 1778 re Giorgio III emanò il primo *Catholic Relief Act*, che provocò nel giugno del 1780 i *Gordon Riots* a Londra, nel 1791 un secondo *Act* mentre nel 1829 il *Catholic Emancipation Act* garantì una completa libertà di culto. Fino a questi interventi legislativi il culto cattolico-romano era consentito solo nelle cappelle delle ambasciate di Paesi cattolici e in questo caso il musicista Vincent Novello (1781-1861) svolse un ruolo importante come organista e compositore. La restaurazione di una piena gerarchia cattolica romana avvenne solo nel 1850, ma già agli inizi dell'Ottocento compositori cattolici come Samuel Wesley (1766-1837) e Novello si occuparono di musica sacra per il culto della Chiesa di Roma.

musica si svilupparono secondo due linee separate ma connesse. La prima linea concepiva l'origine naturale della musica attraverso il canto (Spencer) o attraverso la selezione sessuale (Darwin); la seconda linea ammetteva invece un'origine spirituale e cosmica della musica in Dio.

Zon si sofferma sui *Tractarians*, il cardinale Newman e dedica una particolare attenzione al reverendo Henry Formby (1816-1884), che si occupò di letteratura, teologia e di musica pubblicando guide all'uso appropriato della salmodia cristiana, sostenendo con forza l'adozione esclusiva del *Plain chant* in quanto immagine e simbolo dell'umanità del Salvatore e della Vergine Maria. Il *plain song* era per lui la sola musica dotata di proprietà teologicamente armoniche in grado di condurre l'ascoltatore alla idea di Dio (Formby, 1848).

Formby trovò un alleato nell'architetto August Welby Northmore Pugin (1812-1852) che nel 1850 pubblicò *An Earnest Appeal for the revival of the Ancient Plain Song* ma non ricevettero l'appoggio del cattolico romano inglese più celebre del tempo ossia di John Henry William Newman che nonostante mostrasse interesse e simpatie per la musica non considerava quest'arte capace di promuovere la Rivelazione. Newman, che non amava il gregoriano, svolse un ruolo decisivo nell'introdurre inni in inglese nel repertorio liturgico cattolico e secondo lui non c'era ragione alcuna di ritenere il *Plain chant* più autorevole di Palestrina (Zon, 2017, 293-294).

Queste sommarie indicazioni sulle intricate vicende della musica sacra nell'Inghilterra vittoriana volevano solo segnalare il significato filosofico e ideologico delle discussioni sulla musica sacra che avvennero sia in ambito anglicano sia in ambito cattolico romano, ossia nelle maggiori confessioni cristiane del tempo sul suolo inglese.

La seconda rinascita musicale britannica – grazie a Charles Villiers Stanford, Charles Hubert Hastings Parry e nella sfera cattolico-romana a Edward Elgar – iniettò nuovo sangue nella musica sacra e Dibble ha sottolineato l'importanza decisiva della musica composta per la Chiesa da Stanford che costituì un vero e proprio modello che consente di spiegare la comparsa di musica sacra di grande originalità (Dibble, 2017, 397).⁶ La creazione di musica sacra non identificava il suo artefice come cristiano: al nome di Sir Ralph Vaughan Williams (1872-1958) sono legate diverse composizioni di stampo religioso e una celebre *Mass in G minor* per coro a cappella, ma Vaughan Williams fu un agnostico per tutta la sua vita e riteneva che non ci fosse nessuna ragione “per la quale un ateo non potesse comporre una buona Messa” (Vaughan Williams, 1992, 138).

In ambito anglicano le controversie sulla musica per la Chiesa, per il culto non si sono sviluppate sul solo piano musicologico – gregoriano *con-*

⁶ Il compositore Herbert Howells (1892-1983) produsse opere corali e strumentali di ampio respiro, tra cui uno *Stabat Mater* (1959-1965) per tenore, coro e orchestra, ma fornì anche contributi importanti alla musica della Chiesa anglicana.

tra polifonia – ma hanno anche avuto conseguenze di ordine teologico. In questo caso il problema centrale non era la manifestazione attraverso inni e canti di una determinata posizione confessionale (anglicana, metodista, presbiteriana, cattolico romana, unitariana) ma la considerazione di un tema cruciale: la capacità o meno della musica d'indicare, manifestare la divinità, di esprimere il trascendente.

Nel 2015 Férdia J. Stone-Davis ha curato un volume dal titolo *Music and Transcendence* nel quale sono contenuti saggi che affrontano argomenti filosofici – dalla teologia naturale della musica alla trascendenza musicale – temi di storia della filosofia, di storia e filosofia della musica, di estetica musicale. Questo volume dimostra che attorno al tema del rapporto tra musica e trascendenza è possibile riunire studiosi e studiosi di orientamento differente perché questo tema richiede la messa in opera di una storia delle idee in grado di illustrare le intersezioni di teologia, musica e filosofia in vari contesti (Stone-Davis, 2015).

Compositori teologi, teologia della musica e musica per la teologia

Nel 2014 Jonathan Arnold ha pubblicato un volume su *Sacred Music in Secular Society* che prende le mosse dalla constatazione che nel tempo presente la musica sacra fiorisce, com'è provato dal successo commerciale dell'incisione fonografica di *Spem in alium*, il grande mottetto di Thomas Tallis, dal fatto che la partecipazione nelle cattedrali britanniche ai servizi religiosi con cori professionisti è aumentata del trenta per cento. La presenza della musica sacra in una società secolarizzata come quella britannica impone d'indagare le ragioni di questa rinnovata attenzione pubblica verso una musica che spazia dal medioevo al tempo presente (Arnold 2014, XIV-XV).

Il libro vuole rispondere a un quesito: “Perché?”, e per ottenere risposte Arnold ha intervistato direttori di orchestra, di *ensembles*, di complessi corali, di responsabili della musica, il master dei *Choristers* dell'Abbazia di Westminster, il filosofo Roger Scruton (1944-2020), due celebri compositori (Robert Saxton, che è di origini ebraiche, e James MacMillan, fervente cattolico romano), e Rowan Williams, già arcivescovo di Canterbury. Nell'introduzione Arnold dichiara di avere utilizzato anche materiale tratto da interviste a Sir John Tavener (1944-2013) e a Jonathan Harvey (1939-2012), due celebri compositori di musica sacra (Ibid., 1)

Arnold ha diviso la sua trattazione in due parti: la prima è relativa alla pratica della musica sacra mentre la seconda riguarda la ricezione di questa musica e il suo futuro. Nell'introduzione svolge alcune considerazioni che possono essere definite di teologia musicale allorché parla di musica come sacramento: la musica in quanto è capace di far risuonare la bellezza

trascendente o comunicare la divina benedizione, “è allora sacramentale”, perché è una manifestazione del divino ai cuori umani (Ibid., 4).

Ritiene che dare una definizione di musica sacra non sia per niente facile perché a livello filosofico è arduo formulare una definizione della musica *tout court* che sia condivisibile. Nel caso della musica sacra si possono considerare le intenzioni del compositore, l'argomento religioso, il contesto nel quale è eseguita, durante il servizio in una cattedrale, ma esiste musica religiosa non composta per la liturgia e che può eventualmente essere usata in un'occasione liturgica. Nel mondo occidentale la popolarità di “musica sacra” offre una grande opportunità ai sostenitori del cristianesimo perché l'eco della musica può fornire occasioni per una più esatta comprensione del cristianesimo.

Secondo Arnold la vera grande musica, qualunque siano le intenzioni del compositore o il contesto di esecuzione, è *sacra* nella misura in cui distacca l'ascoltatore dal suo ego e acquista una grande risonanza perché “parla a una umanità unita da una fragilità condivisa, da dubbi, e dal desiderio di ammirare qualcosa di trascendente, e in questo senso è un robusto, importante veicolo col quale trasmettere il messaggio della fede, o almeno del mistero” (Ibid., 9-11). Il volume di Arnold si pone sulla scia dello sviluppo della *Music Theology*, dell'indagine sul significato della musica per la fede cristiana, e questo spiega anche l'interesse della musicologia teologica per compositori di successo come Tavener e MacMillan, e per compositori di musica sacra come Geoffrey Burgon (1941-2010), al quale si deve un celebre *Requiem* (1976), e per lo stesso Harvey nella cui produzione spicca *Passion and Resurrection*, una *church opera* del 1981.

Nel 1995 Geoffrey Haydon ha pubblicato una biografia dal titolo *John Tavener. Glimpses of Paradise*, dedicata a uno dei più celebri compositori inglesi del tempo che sin dagli anni sessanta aveva posto il tema religioso, della fede cristiana al centro della sua creatività, che ha conosciuto un punto di svolta nel 1977 con la sua conversione alla fede ortodossa (Haydon 1995). *The Protecting Veil* per violoncello solo e orchestra d'archi del 1987 divenne un pezzo famoso e popolare, molta musica sua figura al cinema o in occasioni pubbliche (il funerale della Principessa Diana) e *Akathist of Thanksgiving* del 1986 o il *We Shall See Him As He Is* del 1990 per soli, coro e orchestra possono essere assunti come composizioni esemplari in grado di mostrare che la tradizione cristiana ortodossa – bizantina e slava – ha costituito un referente essenziale per la musica di Tavener. Negli ultimi anni della sua vita Tavener non ha abbandonato la fede ortodossa ma ha fatto ricorso a un linguaggio musicale più libero rispetto a quello della tradizione ortodossa. Non intendo ripercorrere qui la carriera di Tavener, voglio solo sottolineare che uno dei compositori britannici contemporanei più celebri, popolari e ammi-

rati ha tratto ispirazione dalla fede cristiana al fine di esprimere musicalmente la divinità trascendente.⁷

Uno dei compositori più celebri e eseguiti di oggi è lo scozzese Sir James MacMillan, cattolico romano per appartenenza ecclesiale e Macmillan ha composto una notevole quantità di musica sacra in senso stretto (Messa, Requiem, Stabat Mater, St. John Passion) ma considera la fede cristiana, la sua appartenenza alla Chiesa di Roma come ispirazioni fondamentali per composizioni orchestrali che non hanno un argomento religioso, non rientrano nella categoria della cosiddetta musica sacra. Il suo concerto per percussioni del 1992 ha per titolo *Veni, Veni, Emmanuel*, concerti e sinfonie hanno riferimenti alla fede cattolica. Nel 2018 Seán Doherty ha pubblicato un lungo saggio dal titolo *The Mass 'Transubstantiated' into Music: Quotation and Allusion in James MacMillan's Fourth Symphony* che mostra la presenza nella Sinfonia di allusioni e rinvii alle sezioni dell'*Order of Mass* secondo il messale di papa Paolo VI (Doherty 2018).⁸

La musica di MacMillan è un referente decisivo, essenziale per molti teologi e musicologi che indagano sulla musica come arte in grado di trasmettere i contenuti della fede cristiana. MacMillan è attualmente professore di teologia e musica all'Università di St Andrews dove presso la *School of Divinity* esiste dal 2000 un *Institute for Theology, Imagination and the Arts*.⁹

Jeremy S. Begbie ha sottolineato che alla fine degli anni ottanta del Novecento MacMillan si è allontanato dalle severe astrattezze del modernismo in auge nel secondo dopoguerra e si è mosso verso "stili più umani e accessibili", subendo l'influenza di Al'fred Garrievič Šnitke, Galina Ivanovna Ustvol'skaja, Sofija Asgatovna Gubaidulina ma guardando anche a Palestrina e a Bach. Begbie fa notare che una delle sue composizioni orchestrali più note, la cantata *Seven Last Words from the Cross* (1993) ha un terzo movimento che è strutturato secondo il rituale di scoprimento della croce durante la liturgia del Venerdì santo (Begbie 2007, 176-177). MacMillan ammira la musica della nuova semplicità e degli *holy minimalists* (Arvo Pärt, Henryk Górecki, Tavener) ma la qualifica come unidimensionale perché vuole essere iconica, è una musica che si colloca in una

⁷ Nel 2020 June Boyce-Tillman e Anne-Marie Forbes hanno curato un volume di saggi sulla spiritualità nella musica di Tavener che nascono dal lavoro del *Tavener Centre for the Study of Spirituality and Music* che è stato fondato presso l'Università di Winchester e che intende indagare il tema relativamente alle grandi fedi, e uno degli autori ricorda che Tavener era interessato a questioni relative alla fede, non molto al dibattito teologico (Boyce-Tillman, Forbes 2020).

⁸ Nel 2012 Dominic Peter Wells ha presentato la sua tesi di PhD al Dipartimento di Musica dell'University of Durham dal titolo *James MacMillan: Retrospective Modernist*, che contiene una vera e propria biografia scientifica nella quale l'autore si è potuto anche avvalere della collaborazione del compositore

⁹ Nel contesto di questa istituzione George Corbett e Sarah Moerman hanno curato nel 2024 un volume su *Music and Spirituality. Theological Approaches, Empirical Methods, and Christian Worship* che contiene una Prefazione a firma di MacMillan (Corbett, Moerman 2024).

specie di stato trascendente, per questo è bella, ma è in un unico stato, evita deliberamente il conflitto e Tavener ha chiaramente spiegato che intendeva rinunciare ai principi dialettici che hanno caratterizzato la musica occidentale moderna (Ibid., 179). Tavener e MacMillan sono definiti compositori teologi e vengono assunti, insieme a Olivier Messiaen, come punti di riferimento per la teomusicologia britannica, ma sono due compositori ben diversi sul piano musicale e sul piano dell'ispirazione: per uno l'ortodossia è stata un elemento decisivo e per l'altro la cattolicità romana resta una fonte irrinunciabile per creare musica.

Nel 2007 l'americano Don E. Saliers, musicista di chiesa e docente di teologia e culto, ha pubblicato un piccolo volume dal titolo *Music and Theology* nel quale intende mostrare "come la musica può essere una chiave per la comprensione della teologia cristiana" e si pone le seguenti domande: "In queste pagine cerco di approfondire la comprensione di come la musica possa essere teologica e di come la teologia possa essere concepita come musica. In che modo il discorso teologico può richiedere la musica per la propria realizzazione, e perché molte forme musicali suscitano una consapevolezza religiosa che esige un'interpretazione teologica?" (Saliers 2007, 10, 12). In sette agili capitoli Saliers illustra diversi aspetti filosofici della musica in relazione alla teologia cristiana e indica che "poiché viviamo nel tempo, la musica è forse il mezzo più naturale per scendere a patti con esso e per prestare attenzione agli elementi trascendenti nel dare senso alla nostra temporalità" (Ibid. 21).

Nel *Postlude* dal titolo *Music as Theology, Theology as Music* afferma che i teologi o qualunque persona che desidera parlare di Dio e dei misteri della vita umana può apprendere molto da un ascolto attento, disciplinato di una gamma ampia di musica. Non tutta questa musica sarà religiosa o intona testi sacri, ma chiunque desidera coltivare la teologia attraverso le parole capirà che la comprensione del linguaggio su Dio e dell'esistenza umana di fronte a Dio si manifesta più profondamente quando cantiamo o ascoltiamo musica (Ibid. 87).

Il piccolo libro di Saliers dimostra che la teologia cristiana d'oggi guarda alla musica per articolare un discorso su Dio, che la questione del rapporto tra teologia e musica coinvolge molti argomenti e non può essere certo circoscritta alla pratica della musica sacra e all'uso liturgico della musica (Lynch 2015. Leaver, Zimmerman, 1998). Si tratta di interazioni forti tra diverse discipline, ossia tra teologia, musicologia, filosofia e estetica in misura particolare.¹⁰ Un argomento di confronto acceso nell'ambito

¹⁰ La complessità del rapporto tra musica e sacro è testimoniata da un lavoro di Albert L. Blackwell dal titolo *The Sacred in Music*, che risale al 1999, mentre in un volume del 2001 su *Faith and Beauty* Edward Farley ha cercato di definire in maniera precisa il significato di estetica teologica, assegnandole il compito di scoprire la relazione che esiste tra ciò che è intrinsecamente attraente, ossia dotato di bellezza, e la vita della fede (Farley 2001, VIII). In ambito

della teomusicologia di lingua inglese è costituito dal problema della trascendenza, della capacità dell'arte e della musica in particolare di comunicare questa dimensione.

Nel 1989 George Steiner ha pubblicato un volume dal titolo *Real Presences* che affronta il problema della libertà creativa nell'ambito delle opere d'arte che infatti possono o non possono essere create. Nel capitolo iniziale Steiner afferma che il riferimento a Dio nel tempo presente è una sorta di metafora, una sorta di postulato, un fantasma grammaticale, un fossile incastrato nella giovinezza del discorso razionale perché nessuna riflessione plausibile o credenza sottoscrive la sua presenza. Lo scopo del suo saggio è quello di dimostrare il contrario di tutto ciò. Si propone infatti di indicare che ogni coerente comprensione di ciò che il linguaggio è e come opera, che ogni coerente spiegazione della capacità del discorso umano di comunicare significato e sentimento sottoscrive, in ultima analisi, l'assunzione della presenza di Dio. L'esperienza del significato estetico – letteratura, arti, forma musicale – deduce la possibilità di questa presenza reale. Quando ci troviamo faccia a faccia con un testo, un'opera d'arte o la musica, “cioè quando incontriamo l'altro nella sua condizione di libertà”, facciamo una scommessa sulla trascendenza (Steiner 2013, 7-8).

Nella terza parte del suo volume dal titolo *Presences* Steiner al capitolo sesto affronta direttamente la questione della trascendenza in relazione alla musica che è un centro del suo discorso perché la musica e la metafisica, la musica e il sentimento religioso sono stati virtualmente inseparabili. È nella musica e attraverso la musica che ci troviamo in presenza della energia logicamente e verbalmente inesprimibile ma palpabile che è nell'essere che comunica ai nostri sensi e alla nostra riflessione quanto ben poco possiamo afferrare della nuda meraviglia della vita: “Considero la musica come la denominazione della denominazione della vita. Si tratta, al di là di ogni specificità liturgica o teologica, di un movimento sacramentale” (Ibid. 163).

Secondo Steiner la musica porta nelle nostre vite un incontro immediato con una logica di senso che è diversa da quella della ragione: la musica ha celebrato il mistero delle intuizioni della trascendenza dai canti di Orfeo al *Quatuor pour la fin du temps* di Messiaen, e innumerevoli volte questa celebrazione ha avuto relazioni palesi con la religione anche se la relazione centrale (*core-relation*) si colloca ben al di là di ogni motivo religioso o occasione religiosa. La musica pone il nostro essere uomini e donne in contatto con ciò che trascende il dicibile, che supera ciò che è analizzabile. La musica non è limitata dal mondo visto solo come un oggetto

cattolico romano nel 2003 Alejandro García-Rivera ha proposto degli schizzi per una teologia dell'arte (García-Rivera 2003), mentre in una serie di conferenze un teologo anglicano di gran fama come Rowan Williams ha sviluppato riflessioni sull'arte e l'amore richiamando l'attenzione sull'importanza delle idee estetiche di J. Maritain (Williams 2006).

di determinazione scientifica o di imbracatura tecnologica. I significati del significato della musica sono trascendenti: è sempre stata così, e continua a essere la teologia non scritta di coloro che sono privi o rifiutano un qualunque credo formale (Ibid., 164-165).

In sintesi, per Steiner la poesia, l'arte e la musica ci connettono più direttamente a "ciò che, nell'essere, non ci appartiene". Ogni arte e letteratura di valore cominciano nell'immanenza ma non si fermano qui, il compito e il privilegio dell'estetica consistono nel porre in presenza la continuità tra temporalità e eternità, tra materia e spirito, tra l'uomo e l'altro. Le domande intorno alla natura della poesia, della musica e dell'arte, e come queste possono non essere, come agiscono su di noi e come interpretiamo la loro azione "sono, in ultima analisi, questioni teologiche" (Ibid. 171-172).

Mi sono limitato a pochi riferimenti relativi alla musica ma il volume di Steiner meriterebbe un'analisi dettagliata, a ragione ha anche richiamato l'attenzione dei teologi che non hanno risparmiato critiche, e alcune osservazioni si ritrovano in un volume del 2000 su *Theology, Music and Time* di Jeremy Begbie (Begbie 2000). Il britannico Begbie è un musicista professionista, teologo, prete nella Chiesa d'Inghilterra e professore di teologia alla Duke University negli USA dove dirige un centro di ricerca su teologia e le arti. È probabilmente il più celebre studioso inglese di musica e teologia, al quale si devono molteplici contributi di teologia *through the Arts*.¹¹

Begbie ha dichiarato che si è occupato di promuovere un approccio alla musica liturgica in grado di riflettere il respiro e l'impatto sociale del Vangelo, di avere lavorato su una teologia per la musica, ossia in quale modo la musica può testimoniare che cosa è accaduto in Gesù, e su una musica per la teologia, sulle possibilità di un arricchimento del pensiero cristiano da parte della musica (Housley 2015; Begbie 2017). Nel volume su *Theology, Music and Time* del 2000 Begbie, a quel tempo docente di teologia a Cambridge, mette a fuoco argomenti relativi alla temporalità della musica, ai suoi collegamenti con il tempo e l'eternità cristiana. Il capitolo 5 su *Music, time and eternity* è dedicato all'analisi della musica di John Tavener che può essere di aiuto perché una considerazione teologica della relazione tra l'eternità divina e il tempo creato è uno dei temi più importanti e difficili (*intractable*) della teologia. Dopo una ampia e dettagliata discussione del tempo nelle sue più diverse dimensioni e un'analisi del tempo musicale ("Il significato della musica dipende fortemente dalla finitura a ogni livello. I toni lasciano il posto ad altri toni. La musica muore continuamente, cedendo il passo", Begbie 2000, 96), nel capitolo 4 su

¹¹ In una intervista a Kathleen L. Housley per la rivista "Image" Begbie ha ricordato il suo approdo alla fede all'età di diciannove anni e che il suo primo incontro con la fede e la musica insieme fu nel culto presso la Chiesa episcopale a Edimburgo, frequentata anche da cattolici romani che volevano ricordarsi come erano le cose prima del Vaticano II. La musica corale era spettacolare e tra suoni e odori d'incenso il senso del mistero era palpabile.

Resolution and salvation Begbie propone una analisi di musica di Mozart e di Beethoven in riferimento alla questione delle cadenze, della conclusione e sulla base di questa analisi affronta il tema di *Music and the parousia*, ossia la rivelazione finale o parousia escatologica di Cristo, sottolineando ad esempio che nell'*Apocalisse* di Giovanni convivono l'aspettativa imminente della parousia e l'ammissione del suo ritardo. La temporalità musicale può fornire molte indicazioni al teologo quando è alle prese con passaggi del Nuovo Testamento che trattano della parousia.

La struttura della forma suonata è un modello che può servire in diverse aree della escatologia perché secondo Begbie la musica è particolarmente adatta per formare in noi, non la pazienza richiesta quando qualcosa ha bisogno di tempo, ma la pazienza richiesta quando si è collocati nel centro del ritardo. La gratificazione in ritardo è integrale alla esperienza della salvezza. La prefigurazione della risoluzione in musica può fornire un modo per esplorare la prefigurazione del ritorno di Cristo e della diffusione dello Spirito, e ci libera da modelli temporali lineari rozzi che non sono in grado di conciliare la tensione e l'interazione tra temporalità differenti (Ibid. 125-126). Credo che questo breve esempio possa fornire un'idea del lavoro di Begbie in merito a teologia e musica, ossia del suo uso della struttura musicale per affrontare questioni cruciali del discorso teologico cristiano.

Nel 2007 Begbie ha pubblicato un volume dal titolo *Resounding truth. Christian wisdom in the world of music* che dopo una preliminare riflessione filosofica e sociologica sulla musica presenta un'ampia parte storica – si parte dalla Bibbia e si arriva a MacMillan – e termina con una sezione sulla musica in sé: lo scopo della trattazione è quello di mostrare che la verità di Dio può suonare e risuonare nel mondo della musica, quindi è in grado di favorire lo sviluppo di una saggezza cristiana relativa alla musica.

Nell'introduzione Begbie definisce la teologia (un pensiero organizzato che pensa e ripensa il messaggio cristiano in modo da nutrire la Chiesa impegnata nel culto e nella missione nel mondo) e invita a un dialogo tra teologia e musica che non deve essere limitato all'ambito della musica per il culto, anche se si tratta di un argomento centrale che deve essere considerato con attenzione perché per la maggior parte dei cristiani è la liturgia il contesto dell'incontro tra musica e l'Evangelo. Begbie privilegia nelle sue analisi la musica per sé, la musica assoluta e non la musica che intona un testo, perché intende mettere a fuoco "le proprietà peculiari dei suoni musicali, il modo in cui li produciamo e li ascoltiamo, e il loro possibile contributo in contesti diversi" (Begbie 2007, 19-25).

Nel 2013 è uscito un nuovo volume di Begbie su *Music, Modernity and God. Essays in Listening* che contiene un'esortazione ai teologi e alle persone interessate alla teologia ad ascoltare musica, a guardare alla straordinaria letteratura che questa forma d'arte ha generato. Questo invito nasce dalla

constatazione che la musica può fornire una specie di *theological performance* relativa alle dinamiche più caratteristiche della modernità. In questo volume si giunge a rispondere positivamente alle domande sulla trasparenza della musica rispetto al suo fondamento eterno, sulla capacità della musica di indicare direttamente il Creatore e di funzionare, senza un testo letterario, come icona della gloria di Dio (Begbie, 2013, 1-2; 202-207; 216).

Nel 2018 Begbie ha raccolto i suoi saggi in un libro dal titolo *A Peculiar Orthodoxy. Reflections on Theology and the Arts* che conferma che le interazioni tra teologia cristiana e musica sono al centro di un fiorente lavoro di ricerca che ha assunto forme diverse ed è mosso dall'ambizione di fornire ai teologi strumenti più efficaci per svolgere la loro indagine. Oltre a contributi su musicisti, sulla musica e sulle emozioni nel culto, sul futuro della teologia in relazione alle arti il volume contiene un saggio di grande rilievo filosofico su *Natural Theology and Music* (Begbie 2018).

Da un punto di vista storico un elemento importante nelle interazioni tra teologi, filosofi e musicologi è costituito dalla questione se lo studio della musica possa contribuire a una lettura teologica della modernità. Su questo argomento nel 2021 Begbie, Daniel K.L. Chua e Markus Rathey hanno curato un volume dal titolo *Theology, Music and Modernity*, incentrato sul periodo 1740-1850 e sul tema del contributo della musica all'elaborazione dei concetti moderni di libertà (Begbie, Chua, Rathey 2021). Nei saggi qui contenuti s'incontrano Beethoven, Bach, Kant, Herder, Mendelssohn e Richard Allen (1760-1831), il fondatore della chiesa metodista episcopale africana. Nella sua apparente astrattezza il tema del rapporto tra teologia e musica si rivela sul piano storico come uno strumento per affrontare un gamma impressionante di argomenti che investono la modernità e la contemporaneità.

Nel 2020 David Brown, teologo dell'University of St Andrews, ha affrontato il tema di *Music, Theology and religious Experience* contrapponendo a Begbie Frank Burch Brown, docente al *Christian Theological Seminary* di Indianapolis che ha contribuito in misura ragguardevole allo sviluppo della estetica religiosa. Nel 1990 Brown ha pubblicato un volume dal titolo *Religious Aesthetics* ed è sufficiente sfogliare il suo volume (2000) sull'estetica nella vita religiosa per avere un'idea della qualità del lavoro filosofico e teologico da lui svolto (Brown 1990, 2000).

Begbie è senza dubbio il teologo musicale più celebre in ambito anglofono, che ha favorito lo sviluppo della teomusicologia che è ormai uscita dal suo stato di minorità ma le sue concezioni hanno inevitabilmente sollevato discussioni. Brown gli ha rimproverato di circoscrivere l'ambito del rapporto tra il divino e la musica alla mediazione predeterminata dalla Scrittura e dalla dottrina cristiana. Begbie sembra accettare che la musica può potenzialmente mediare il divino, ma ammette in misura limitata la possibilità che le realtà spirituali possano giungere a consapevolezza attra-

verso la musica, cioè con modalità estranee a una formulazione verbale, o in contesti secolari.

Nel 2018 David Brown e Gavin Hopps hanno pubblicato un volume dal titolo *The Extravagance of Music*, che ha un'importante Prefazione di Frank Burch Brown, nel quale i due autori cercano di considerare la musica come arte aperta al divino prospettando un lavoro di teomusicologia più elastico rispetto a quello di Begbie (Brown, Hopps 2018).

È innegabile che nel mondo anglofono il rapporto tra musica e teologia, al di là dei vari approcci filosofici proposti, è un argomento che ha assunto una posizione centrale nell'indagine dei rapporti tra teologia, estetica e musica.¹²

Una breve conclusione

Le ricostruzioni esposte in questo saggio non intendevano presentarsi in alcun modo come una trattazione complessiva e esaustiva del tema “teologia e musica nel mondo britannico contemporaneo” e del suo significato storico. Qui volevo soltanto mettere in rilievo, rispetto a un quadro culturale complesso come quello britannico, alcuni temi formulabili approssimativamente nel modo seguente: 1) centralità e continuità della musica sacra nelle vicende della musica nel Paese senza musica, perché il contesto britannico offre allo storico l'opportunità di mostrare i legami tra un'arte e il mondo istituzionale e sociale, di conseguenza risulta essere non un contesto marginale, trascurabile nella creazione musicale ma al contrario di primario interesse filosofico e culturale; 2) Attenzione verso la popolarità di alcuni compositori cristiani come Tavener, MacMillan, Harvey; è chiaro che esistono altri celebri compositori religiosi come Pärt o Gorecki ma l'attenzione verso musicisti britannici serve a confermare la rilevanza del contesto geografico e linguistico individuato nel saggio come punto di riferimento; 3) Considerazione dello sviluppo di una teologia della musica da parte di Jeremy Begbie come caso esemplare in grado di illustrare un capitolo dell'estetica teologica che vede nella musica una risorsa, non solo per il culto in quanto musica sacra, liturgica, ma per il discorso teologico cristiano, quindi per l'annuncio dell'Evangelo.

Nelle storie generali della musica il contesto britannico riceve, ove ci si riferisca alla cosiddetta musica colta, e non a quella pop una attenzione limitata: la qualifica di Paese senza musica sembra inestirpabile, ma dopo venticinque anni di indagini continuo a pensare che un approccio stori-

¹² Questa centralità è confermata da un volume del 2019 dal titolo *Annunciations. Sacred Music for the Twentieth Century* che vede la collaborazione di teologi di diverse confessioni, musicisti e musicologi, con un immancabile saggio di MacMillan sulla più spirituale delle arti, ossia la musica (Corbett 2019, 9-16).

co alle idee musicali in questo contesto conferma la sua rilevanza per una storia delle idee che si muove in zone di confine e in maniera trasversale rispetto alle discipline. L'attenzione verso la musica di chiesa nei suoi rapporti con la *Church of England* rivela una continuità storica formidabile nella creazione musicale dal medioevo a oggi e questa creatività di musica sacra è accompagnata da una riflessione filosofica e teologica sulla musica che ha dato vita a una vera e propria disciplina che è venuta caratterizzando il contesto anglo-americano.

Bibliografia

- Abbrì, Ferdinando (2001). *Un altro paesaggio. Studi sulla musica britannica del Novecento*. Firenze: Edifir.
- Abbrì, Ferdinando (2017). *Un Paese musicale. Filosofie della musica nell'Ottocento britannico*. Milano: Prometheus.
- Abbrì, Ferdinando (2025). "Il ritrovamento dell'Eudiometro. Storia delle idee, storia della scienza?". In *1925 2025. Museo Galileo. Cento anni di storia della scienza*, a cura di Giovanni Di Pasquale, 73-81. Firenze: Edizioni Museo Galileo.
- Adorno, Theodor W. (1972). "Bach difeso contro i suoi ammiratori". In Id., *Prismi. Saggi sulla critica della cultura*, 129-143. Torino: Einaudi.
- Agostino Aurelio d'Ippona (1990). *Confessioni*. Introduzione, traduzione, note e commenti di Roberta di Monticelli, Milano: Garzanti.
- Arnold, Jonathan (2014). *Sacred Music in Secular Society*. Farnham: Ashgate.
- Begbie, Jeremy S. (2000). *Theology, Music and Time*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Begbie, Jeremy S. (2007). *Resounding Truth. Christian Wisdom in the World of Music*. Grand Rapids, MI: Baker Academic.
- Begbie, Jeremy S. (2013). *Music, Modernity and God. Essays in Listening*. Oxford: Oxford University Press.
- Begbie, Jeremy S. (2017). "Modelling Harmony: Music, Theology, and Peace-Building". *Interpretation. A Journal of Bible and Theology* 71 (1): 13-24.
- Begbie, Jeremy S. (2018). *A Peculiar Orthodoxy. Reflections on Theology and the Arts*. Grand Rapids MI: Baker Academic.
- Begbie, Jeremy S., Chua, Daniel K.L. and Rathey, Markus (eds.) (2021). *Theology, Music, and Modernity*. Oxford: Oxford University Press.
- Bertoglio, Chiara (2017). *Reforming Music. Music and the Religious Reformations of the Sixteenth Century*. Berlin-Boston: De Gruyter.
- Blackwell, Albert L. (1999). *The Sacred in Music*. Louisville Kentucky: Westminster John Knox Press.

- Boyce-Tillman, June and Forbes, Anne-Marie (eds.) (2020). *Heart's Ease. Spirituality in the music of John Tavener*. Oxford-Bern-New York: Peter Lang.
- Bradley, Ian (2012). "The Theology of the Victorian Hymn Tune". In *Music and Theology in Nineteenth-Century Britain*, ed. Martin V. Clarke, 5-20. Farnham: Ashgate.
- Brown, David, Hopps, Gavin (2018). *The Extravagance of Music*. Cham: Palgrave Macmillan.
- Brown, Frank B. (1990). *Religious Aesthetics. A Theological Study of Making and Meaning*. London: Macmillan.
- Brown, Frank B. (2000). *Good Taste, Bad Taste, & Christian Taste. Aesthetics in Religious Life*. Oxford: Oxford University Press.
- Calvino, Giovanni (2009). *Istituzione della religione cristiana*, a cura di Giorgio Tourn, II. Torino: UTET.
- Corbett, George (ed.) (2019). *Annunciations: Sacred Music for the Twenty-First Century*. Cambridge: Open Book.
- Corbett, George and Moerman, Sarah (eds.) (2024). *Music and Spirituality. Theological Approaches, Empirical Methods, and Christian Worship*. Cambridge: Open Book Publishers.
- Dibble, Jeremy (2017). "Music and Anglicanism in the Nineteenth Century". In *The Oxford History of Anglicanism*, ed. Rowan Strong, III, 388-400. Oxford: Oxford University Press.
- Doherty, Seán (2018). "The Mass 'Transubstantiated' into Music: Quotation and Allusion in James MacMillan's Fourth Symphony". *Music & Letters* 99 (4): 635-671.
- Edwards, John H. (1903). *God and Music*. New York: The Baker & Taylor Co.
- Farley, Edward (2001). *Faith and Beauty. A Theological Aesthetic*. Aldershot: Ashgate.
- Formby, Henry (1848). *The Plain Chant: The Image and Symbol of the Humanity of Our Divine Redeemer and the Blessed Mary*. London: James Burns.
- Gant, Andrew (2017). *O Sing Unto the Lord. A History of English Church Music. With a new Preface*. Chicago: The University of Chicago Press.
- García-Rivera, Alejandro R. (2003). *A Wounded Innocence. Sketches of a Theology of Art*. Collegeville Minnesota: The Liturgical Press.
- Haydon, Geoffrey (1995). *John Tavener. Glimpses of Paradise*. London: Victor Gollancz.
- Heaney, Maeve L. (2012). *Music as Theology. What Music Says about the Word*. Eugene, Oregon: Pickwick Publications.
- Housley, Kathleen L. (2015). "A Conversation with Jeremy Begbie". *Image Journal* 85 (<https://imagejournal.org/issue/issue85>).
- Kramer, Lawrence (2012). *Expression and Truth. On the Music of Knowledge*. Berkeley-London: University of California Press.

- Leaver, Robin A. and Zimmerman, Joyce A. (eds.) (1998). *Liturgy and Music. Lifetime Learning*. Collegeville Minnesota: The Liturgical Press.
- Le Huray, Peter (1978). *Music and Reformation in England 1549-1666*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lynch, Danielle A. (2015). *Approaches to Music in Modern Theology*. Ph Theses. Leeds: University of Leeds.
- Luther, Martin (1914). *Werke. Kritische Gesamtausgabe*. 50. Band. Weimar: Hermann Böhlau Nachfolger: 370-371.
- MacCulloch, Diarmaid (1999). *Tudor Church Militant. Edward VI and the Protestant Reformation*. London: Penguin Books.
- McClary, Susan (2007). *Reading Music. Selected Essays*. London-New York: Routledge.
- Milsom, John (2010). "William Mundy's 'Vox Patris Caelestis' and the Accession of Mary Tudor". *Music & Letters* 91 (1): 1-38.
- Muir, Thomas E. (2004). 'Full in the Panting Heart of Rome': Roman Catholic Music in England 1850-1862. Durham Theses, 2 voll. Durham University: E-Theses Online.
- Muir, Thomas E. (2008). *Roman Catholic Church Music in England, 1791-1914. A Handmaid of Liturgy?*, Aldershot: Ashgate.
- Pasternak, Boris (1963). *Il Dottor Živago* [1957]. Traduzione di Pietro Zvet-
eremich, Milano: Feltrinelli.
- Rookmaaker, Hendrik R. (1994). *Modern Art and the Death of a Culture*. Wheaton Illinois: Crossway Books.
- Routley, Eric (1997). *A Short History of English Church Music*. With additional material by Lionel Dakers. London: Mowbray.
- Saliers, Don E. (2007). *Music and Theology*. Nashville: Abingdon Press.
- Seerveld, Calvin (1977). *A Christian Critique of Art and Literature*. Hamilton Ontario: Guardian Press.
- Spencer, Jon M. (1991). *Theological Music. Introduction to Theomusicology*. New York-Westport Conn.: Greenwood Press.
- Steiner, George (2013). *Real Presences*. New York: Open Road Integrated Media.
- Stone-Davis, Férdia J. (ed.) (2015). *Music and Transcendence*. London-New York: Routledge.
- Tommaso d'Aquino (2018). *Somma di Teologia*, a cura di Fernando Fiorentino, III. Roma: Città Nuova Editrice.
- Vaughan Williams, Ursula (1992). *R.V.W. A Biography of Ralph Vaughan Williams*. Oxford: Clarendon Press.
- Viladesau, Richard (2000). *Theology and the Arts*. New York-Mahwah, N.J.: Paulist Press.
- Wells, Dominic P. (2012). *James MacMillan: Retrospective Modernist*. Durham University. Durham E-Theses Online.
- Wesley, Samuel S. (1849). *A Few Words on Cathedral Music*. Reprint of the original edition. New York-London: Hinrichsen Edition LTD.

- Williams, Rowan (2006). *Grace and Necessity. Reflections on Art and Love*. London: Continuum.
- Willis, Jonathan (2010). *Church Music and Protestantism in Post-Reformation England*. Farnham: Ashgate.
- Wolterstoff, Nicholas (1980). *Art in Action. Toward a Christian Aesthetic*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans.
- Zon, Bennett (2017). *Evolution and Victorian Musical Culture*, Cambridge: Cambridge University Press.

Echoes

Idola della sinistra. Nota introduttiva a “Dodici luoghi comuni” di Paolo Rossi

Idols of the Left. Introductory Note to “Twelve Commonplaces” by Paolo Rossi

MARTINO ROSSI MONTI

Istituto di Filosofia, Zagabria, Croatia

Email: martino@ifzg.hr; <https://orcid.org/0000-0002-2060-5176>)

Abstract. This introductory essay contextualizes Paolo Rossi’s 1978 text within the political and intellectual crisis of the Italian left in the late Cold War period. It highlights Rossi’s critique of the cultural drift of progressive thought, especially the transformation of emancipatory ideas into rigid dogmas, by interpreting the “idols” of the left in a Baconian sense, as entrenched distortions of thought. Emphasizing the “irony of the history of ideas,” the essay shows how certain leftist positions converged unexpectedly with reactionary tendencies. It also underlines Rossi’s defense of rationality, education, and reformism against anti-intellectualism and ideological simplification, arguing for a renewed critical awareness of the ambivalent trajectories of modern ideas.

Keywords: Paolo Rossi, left-wing thought, history of ideas, ideology critique, political culture, rationalism.

Il testo che segue, intitolato “Dodici luoghi comuni”, è ormai introvabile. Lo ha scritto lo storico delle idee Paolo Rossi sotto il curioso pseudonimo di Francis Ripa.¹ Fu pubblicato nel giugno del 1978 sul trimestrale *Dimensioni. Documenti Politica Cultura*, fondato nel 1976 presso Belforte, antica casa editrice ebraica livornese, dalla storica della filosofia Ornella Pompeo

¹ Ripa (1978). Si ringrazia l’editore Belforte per il permesso di ripubblicare questo articolo.

Faracovi, che lo diresse fino al 1990, anno di chiusura della rivista.² Della redazione facevano parte studiosi di discipline diverse, tra i quali anche Michele Ciliberto, allievo – come Faracovi e Rossi – di Eugenio Garin.

La rivista pubblicava numeri tematici: quello in questione era dedicato ad “Alcuni problemi della sinistra” e conteneva, nell’ordine, contributi di Augusto Boggiano, Laura Boella, Michele Ciliberto, Giorgio Fontanelli, Francis Ripa [Paolo Rossi], Luigi Bernardi, Stefano Rossi e Paolo Stoppa. A un mese dall’assassinio di Aldo Moro, il numero usciva in uno dei momenti più bui della storia italiana del dopoguerra: la violenza politica imperversava, il progetto del compromesso storico naufragava e il “trentennio glorioso” aveva ormai lasciato il posto a crisi energetiche, inflazione, tensioni sociali e aumento della disoccupazione. In questo contesto, l’editoriale si collocava in linea con quella parte della sinistra che, di fronte al terrorismo, alla crisi delle istituzioni repubblicane, alla ridefinizione dei rapporti con l’Unione Sovietica e alla crisi della propria identità storica, reagiva con uno sguardo autocritico. Muovendosi nell’alveo dell’eurocomunismo e della socialdemocrazia riformista, questo orientamento si lasciava alle spalle il modello rivoluzionario e guardava allo Stato non come a un’entità borghese da abbattere, ma come a un luogo di trasformazione democratica.

I problemi della sinistra sui quali Rossi sceglieva di soffermarsi, però, non erano quelli appena elencati. Erano, piuttosto, le derive culturali emerse dalla crisi di identità del marxismo tradizionale, in particolare in alcune correnti della sinistra pre- e post-sessantottina. In quelle derive individuava – e questo era sicuramente l’aspetto più scomodo della sua analisi – una parziale ma significativa convergenza tra la cultura progressista e il radicalismo di destra. A questi temi Rossi aveva già dedicato alcuni saggi importanti, nei quali aveva analizzato e criticato i recenti usi del pensiero di Marx in chiave irrazionalistica e i sorprendenti recuperi del pessimismo culturale e dell’antimodernismo di matrice reazionaria tipici dei primi decenni del Novecento.³

Tuttavia, nel testo che ripubblichiamo, Rossi non tornava direttamente su quei recuperi, ma riesaminava la questione concentrando l’attenzione sul ruolo e sul comportamento imprevedibile delle idee, sottolineandone il carattere sia mobile e migratorio sia la tendenza a cristallizzarsi in dogmi e luoghi comuni. Non solo: con Arthur Lovejoy, Rossi rilevava la presenza nella storia delle idee di un’“ironia” per la quale spesso esse contengono in sé i germi del loro contrario. A seconda delle condizioni storiche, scriveva, ciò che ha svolto una funzione progressiva ed emancipatoria può in

² Cfr. De Carli (2024, 179). La rivista cambiò successivamente editore: dal 1984 al 1988 fu pubblicata dalla Cooperativa editrice Dimensioni e dal 1989 al 1990 dall’editore Maria Pacini Fazzi (Lucca).

³ Cfr. Rossi (2002; 2009).

seguito assumerne una regressiva o reazionaria. Molti dei luoghi comuni elencati da Rossi erano, in origine, idee emancipatorie che, una volta assottizzate, avevano sortito l'effetto contrario a quello desiderato. Il rifiuto delle forme borghesi era divenuto rifiuto di ogni forma, per tramutarsi in un nuovo conformismo di tipo tribale. Il rifiuto della ragione strumentale si era trasformato in rifiuto della razionalità come tale e, in questo modo, in irrazionalismo e antintellettualismo. Il rifiuto della repressione aveva lasciato il passo all'onnipotenza del desiderio, per trasformarsi in narcisismo impotente. E così via. Era sul piano dell'assottizzazione di alcune di quelle idee "progressive" che si rendevano possibili le convergenze con la destra radicale: non in nome di una stessa idea di futuro o di valori condivisi, ma sulla base di un nemico comune identificabile con la modernità, la scienza, la tecnica, la razionalità, l'individualismo.

"Dodici luoghi comuni" è, a distanza di dieci anni, soprattutto un bilancio critico di una parte dell'eredità culturale e politica del Sessantotto. Ma attenzione: l'"ironia" per la quale alcune idee finiscono con l'assecondare tendenze a loro contrarie non era spiegata da Rossi con dialettiche storiciste o dinamiche deterministiche, e nemmeno con quella logica dell'"effetto perverso" che caratterizza, secondo Albert Hirschman (1991), il discorso antiriformista della reazione – una logica che, con buona pace di Hirschman, è tutt'altro che estranea alla cultura della sinistra (basti pensare alla *Dialettica dell'illuminismo* di Horkheimer e Adorno). La critica di Rossi, infatti, non si fondava su una filosofia della storia, né intendeva assimilare l'emancipazione alle sue possibili degenerazioni: voleva se mai salvarla da queste. Al culto spontaneistico del desiderio e delle emozioni, al giovanilismo, al moralismo, al primitivismo, al rifiuto della progettualità e alla riduzione della cultura a militanza, Rossi contrapponeva un'antropologia tragica e una razionalità di stampo illuminista, riaffermando la centralità dell'educazione, dello studio disinteressato, della scienza e del riformismo, e sottolineando il carattere lento e faticoso dei mutamenti e la necessità di non scambiare i propri desideri per la realtà. Lo faceva affidandosi a una scrittura aforistica scandita da antitesi e anafore, in cui una serie di inesorabili "come se" raffreddava gli ingenui entusiasmi e i deliri di onnipotenza tipici delle ideologie, riportando il lettore alla fatica del pensiero e alla durezza del mondo reale. Questo stile asciutto era il distillato di un empirismo affinato sulla scienza, sul realismo degli *esprits forts*, sulla psicoanalisi e sull'attenzione ai vissuti delle persone.

La scelta dello pseudonimo è sicuramente dettata dall'ironia affilata di Rossi. Perché "Francis Ripa"? La minuta conservata nel Fondo Rossi della biblioteca del Museo Galileo di Firenze⁴ rivela che l'autore aveva ini-

⁴ Miscellanea Rossi I: Minute, bozze di stampa e materiali per pubblicazioni: Pubblicazioni, 1978-1981. Si ringraziano la Biblioteca del Museo Galileo e, in particolare, Alessandra Lenzi per la disponibilità e la preziosa assistenza.

zialmente pensato a un anagramma del proprio nome e cognome, per poi ripiegare su soluzioni più creative. Il nome Francis rimanda al suo filosofo prediletto: Francis Bacon. Da qui deriva anche la scelta della sede della sua attività, l'inesistente New Atlantis College in New Jersey, ispirato alla Solomon's House della baconiana *Nuova Atlantide*. Il cognome Ripa rinvia invece al perugino Cesare Ripa, autore della celebre *Iconologia* (1593), monumentale raccolta di personificazioni allegoriche più volte ristampata e corredata da illustrazioni. Perché unire le due personalità? Perché, nel portare avanti la sua battaglia culturale, Rossi si ispirava a entrambi: seguendo Bacon e la sua critica degli *idola*, tracciava un elenco asciutto e schematico dei pregiudizi di certa sinistra, mostrandone gli esiti deformanti; seguendo Ripa, li trasformava in figure ideologiche o allegorie politiche, creando una sorta di tavola iconologica.

Sono passati quasi cinquant'anni dalla pubblicazione di questo testo e molte cose sono cambiate. Ciononostante, le "istruttive ironie della storia delle idee" di cui parlavano Lovejoy e Rossi continuano a riproporsi in forme nuove. È difficile non riconoscerle nelle derive identitarie di certo antirazzismo, nell'intimidazione e nella censura morale scaturite da una protezione delle minoranze spinta all'estremo, nel relativismo culturale che si trasforma in oscurantismo, o nell'autocritica che si rovescia in demonizzazione della propria civiltà e assoluzione di tutte le altre. Ma lo stesso meccanismo agisce, in forme ancor più minacciose ed efficaci sul piano politico, all'altro estremo dello spettro: nella difesa della libertà che si tramuta in dispotismo, nel patriottismo che degenera in collusione con potenze ostili, nella conservazione che si capovolge in rivoluzione nazional-populista.

In queste circostanze allarmanti, la voce di Rossi ci giunge come un'eco insieme lontana e familiare – come accade sempre quando il passato torna a chiederci conto del presente.

Bibliografia

- De Carli, Manuel (2024). "Ornella Pompeo Faracovi (1946-2023)". *Scientia* 2 (2): 179-184.
- Hirshman, Albert O. (1991). *The Rhetoric of Reaction. Perversity, Futility, Jeopardy*. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press.
- Ripa, Francis [Paolo Rossi] (1978). "Dodici luoghi comuni". *Dimensioni. Documenti Politica Cultura* 3 (7): 57-62.
- Rossi, Paolo (2002). "Nuove analisi per il nostro tempo" [1968]. In Id., *Storia e filosofia. Saggi di storiografia filosofica* [1969], 242-251. Torino: Einaudi.

Rossi, Paolo (2009). “Fra Arcadia e Apocalisse: note sull’irrazionalismo italiano degli anni Sessanta” [1976]. In Id., *Paragone degli ingegni moderni e postmoderni* [1989], 87-143. Bologna: Il Mulino.

Echoes

Dodici luoghi comuni

Twelve Commonplaces

FRANCIS RIPA [PAOLO ROSSI]

Abstract. This text presents a critical inventory of twelve widely accepted “commonplaces” within segments of 1970s Italian progressive culture, particularly in the context of the post-1968 left. Rossi examines how originally emancipatory ideas – such as spontaneity, anti-authoritarianism, and rejection of tradition – can solidify into unexamined dogmas. Through concise theses and ironic commentary, he exposes the risks of anti-intellectualism, moral simplification, and the denial of complexity. The work ultimately argues for a balanced view of culture, education, and rational inquiry, warning against the degeneration of critical thought into ideological conformism.

Keywords: commonplaces, ideology, anti-intellectualism, Italian left, cultural critique, rationalism, education.

1. Le idee nascono dalla vita,¹ ma finiscono, com'è noto, per distaccarsi dalla vita. Acquistano, in qualche modo, una loro propria vita. Si moltiplicano, crescono su se stesse, generando altre idee, si diffondono. Sono soggette a mutazioni e si inseriscono nel processo evolutivo della cultura. Attraverso questi processi incidono sulla vita, la orientano, la modificano. Hanno una

Si ringrazia l'editore Belforte per il permesso di ripubblicare questo articolo: Ripa, Francis [Paolo Rossi] (1978). “Dodici luoghi comuni”. *Dimensioni. Documenti Politica Cultura* 3 (7): 57-62.

¹ Nella minuta del testo conservata nel Fondo Rossi della biblioteca del Museo Galileo di Firenze (Miscellanea Rossi I: Minute, bozze di stampa e materiali per pubblicazioni: Pubblicazioni, 1978-1981) l'autore si richiamava al “filosofo Georg Simmel” come fonte di questo pensiero, cancellando poi a matita il riferimento. L'incipit di questo articolo è stato utilizzato più volte da Rossi (ricompare ad esempio in Rossi 2011, 17-18) [N. d. C.].

Published: March 30, 2026

Another Now 1(1): 105-111, 2026

ISSN 3103-6708 (online) | DOI: 10.36253/an-17221

loro forza: diventano modi di pensare, generano comportamenti. Diventano senso comune. Si trasformano anche in luoghi comuni che, come tali, non vengono più discussi, ma sempre pacificamente accettati.

Il conformismo delle idee – quando sono diventate luoghi comuni – ha una vischiosità che è paragonabile a quella presente nelle istituzioni (e nella burocrazia che è la più vischiosa delle istituzioni). Le argomentazioni che si contrappongono alle idee alla moda non vengono prese in considerazione. Vengono respinte con un moto di fastidio. È già pronta un'etichetta negativa o offensiva per chi si discosti dai luoghi comuni. L'appartenenza delle idee al settore delle "idee progressive" o al settore dei "luoghi comuni" non è quindi stabilita apriori né dalla forma delle idee né, tantomeno, dal loro contenuto. Dipende invece dal rapporto che si stabilisce fra le idee e le situazioni storiche nelle quali esse si trovano ad operare. Il che vuol dire che non è affatto escluso che, prima di diventare luoghi comuni, determinate idee non possano aver esercitato una funzione storicamente progressiva.

La distorsione delle idee, il loro trasformarsi in dogmi non criticabili e in affermazioni non discutibili si realizzano attraverso processi complicati. Tesi che sono state avanzate in funzione polemica di fronte a situazioni giudicate inaccettabili (o obbiettivamente tali) vengono successivamente assunte come verità assolute. Affermazioni che tendevano a prospettare alternative, a rendere problematiche situazioni, si trasformano in certezze dogmatiche e in pregiudizi.

Un grande storico americano delle idee ha scritto, a questo proposito: "è una delle istruttive ironie della storia delle idee che un principio, introdotto da una generazione in funzione d'una tendenza o di uno stato d'animo ad essa congeniale, si dimostri spesso tale da contenere, al di là di ogni sospetto, il germe d'una tendenza contraria: che si riveli cioè, in virtù di quelle recondite implicazioni, il distruttore di quello *Zeitgeist* cui era inteso a servire".² Nel processo autocritico della sinistra (tradizionale e non tradizionale) che inizia a manifestarsi è forse opportuno si tenga in qualche conto questa "ironia della storia delle idee".

2. Quello che segue è un elenco di dodici luoghi comuni dei quali in epoche diverse e per fini diversi si sono fatti portavoce non pochi "progressisti" del nostro tempo. Per rimanere all'Italia, essi sono particolarmente diffusi in alcuni gruppi o aree politiche. Sono condivisi da molti dei cosiddetti "cattolici di sinistra"; da tutti i radicali e da qualche socialista; da alcuni dei cosiddetti "extraparlamentari di sinistra" (altri le combattono con grande durezza); dagli appartenenti alla cosiddetta "area dell'autonomia"; da molti esponenti dei Sindacati della scuola. Con la rigida esclu-

² Lovejoy (1966, 311) [N. d. C.].

sione dei numeri 1, 2, 5, 7 questi luoghi comuni hanno trovato udienza anche in taluni ambienti del cosiddetto ‘radicalismo di destra’.

I dodici luoghi comuni verranno (per comodità del lettore) presentati prima in forma di *elenco*, poi in forma di *tesi* seguite da uno scheletrico commento. L’elenco, nel caso specifico, può prendere la forma del *rifiuto* o dell’*assenso* a determinati concetti o atteggiamenti o valori.

Nella forma del rifiuto

Nella forma dell’assenso

| | |
|---|--|
| 1 No ai divieti | Sì alla bontà naturale dell’uomo |
| 2 No ai condizionamenti | Sì alla spontaneità |
| 3 No alle nozioni | Sì alla ‘critica’ senza le nozioni |
| 4 No alla conoscenza disinteressata | Sì alle “cose che servono” |
| 5 No al rispetto per le forme | Sì al libero atteggiarsi dei comportamenti |
| 6 No alla solitudine | Sì al gruppo |
| 7 No ai genitori | Sì agli “amici” dei figli |
| 8 No alle repressioni | Sì all’onnipotenza dei desideri |
| 9 No all’ordine quotidiano | Sì all’allegro disordine |
| 10 No alla saggezza dei vecchi | Sì alla giovinezza come valore |
| 11 No alla tecnologia | Sì al primitivismo |
| 12 No alle incertezze e alle analisi complicate | Sì al moralismo dell’anima bella |

3. La *prima tesi* afferma: è auspicabile ed augurabile (e si deve lottare per) un mondo senza più divieti né proibizioni, dato che gli uomini sono corrotti dalla società, mentre, lasciati a se stessi, sono spontaneamente non aggressivi e per natura buoni.

Commento: Come se Hobbes e Machiavelli, e Marx e Darwin e Freud non fossero mai esistiti. Come se la società non fosse stata costruita su divieti e comunque sul passaggio da uno stato naturale ad uno artificiale. Come se nel passato della storia umana non ci fossero i “bestioni” di Hobbes e di Vico o gli umanoidi di Darwin. Come se bastasse appellarsi all’*Emilio* per confutare le pagine di Lorenz.

Seconda tesi: Ciò che è culturalmente indotto o trasmesso è un condizionamento e i condizionamenti sono sempre e comunque qualcosa di negativo. Spontaneità e libertà coincidono e l’assenza di condizionamenti è un valore.

Commento: Come se l’artificialità della società – che ha instaurato sulla prima evoluzione (naturale) una seconda evoluzione (culturale) – fosse separabile dalla cultura come trasmissione. Come se la cultura non fosse l’unico patrimonio di cui dispone la specie umana che viene trasmesso

so per via non genetica. Come se il linguaggio stesso non fosse anche un patrimonio culturale.

Come se ci fosse una libertà senza condizioni.

Terza tesi: La cultura coincide con la “capacità critica” e si esaurisce in essa. Non deve essere trasmissione di valori. Soprattutto non deve essere apprendimento di nozioni.

Commento: Come se gli animali non memorizzassero. Come se la cultura non dovesse insegnare contemporaneamente due cose: a vivere nella società e ad immunizzare dalla società. Come se non fosse rielaborazione di un patrimonio di conoscenze. Come se la critica potesse nascere dalla non-conoscenza e si potesse confutare ciò che non si conosce. Come se le grandi rivoluzioni non fossero nate dalla riappropriazione e trasformazione di grandi patrimoni culturali.

Quarta tesi: Alla conoscenza gratuita e disinteressata non va riconosciuto valore. Le analisi distaccate sono indice di neutralità ideologica e sono quindi “reazionarie”.

Commento: Come se la domanda “a che serve?”, applicata anche ai contenuti dello studio, non fosse la spia di una mentalità utilitaristica, pragmatica, consumistica. Come se fosse auspicabile rinunciare alla matematica pura, alla logica, alla musica, alla ricerca di base. Come se le civiltà evolute non dovessero lasciare spazio al conoscere in quanto valore in sé. Come se si dovesse rinunciare alla speranza in un mondo nel quale la conoscenza disinteressata (non guidata da interessi) abbia un valore. Come se il mondo dovesse essere condannato per sempre alla mentalità tecnicistico-efficientistica del capitalismo o delle forme burocratiche del socialismo.

Quinta tesi: La liberazione dalle cosiddette “forme esteriori” è sempre e comunque un fatto positivo. È indice di anticonformismo. Contribuisce in ogni caso alla liberazione dell'uomo.

Commento: Come se “conformismo” non volesse anche dire rispetto di regole comuni, volontà di comportamenti comuni senza i quali ogni società è impossibile e ogni possibile solidarietà perde di senso. Come se i riti assembleari o gli insulti scanditi coralmemente o i gesti ripetuti ritmicamente fossero *di per sé* qualcosa di più valido delle commissioni di laurea con la toga e il tocco. Come se in nome del rifiuto delle forme non fosse nato un conformismo di massa nell'abbigliamento e nell'intercalare.

Sesta tesi: L'aggregazione, la massa, lo stare insieme, la comunanza, la collettività, il gruppo sono sempre e comunque dei valori. La solitudine, l'individualismo, il privato, la meditazione solitaria sono sempre e comunque elementi e tendenze negative da respingere e da rifiutare.

Commento: Come se si potessero concepire Leopardi, o Kafka, o Musil inseriti in una *équipe* di lavoro. Come se la solitudine non avesse generato poesia e musica e pittura. Come se in questo secolo non fosse nata “la solitudine di gruppo” di cui ha scritto un poeta.³ Come se la difesa del privato non dovesse costituire un problema in una civiltà dominata dalla televisione, dalle concentrazioni editoriali, dalla burocrazia.

Settima tesi: Un buon padre deve rinunciare ad essere tale. Deve dimettersi da “padre” per diventare “l’amico” dei figli. E lo stesso vale per la madre. La “severità”, in ogni sua forma e manifestazione, non ha valore alcuno ed è negativa. L’educazione deve essere assolutamente non-repressiva.

Commento: Come se davvero i figli avessero solo bisogno di un ventunesimo o cinquantunesimo amico e non invece di un modello da amare-odiare, da imitare e dal quale imparare a distaccarsi. Come se non avessero anche bisogno di protezione e non dovessero imparare a distaccarsi da quel modello per poi “risolverlo” dentro di sé.

Ottava tesi: Ogni tentativo di orientare e guidare i comportamenti è sempre repressivo. Educare consiste nell’assistere alla spontaneità, nel provarla, nel parteciparvi, nell’essere “alla pari”.

Commento: Come se si potesse imparare ad esercitare controllo su se stessi ove il processo non sia avvenuto anche all’esterno di noi stessi. Come se i *teenagers* preferissero spontaneamente Bach ai Beatles o Dostoevskij a Linus. Come se non si dovesse imparare che la realtà non si cambia con le parole. Come se il narcisismo e l’onnipotenza del desiderio fossero qualcosa nel quale adagiarsi per sempre. Come se i processi di acculturazione fossero eliminabili e i valori non dovessero essere trasmessi.

Nona tesi: Le “piccole cose”, i doveri della quotidianità sono realtà in tutto trascurabili o addirittura spregevoli, da mettere sotto i piedi in nome dell’allegro disordine o del piacevole “casino” o comunque insignificanti di fronte alle cose davvero grandi e agli ideali supremi.

Commento: Come se non si dovesse cominciare sempre da cose piccole. Come se il disdegno per le piccole cose (come notava un classico del marxismo)⁴ non nascondesse sempre il desiderio di “continuare a sognare e di rimandare l’azione al momento delle grandi cose”, momento che non

³ Il riferimento è ai versi di una raccolta di Eugenio Montale (1977, 62) appena pubblicata; l’immagine richiama tuttavia anche la “folla solitaria” descritta dal sociologo americano David Riesman nell’omonimo libro del 1950 [N. d. C.].

⁴ Il riferimento è a un passo dei *Quaderni del carcere* di Antonio Gramsci (1975, 1886), già citato da Rossi in apertura al saggio “Fra Arcadia e Apocalisse: note sull’irrazionalismo italiano degli anni Sessanta”, pubblicato due anni prima (Rossi 2009, 87) [N. d. C.].

arriva mai. Come se non si trattasse di un alibi costruito per la propria pigrizia e viltà.

Decima tesi: Nella giovinezza in quanto tale è presente un valore positivo che va venerato e accolto o comunque e sempre rispettato. Giovinezza-spontaneità è un binomio di valore positivo rispetto a quello maturità-riflessione che è sinonimo di ipocrisia, di tendenza ai compromessi, di conservatorismo.

Commento: Come se Narciso fosse una realizzazione. Come se l'adolescenza non fosse un provvisorio che attende un compimento. Come se l'ambivalenza, l'imbarazzo che la caratterizzano non fossero come in attesa di una soluzione. Come se le distinzioni andassero operate non sulla base della progressività o meno delle idee, o della lucidità dell'intelligenza o della dirittura morale, ma su basi biologiche. Come se l'essere giovani desse dei diritti speciali, di una sorta di specie biologica superiore.⁵

Undicesima tesi: La scienza, la tecnica, il lavoro sono presenze sostanzialmente negative nella storia del mondo. Il dominio sulla natura è sopraffazione empia di una realtà intatta ed armoniosa. L'impresa scientifica, in quanto connessa al desiderio di dominio, è in sé diabolica.

Commento: Come se davvero si potesse parlare di una natura in sé benefica. Come se la necessità di controllare l'impresa di dominio sulla natura implicasse meno scienza e meno sapere. Come se l'uomo non fosse emerso dall'animalità grazie al lavoro e alla tecnica. Come se la scienza non fosse anche conoscenza. Come se la natura fosse già controllata. Come se la penuria non fosse ancora largamente dominante nel mondo. Come se carestie, fame, terremoti e malattie non terrorizzassero ancora milioni di persone. Come se fosse legittimo sostenere e propagandare questa tesi in una situazione di abbondanza che è limitata ad un'area geografica assai ristretta.

Dodicesima tesi: I mutamenti non sono lenti e faticosi, ma rapidi e facilmente conseguibili. Ciò che conta, per orientarsi nel mondo, sono la "buona volontà" e la "sete di giustizia". Non occorrono analisi difficili, astratte e complicate. La vittoria è vicina e incertezze e dubbi sono segni di viltà e di debolezza.

Commento: Come se si potessero scambiare i desideri per la realtà. Come se anche la costruzione di una panca di legno non richiedesse conoscenze tecniche e rispetto di procedure. Come se Sraffa o Einstein avessero detto cose che si riassumono facilmente. Come se Marx non avesse impiegato modelli astratti e sofisticati. Come se bastasse l'entusiasmo a risolvere-

⁵ Nella minuta, il testo del commento a questa tesi (poi tagliato) proseguiva: "Come se gli squadristi e le camicie brune non fossero stati 'giovini'. Come se non fosse stata cantata mai 'Giovinezza, giovinezza, primavera di bellezza...'"

re i problemi. Come se per far trionfare la giustizia nel mondo bastassero alcune testimonianze individuali.

New Atlantis College
(New Jersey)

Francis Ripa ha antenati italiani ed è vissuto in Italia per molti anni. Ha scritto sui problemi della spiegazione nella storiografia e nelle scienze naturali. Ha collaborato a giornali e periodici della sinistra.

Bibliografia del curatore⁶

- Gramsci, Antonio (1975). *Quaderni del carcere. Volume terzo, Quaderni 12-29*, a cura di V. Gerratana. Torino: Einaudi.
- Lovejoy, Arthur O. (1966). *La Grande Catena dell'Essere* [1936], trad. it. di Lia Formigari. Milano: Feltrinelli.
- Montale, Eugenio (1977). *Quaderno di quattro anni*. Milano: Mondadori.
- Rossi, Paolo (2009). "Fra Arcadia e Apocalisse: note sull'irrazionalismo italiano degli anni Sessanta" [1976]. In Id., *Paragone degli ingegni moderni e postmoderni* [1989], 87-143. Bologna: Il Mulino.
- Rossi, Paolo (2011). *Mangiare*. Bologna, Il Mulino.

⁶ Rossi Monti, Martino (2026). "Idola della sinistra. Nota introduttiva a 'Dodici luoghi comuni' di Paolo Rossi". *Another Now* 1 (1): 99-103.

Reviews

Giuseppe Cambiano, *Aristotele e la tecnica*, Il Mulino, Bologna 2025, pp. 240, ISBN 9788815393128

Il volume di Giuseppe Cambiano è dedicato interamente al tema della tecnica (*techne*) nelle opere di Aristotele: partendo dalla constatazione secondo la quale non esiste uno scritto di Aristotele specificamente destinato a questa indagine, Cambiano sottolinea che i riferimenti alla tecnica sono comunque disseminati in moltissimi lavori del filosofo, un segno inequivocabile dell'importanza che, agli occhi di Aristotele, tale tema assumeva in relazione a numerosi problemi, dalle dinamiche della conoscenza all'operatività della natura, dall'agire individuale al vivere collettivamente, dalla – presunta – superiorità umana sugli altri animali alla posizione occupata dalla tecnica nella gerarchia dei saperi. Il volume, suddiviso in cinque capitoli, indaga tali questioni attraverso un confronto costante e approfondito tanto con i testi aristotelici quanto con la bibliografia secondaria, aggiornata e multilingue; esso è, infine, corredato da un breve indice dei soli nomi degli autori antichi.

Nel primo capitolo, “*Epistème e techne. La scienza e la tecnica*” (pp. 11-56), Cambiano tenta di ricostruire la valenza, lo statuto e la posizione della tecnica all'interno del pensiero di Aristotele. Cambiano parte anzitutto dalla considerazione di Aristotele secondo la quale ogni essere umano è costitutivamente spinto dal desiderio di acquisire conoscenze, soprattutto quelle forme di conoscenza fini a se stesse (*Metaph.* 1.980a 21 sgg.). Ciò provoca massivamente piacere nell'uomo: l'esempio della vista, secondo Aristotele, corrobora in maniera lampante questa tesi, dato che, attraverso l'osservazione visiva, è possibile acquisire un primo – ma fondamentale – accesso al mondo, per la precisione di ordine empirico, che viene compreso e assimilato non meramente in un orizzonte di utilità pratica ma di presa di coscienza del suo assetto. Si tratta di una proprietà tipica dell'essere umano: non come definizione univoca e principale di “uomo”, ma come caratteristica che concorre a determinarlo e a individuarlo *qua* uomo. Gli animali non provano allora piacere nell'acquisizione di conoscenze (per loro, esclusivamente sensoriali), dato che impiegano gli strumenti cognitivi a loro disposizione in vista dell'utilità. A questo proposito, Aristotele distingue tra animali incapaci di apprendere e animali dotati di

Received: October 23, 2025; Accepted: October 23, 2025; Published: March 30, 2026

Another Now 1(1): 113-119, 2026

ISSN 3103-6708 (online) | DOI: 10.36253/an-17222

memoria e di ragione e, per questo, in grado di apprendere: è così che egli può anche affermare che gli uomini, animali capaci di apprendere, non vivono in base a ciò che appare (*phantasia*) alla stregua della maggior parte degli altri animali, ma secondo la ragione (*logos*) e la tecnica, la quale rientra nell'ambito dell'esercizio del *logos* umano e nelle dinamiche di apprendimento.

A partire da molti eventi percepiti gli uomini, attraverso la loro memoria, possono creare una singola conoscenza empirica che tiene conto di molte istanze analoghe: la memorizzazione delle percezioni individuali riferentisi alla stessa cosa restituisce un'esperienza, che però si colloca, per Aristotele, al di sotto della tecnica. La tecnica proviene infatti dall'esperienza (*empeiria*), per la precisione quando, a partire da molti dati dell'esperienza tra loro simili, si genera un'assunzione più universale rispetto al singolo dato empirico: la tecnica è un sapere che si basa fortemente sulla *empeiria*, approcciando però casi particolari alla luce di un'istanza ancora più generale a cui ricondurli. Se l'esperienza va dunque intesa come una "conoscenza dell'individuale" e "un'operatività sull'individuale", la tecnica possiede una dimensione più universale e opera proprio su questa base. La superiorità della tecnica rispetto all'esperienza consiste poi, soprattutto, nel fatto che la prima è una conoscenza del "perché", al contrario della seconda, la quale permette di illustrare il "che" delle cose. La tecnica è maggiormente accompagnata da ragione, una sorta di giustificazione epistemologica – da parte di Aristotele – della superiorità della tecnica: quest'ultima, tuttavia, presuppone forme di azione e di operatività, e dunque non si colloca in posizione apicale nella gerarchia delle scienze; più una scienza (*episteme*) è fine a se stessa, più tale scienza è superiore e garantisce un grado di felicità migliore. La posizione non somma della tecnica all'interno delle varie categorie di scienze (teoretiche, pratiche, produttive) è esemplarmente giustificata da una ricostruzione (congetturale) della nascita della *techne*: secondo Aristotele, le tecniche vennero progressivamente acquisite nel corso della storia umana, da un'iniziale scoperta di alcune tecniche che destavano meraviglia e ammirazione nei confronti del loro inventore (ritenuto, per questo, sapiente, *sophos*), a successivi ritrovamenti di altre tecniche volte all'intrattenimento, e non più primariamente alla sopravvivenza; grazie al sempre più ampio tempo libero fornito dalle tecniche, si scoprirono scienze più orientate a ottenere conoscenze per il solo fine di conoscere, vale a dire le scienze più alte dal punto di vista di Aristotele, quelle teoretiche. La filosofia occupa il gradino sommo all'interno di questa gerarchia, proprio perché – riferendosi alle cause e ai principi primi – costituisce la scienza più fine a se stessa, priva di dimensioni pratico-produttive che la abbassano nella dimensione dell'utile: la tecnica risulta allora inferiore, dato che possiede necessariamente riferimenti all'ambito dell'azione e della produzione; è vero che le tecniche presupp-

pongono l'universale come la filosofia, ma sempre in relazione a qualcosa e al momento presente su cui, poi, poter operare.

Il secondo capitolo, "Areté e *techne*. La virtù e la tecnica" (pp. 57-97), illustra le caratteristiche della tecnica in relazione alla categoria di scienza a cui può essere ricondotta. Secondo Aristotele, le tante tecniche non sono possedute per natura dagli uomini, ma acquisite: in altre parole, sviluppate senz'altro a partire da certe capacità congenite che possono concorrere a predisporre un individuo verso un determinato tipo di tecnica e precludergli l'accesso ad altre tecniche; ma miratamente a partire dalle abitudini apprese, che diventano impresse stabilmente nel carattere. È allora possibile apprendere una tecnica da chi già la possiede: o come lettura, fruizione e assimilazione di nozioni o, soprattutto, come processo ripetuto di operazioni. Essa risulta, così, un sapere produttivo: il fine della tecnica è fornire risultati, non in base alle qualità morali del produttore e delle motivazioni soggettive passibili di giudizio buono-cattivo; è vero che un uomo che produce può farlo all'interno di un orizzonte etico (ad esempio, per mantenere una promessa, per esercitare la generosità, etc.), ma questo orizzonte etico non qualifica l'uomo, in sé, come un tecnico. Per la precisione, le tecniche producono artefatti o risultati che non ricadono nell'ambito del necessario, dato che il principio della genesi non è nella cosa prodotta ma nel suo produttore: il fine della tecnica e della produzione è quindi il risultato della produzione stessa, il quale non è un fine in senso assoluto (come può esserlo il fine gerarchicamente sommo, l'ottenimento della felicità), ma è un fine relativo.

Nonostante ciò, in quanto all'interno della tecnica opera una certa forma di ragione, Aristotele ritiene che la *techne* possa portare alla *eupraxis*, al buon agire, eventualmente nell'accezione di felicità: e allora, la tecnica, oltre a essere un sapere produttivo, può anche rientrare nel novero delle scienze pratiche, oppure essa assume al massimo un valore affine a quello di alcune scienze pratiche (ma tale da non farla coincidere con esse)? Per certi versi, la tecnica può avere alcune similarità con la saggezza pratica (*phronesis*), soprattutto nel momento che precede l'esecuzione di un'azione o di una produzione, vale a dire la deliberazione. Tuttavia, le dissimilarità sono notevoli: la saggezza pratica indaga intorno al fine in riferimento al quale intraprendere azioni, mentre la tecnica indaga eminentemente intorno ai mezzi per, eventualmente, raggiungere un fine; inoltre, il possesso di una tecnica non indica una produzione infallibile e può esservi una dimenticanza del modo in cui operare tramite le istruzioni di una certa tecnica, dinamiche non contemplate dal modo di esercitare la saggezza pratica. Secondo Cambiano, per Aristotele la tecnica è una forma di produzione forse anche perché, in questo modo, Aristotele poteva distaccarsi più facilmente dalla prospettiva platonica della *techne*, intesa come istanza riconducibile alla prassi nel senso di imposizione di normati-

ve che regolano l'azione, di cui dispongono esclusivamente poche persone.

Nel capitolo terzo, "Poiësis e kinësis. *La produzione e il movimento*" (pp. 99-140), Cambiano indaga la tecnica aristotelica alla luce dei capisaldi dell'aristotelismo, cercando cioè di trarre una definizione delle caratteristiche costitutive della *techne* sulla base della filosofia di Aristotele. La tecnica consente agli oggetti o agli stati che produce di venire all'essere come istanze precedentemente non esistenti: è lecito intendere la tecnica come un processo generativo e, dunque, come un'istanza che imprime movimento (*kinesis*); più precisamente, la tecnica determina la generazione, o anche il movimento, di qualcosa di particolare a partire da qualcosa di analogamente particolare, alla luce, però, di assunti operazionali universali; la tecnica implica, nel tempo, il passaggio all'atto di qualcosa mirando a un fine (relativo, e non assoluto) preciso. Gli oggetti o gli stati determinati dall'impiego della *techne* possono, poi, essere approcciati attraverso la teoria aristotelica delle quattro cause. In riferimento alla causa produttiva-motrice, secondo Aristotele la tecnica, e non il tecnico, sembra essere l'autentica causa produttrice (dunque la causa di una statua di marmo è la scultura, e non Policletto), in una sorta di priorità in termini causali della *techne* rispetto agli individui che la impiegano. Poiché la tecnica è una produzione-generazione, essa stabilisce una relazione con la *physis*, con la natura, quest'ultima, anzitutto, intesa nel senso generico di materia prima di un prodotto delle tecniche. La materia prima subisce, infatti, un'alterazione, che porta alla nascita di un oggetto e implica la presenza di una forma, la quale possiede un'esistenza separata rispetto alla materia. È lecito quindi chiedersi se gli artefatti siano sostanze.

Tra le accezioni di "sostanza" più di rilievo per Aristotele, si può annoverare "sinolo di materia e forma", oppure solo "forma". Gli artefatti potrebbero ricadere nell'ambito della sostanza intesa come sinolo, proprio perché si tratta di istanze generate (e la sostanza, nel senso esclusivamente di forma, è ingenerata). I prodotti delle tecniche, in quanto enti individuali e dotati di una materia a cui è impressa una forma, nonché capaci di sussistere da sé una volta generati, sono e insieme non sono, possono cioè essere diversamente da ciò che sono: Aristotele sembra allora riservare la qualifica di sostanze più agli enti naturali che agli enti artificiali, ai prodotti delle tecniche. Questi ultimi corrispondono infatti all'imposizione di una forma a un oggetto naturale tramite una tecnica produttiva: dunque è l'oggetto naturale a essere il sostrato. Del resto, gli enti naturali sono eterni (nel senso di specie che sono esistite, esistono ed esisteranno sempre all'interno del cosmo), al contrario dei prodotti delle tecniche, che sono emersi nel tempo con la scoperta delle tecniche corrispondenti. In riferimento alle nozioni di causa materiale e formale, la tecnica sembra dunque determinare prodotti che non sono sostanze in senso proprio, anche se è certo che si tratti di oggetti sensibili individuali: l'artefatto è l'esito di un

processo, e non un'istanza considerabile a prescindere da esso; tale processo corrisponde all'imposizione di una forma da parte del tecnico alla materia, per certi versi all'impressione di un movimento, che porta alla genesi dell'oggetto di una *techne*; la creazione di un artefatto è causa finale della tecnica.

Il capitolo quarto, "Physis e techne. La natura e la tecnica" (pp. 141-172), considera i rapporti tra natura e tecnica. Aristotele, come osserva Cambiano, impiega frequentemente esempi tratti dalla tecnica per comprendere le dinamiche della natura, non tanto come un processo affine all'induzione ma all'analogia: natura e tecnica individuano e si riferiscono infatti ad ambiti diversi, ed è possibile stabilire una simmetria (ma non sovrapposizione nel senso di identificazione) tra i singoli termini dei due campi. Ciò è forse dovuto al fatto che, per Aristotele, l'impiego della tecnica come elemento di riferimento per comprendere una determinata dinamica offre al modo di intendere comune uno strumento più accessibile rispetto al linguaggio della natura. La sovrapposizione più profonda tra tecnica e natura riguarda la comprensione della causa finale, in quanto *techne* e natura sono fortemente caratterizzate da processi orientati verso un fine: la natura, così come la tecnica, si sottrae quindi al caso, ma non perché esiste platonicamente un intelletto divino che opera attivamente nella natura, che risponde invece, aristotelicamente, a principi interni. Il caso produce infatti non in vista di un fine, perfino se, in ultimo, si realizza lo stesso fine della natura o della tecnica. Quest'ultima non si costituisce mai come frutto del caso, ma in relazione al fine che è proprio di ciascuna tecnica secondo una serie precisa e univoca di passaggi: ecco, dunque, che la tecnica imita la natura e i suoi processi ordinati e finalistici; eventuali errori possono essere ammessi, ma solo perché l'ambito della tecnica e della natura riguarda il "per lo più", e non il necessario.

L'imitazione della natura da parte della tecnica non corrisponde a una svalutazione in senso platonico, per il quale la tecnica produttiva (eminentemente, l'arte) è quasi un'azione inconsapevole, priva di conoscenza specifica e di cognizione di cause. In questa prospettiva si inserisce la questione dello statuto degli automi, che rappresentano il caso della massima imitazione della natura da parte della *techne* e, anche, il punto in cui è evidente la non coincidenza degli ambiti di competenza della natura e della *techne*: gli automi sono oggetti costruiti a partire da materiali inerti che possono però muoversi da sé o, per la precisione, si tratta di un insieme continuo di parti in quiete potenzialmente dinamiche, che si muovono per trasmissione di un movimento da parte di un agente. Nel caso degli enti naturali, l'agente del moto è del tutto interno agli enti naturali stessi; nel caso degli enti artificiali automatici, l'agente del moto è esterno. In questo modo, l'automa rimarrà per sempre uno strumento (alla stregua di uno schiavo), perché è incapace di muoversi inizialmente da sé o anche

di essere intelligente, vale a dire di presentire e di sostituire, così, l'azione impressa dall'agente esterno. Infine, se è vero che tramite la tecnica si può intervenire sulla natura, la quale non è un insieme onnipotente di dinamiche certe e infallibili, ciò non implica però necessariamente l'antropocentrismo, poiché la natura assicura la sopravvivenza di tutti gli esseri viventi, e non esclusivamente dell'uomo.

Nel capitolo quinto, "Polis e technai. *La città e le tecniche*" (pp. 173-216), Cambiano indaga la tecnica all'interno delle riflessioni politiche di Aristotele. Cambiano ricostruisce anzitutto gli assunti aristotelici fondamentali sulla politica: la convinzione secondo la quale l'uomo è per natura un animale politico che vive in comunità, le quali mirano al benessere dei loro membri, con la città, la *polis*, intesa come comunità più alta di tutte, poiché le altre forme di comunità confluiscono in essa e poiché mira all'autosufficienza, al sopravvivere e anche al vivere bene; la città costituisce dunque l'orizzonte ideale dove l'individuo può trovare la sua piena realizzazione. Cambiano si domanda allora se le tecniche e chi impiega le tecniche siano parte della *polis*.

Nella prima forma di comunità, la famiglia, esistono relazioni fondamentali, ad esempio quelle tra la il marito e la moglie, quest'ultima con un ruolo riproduttivo, e tra il padrone e gli schiavi, il primo equiparabile all'anima e al tecnico, il secondo al corpo e allo strumento di una tecnica: in questo caso, la presenza dello schiavo e la sua dedizione a varie attività produttive consente al padrone di non occuparsi di tutte le dinamiche della casa e della famiglia, dell'*oikos*, e di agire quindi nella *polis* più liberamente. L'amministrazione della casa, l'*oikonomia*, mira a procurare i beni necessari al sostentamento della famiglia, forse in senso più affine a un'esperienza, a una *empeiria*. Tuttavia, la città assorbe le varie tecniche esercitate in un nucleo familiare, facendo loro assumere una portata più collettiva o presupponendo il sorgere di altre: dall'agricoltura a quelle che ricadono nell'ambito del *banauson*, ossia ciò che consente alla città di vivere nel senso sia di sussistenza sia di lusso o vivere bene; dal commercio e dalla guerra alle liturgie e agli incarichi amministrativi e giudiziari. Per Aristotele, tutte le tecniche e coloro che le impiegano non fanno – o, meglio, non dovrebbero fare – autenticamente parte della città. Ciò emerge esemplarmente dal caso delle tecniche del *banauson*, ossia quelle operazioni che prevedono talvolta danni e logoramento del corpo, o ancora quei lavori più appropriati a uno schiavo o anche attività più nobili che richiedono, comunque, l'uso del corpo (con la mano come parte del corpo strumentale per eccellenza) e poco, o nessun, tempo libero: per quanto riguarda la città ottima, secondo Aristotele chi svolge queste tecniche (così come agricoltori e commercianti) non sono cittadini, ma schiavi (strumenti semoventi) e meteci, o stranieri occasionali non residenti permanentemente; ciò, tuttavia, varia in base al tipo di costituzione, e in forme di governo diverse da quella preferibile

i tecnici vengono talvolta considerati parte della cittadinanza. Infine, vi è una gerarchia tra le tecniche di produzione e le tecniche d'uso, le seconde superiori alle prime: le tecniche d'uso portano infatti il loro prodotto nell'ambito della prassi, e al vertice delle tecniche d'uso vi è la tecnica politica. Si tratta, tuttavia, di una scienza (pratica) o di una tecnica? Certamente la tecnica politica, l'amministrazione di una città, ha un compito cognitivo e può ricadere in un ambito affine alla scienza pratica, ma per certi versi ricade primariamente, appunto, nella tecnica, proprio perché mira a produrre: per la precisione, il buon ordinamento politico (*eunomia*), non dunque oggetti ma stati di cose; chi sa usare oltre che a produrre, il politico, è superiore a chi esclusivamente produce.

Con il suo ultimo lavoro, prima della sua recente scomparsa, Giuseppe Cambiano offre un ulteriore, e fondamentale, saggio, che mostra non solo la centralità del tema della tecnica come oggetto di riflessione, nonché come strumento euristico per comprendere alcune dimensioni della realtà, nelle varie opere di Aristotele, ma illustra specialmente come l'indagine sulla tecnica sia determinante nel comprendere uno degli aspetti costitutivi della natura umana: l'essere umano contempla e agisce, ma non può anche non produrre. Riconoscere la pervasività della tecnica per l'uomo corrisponde dunque al conoscere l'uomo stesso e l'impatto dei suoi prodotti, su di sé e sulla natura.

Federico Casella

Reviews

Ernesto De Martino, *La storia velata. Crisi e riscatto della presenza, testi scelti e curati da M. Massenzio, Einaudi, Torino 2025, pp. L-182, ISBN 9788806265403*

La storia velata. Crisi e riscatto della presenza (2025) è il sesto volume del *corpus* di Ernesto De Martino pubblicato per Einaudi da Marcello Massenzio insieme con Giordana Charuty, Fabio Dei e Daniel Fabre. Si aggiunge a *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali* (2019), *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria* (2021), *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo* (2022), *La Terra del rimorso* (2023), *Sud e magia* (2024).

Questi volumi sono tessere del grande mosaico che Massenzio – storico delle religioni e uno fra i maggiori studiosi di De Martino – ha cercato di ricomporre attraverso la riedizione di testi demartiniani, inediti e no.

Il progetto si inserisce in un momento significativo di rivalutazione critica di De Martino, attualmente oggetto di un rinnovato interesse sia in Italia sia all'estero. Il pensiero demartiniano, infatti, continua a suscitare interpretazioni contrastanti e ricorrenti tentativi di sistematizzazione, che ne confermano l'attualità e la rilevanza teorica.

L'operazione condotta da Massenzio si muove in questa prospettiva: da un lato, mira innanzitutto a restituire all'antropologo il giusto merito e valore intellettuale, che in passato non gli erano stati adeguatamente riconosciuti. L'eredità demartiniana, di contro, si presta come una lente critica attraverso cui analizzare il nostro presente, per inquadrare la pervasiva sensazione di crisi che sembra investire la cultura contemporanea; dall'altro, emerge la forte volontà di svincolare De Martino da alcuni *cliché* ed etichette che lo hanno confinato al ruolo riduttivo di studioso delle religioni o della questione meridionalista. È stata proprio quest'ultima, del resto, a rendere *La fine del mondo* un libro “fantasma”. Rimasta incompiuta a causa dell'improvvisa scomparsa dell'autore, e pubblicata nel 1977, l'opera spiazzò i lettori per via della sua complessità e per il suo carattere frammentario, lontana dalle tematiche meridionali affrontate precedentemente. Chiunque si accosti al testo, e più in generale all'*atelier* demartiniano, si trova dinanzi a un denso intreccio di tematiche che spaziano dalla psicoanalisi all'antropologia, dalla filosofia alla storia delle religioni.

Received: November 17, 2025; Accepted: January 27, 2026; Published: March 30, 2026

Another Now 1(1): 121-127, 2026

ISSN 3103-6708 (online) | DOI: 10.36253/an-17223

Si tratta di appunti, parafrasi di citazioni, stesure multiple che rendono il testo senza ombra di dubbio complesso ma al contempo ricco di spunti interessanti, che ne evidenziano l'attualità.

Lo stesso vale per l'ultimo volume pubblicato, ulteriore testimonianza del *modus operandi* demartiniano: gli inediti, nelle loro molteplici variazioni, si configurano come dispositivi attraverso cui l'autore mette alla prova il proprio armamentario concettuale.

Il suggerimento offerto da Massenzio è pertanto di provare a cogliere l'essenza dei testi, che si presentano come frammenti di un discorso che l'autore intrattiene con se stesso, differenti tra loro, ma pur sempre accomunati dal filo conduttore della sua ricerca antropologica. Il campo di indagine demartiniano rappresenta pertanto un eccellente esempio di ibridazione tra disparati ambiti disciplinari, che lo rendono un intellettuale poliedrico e difficilmente etichettabile. Filosofo, antropologo, etnologo: in qualsivoglia modo lo si possa definire, rimane senza dubbio uno dei pensatori più rilevanti del secolo scorso.

In questo senso, il progetto di Einaudi si pone come un'operazione di recupero e di rilancio, volta a restituire unità e vitalità a un pensiero che continua a interrogarci. Oggi più che mai, la questione della crisi, della perdita di senso e della "fine del mondo" appare centrale per comprendere la condizione contemporanea.

Le opere demartiniane, sebbene abbiano caratteristiche differenti in base all'argomento trattato, al contesto o al dibattito in cui si inseriscono, sono accomunate dalle svariate declinazioni di un tema preciso: l'emergere della presenza umana nel mondo e della sua possibile crisi.

La storia velata si configura come un tassello importante, poiché fornisce un quadro più chiaro e coerente del passaggio creativo tra *Il mondo magico* (1948) e *Morte e pianto rituale* (1958). Durante questa fase non solo si delineano i concetti chiave di crisi e riscatto, costanti di tutta la produzione del pensatore, ma si organizzano al contempo le premesse delle opere della maturità. Il curatore si pone dunque in dialogo con scritti teorici di taglio storico-religioso e filosofico (*Angoscia della storia e destorificazione, Crisi della presenza e reintegrazione religiosa, Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto e Storicismo e irrazionalismo nella storia delle religioni*), nel tentativo di dare loro una collocazione temporale e argomentativa, arricchendoli con puntuali considerazioni critiche che mettono in luce l'intento demartiniano. Le introduzioni di Massenzio e degli altri curatori, infatti, risultano fondamentali poiché anticipano e chiariscono il cantiere aperto che il lettore si troverà di fronte, nel quale è invitato a immergersi e scavare nei suoi diversi livelli di significato.

Molteplici sono i nuclei tematici che emergono da questa recente pubblicazione: la destorificazione, il nesso mitico-rituale, la religione e la nota crisi della presenza. Quest'ultimo concetto, divenuto emblematico del pen-

siero demartiniano, ha conosciuto una variazione semantica nel corso della sua evoluzione speculativa. Introdotta in uno dei suoi libri più noti, cioè *Il mondo magico*, la presenza è un modo alternativo per denominare l'*esserci* o l'*Io penso*, il risultato di una mediazione storico-culturale precaria, sempre in procinto di vacillare. Il carattere innovativo del concetto proposto risiede innanzitutto nel mettere in dialogo pensatori quali Heidegger e Kant, rintracciando però una sostanziale differenza. Il limite di tali prospettive consiste nel non aver riconosciuto che la crisi è parte costitutiva della presenza stessa, l'altra faccia della medaglia. La via percorsa dall'antropologo napoletano per delineare la presenza è dunque quella propriamente negativa, a partire dalla crisi che insorge in particolari momenti in cui l'individuo non è più in grado di padroneggiare se stesso e la situazione che gli si presenta.

La particolarità della proposta demartiniana, che al momento dell'uscita del libro suscitò numerose critiche, risiede nel suo interesse per la magia. Nella prefazione dell'opera lo stesso De Martino spiega come la genesi del suo lavoro derivi da un particolare modo di interpretare il moto storicistico della cultura, e dall'esclusione di uno dei problemi unificanti da lui rintracciati: il magismo. Criticando l'impianto etnocentrico storicista, ormai divenuto pigro, l'autore sottolinea la necessità di riprendere in considerazione il mondo magico e la relativa analisi di alcuni concetti quali natura, persona o realtà. Anzi, la disamina di tali temi potrebbe costituire un'occasione per il progredire dello storicismo e della sua metodologia, che lo porterà proprio per questo ad allontanarsi dall'impostazione crociana di cui fu seguace. Tale argomento costituirebbe, in altri termini, un banco di prova teorico per mettere in discussione alcuni concetti considerati assodati, dietro i quali si celano però complesse problematiche ignorate per pigrizia mentale degli intellettuali. Il primo passo da compiere, però, per chiunque si cimenti con la lettura di tale testo, è quello di superare i pregiudizi circa la magia e comprendere come essa al contrario, intesa come età storica, abbia svolto una specifica funzione per la civiltà.

«Per una presenza che crolla senza compenso il mondo magico non è ancora apparso; per una presenza riscattata e consolidata, che non avverte più il problema della sua labilità, il mondo magico è già scomparso» (De Martino 1948: 130).

Il mondo magico nasce dunque nel momento di crisi, dinanzi all'angoscia che l'individuo prova a causa di eventi *perturbanti* che mettono in opposizione la volontà di *esserci* e il rischio che ciò non sia possibile.

L'angoscia segnala l'attentato alle radici stesse della presenza umana, l'alienazione di sé a sé, il precipitare dalla cultura nella natura. L'angoscia sottolinea il rischio di perdere la distinzione fra soggetto e oggetto, fra pensiero e azione, fra rappresentazione e giudizio, fra vitalità e moralità: è il grido di chi sta in bilico sull'orlo dell'abisso (De Martino 2025: 11).

Il mondo non è un qualcosa di definito, lo stesso soggetto è impegnato in un'opera di decisione di sé e di quanto lo circonda.

La soluzione rintracciata nel testo è pertanto quella della creazione di forme culturali definite, di esperienze e misure protettive volte a fortificare la presenza personale, tra cui, appunto, la magia. Quest'ultima, intesa come la capacità propria dell'uomo di influenzare la realtà attraverso gesti, formule verbali e rituali, permette di fuoriuscire dall'*impasse* per via della sua capacità di ordinare e plasmare il *caos* insorto. Il merito demartiniano è dunque di aver spiegato il ruolo storico rivestito dalla magia e la sua utilità nel corso dell'evoluzione umana, presentata come una pedagogia in grado di circoscrivere, rielaborare e superare il momento critico.

Tutti questi temi trovano prosecuzione negli inediti, e no, di *La storia velata*. In quest'opera emerge innanzitutto una riflessione sulla valenza del rapporto mitico-rituale, inteso come dispositivo culturale capace di riprendere la crisi per riplasmarne i sintomi in simboli. Il mito si presta come una narrazione esemplare in grado di istituire un modello di senso per la gestione della crisi. Il rito, invece, ne attualizza il contenuto simbolico attraverso la ripetizione dello stesso gesto, offrendo sicurezza all'essere umano poiché stabilisce un nesso tra la situazione passata, già conosciuta, e quella presente. Il mito è *la parola della crisi*, cioè la parola mitica dà la forma alla crisi in quanto la estrae dalla storia, mentre l'azione rituale la riversa nuovamente in essa dopo il riscatto. Il gesto rituale è il crocevia tra il tempo passato (mito) e il futuro (rito), tra il "già da sempre" e il "qui e ora".

Il simbolo mitico-rituale esercita tre fondamentali funzioni esistenziali. Innanzitutto è orizzonte di configurazione, di ripresa, di deflusso e di reintegrazione dei momenti critici rescissi; in secondo luogo è orizzonte di destorificazione dei momenti critici ricorrenti in un dato regime esistenziale; in terzo luogo è orizzonte di destorificazione del futuro mediante la sua anticipazione prospettica (*Ivi*, 105).

Tale dialettica, che consente dunque la reintegrazione della presenza, si intreccia alla questione della *destorificazione*: si tratta, in breve, del processo attraverso cui l'individuo può fuoriuscire dalla storia, intesa come sua negazione. Il rischio viene dunque arrestato dal piano metastorico (ossia posto al di sopra della realtà) della creazione culturale, suscettibile di sviluppo e significato, che evidenzia la volontà di *esserci* nel mondo. In tale contesto, emerge la distinzione tra la *destorificazione istituzionale*, vale a dire la negazione temporanea del divenire storico, culturalmente plasmata e socialmente convalidata volta a proteggere la presenza; e la *destorificazione irrelativa*, che incarna un fenomeno individuale di tipo psicopatologico, privo di riscatto, in cui la crisi trova compimento. Sono pertanto due modalità differenti di evadere dalla storia, ma tra loro correlate: la prima

si innesta sulla seconda, la quale rappresenta una minaccia per l'individuo, per ricondurla alla dimensione culturale in vista del riscatto.

Un altro aspetto rilevante, legato alla questione della magia appena citata, è la comparsa di una teoria generale della religione d'impronta laica, con una forte valenza umanistica. La soluzione suggerita da Massenzio è che i testi incentrati sulla religione costituiscano un materiale preparatorio a un saggio rimasto incompiuto. L'idea cardine è che la religione tragga senso dal rapporto che lega le sue tecniche alla crisi. Essa viene così accostata alla magia: entrambe si trovano al limine tra l'*esserci* e il *non esserci*, entrambe sono soluzioni volte ad arginare la crisi. In continuità con le premesse iniziali del *Mondo magico*, viene meno il pregiudizio radicato, sorto con il cristianesimo, secondo cui magia e religione sarebbero opposti.

Come rilevato dal curatore editoriale, il progetto, sfortunatamente mai avviato, si sarebbe inserito in modo pertinente nel tentativo di rinnovare lo storicismo, e soprattutto nella volontà di confrontarsi con altre civiltà. A questo proposito, si ricordi come De Martino sia considerato il rappresentante del cosiddetto *etnocentrismo critico*. In prospettiva di promuovere l'incontro con quanto ritenuto "culturalmente alieno", è importante riconoscere l'impossibilità di formulare un giudizio completamente scevro dal proprio *background* culturale. È pertanto necessario assumere una consapevolezza critica della propria prospettiva culturale, in vista di un *umanesimo etnografico*: ossia di un approccio caratterizzato da un doppio sguardo, tanto su di sé quanto sulle altre civiltà, ma senza rinunciare alla propria specificità storica in nome di un astratto relativismo.

Le tecniche magiche e religiose, inoltre, non sono affatto astratte dalla dimensione economica, politica e sociale di una civiltà, al contrario ne sono influenzate e consentono difatti il ritorno allo stato ordinario culturale dopo la crisi. Il discrimine tra magia e religione risiede, dunque, nell'elevatezza dei valori mediati, dalla loro consapevolezza e autonomia, dal loro intrecciarsi nel tecnicismo mitico-rituale. Per De Martino: «tutte le religioni nascono dalla esperienza della presenza che non si mantiene davanti alla storia (che si angoscia della storia) e costituiscono un modo culturale di permettersi la storia attraverso la mediazione della destorificazione» (*Ivi*: 71).

La destorificazione religiosa ha lo scopo di mantenere in vita la presenza, tirarla fuori dal momento di crisi, stendendo un *velo*, costituito dai miti e riti, sulla storia per renderla tollerabile.

Gli inediti raccolti risultano rilevanti poiché contengono le premesse di alcuni dei temi presenti nell'ultima opera demartiniana; il considerare "speculari" la magia e la religione implica che il rischio di *non esserci* si estenda al di là del mondo primitivo. Se nel *Mondo magico*, mediante il confronto con l'alterità, De Martino intendeva restituire all'Occidente la piena coscienza di sé e della propria storia, come risposta all'avvento del

nazismo e dello sbiadimento dei principi della stessa civiltà, nell'ultima opera egli scava più a fondo, alla ricerca del male radicale che attanaglia la civiltà occidentale, difficile però da estirpare.

Come riportato poc'anzi, mentre nella fase iniziale la crisi era intesa come episodio occasionale, nonché condizione esclusiva dell'età magica, nell'ultima opera diventa *un rischio antropologico permanente*, connaturato all'uomo in quanto tale e proprio di qualsiasi epoca. Nel testo *La fine del mondo* De Martino diviene l'etnografo del proprio mondo, in cui viene ripresa e ampliata la questione della crisi, discussa la sensazione di fine del mondo che gli occidentali vissero a partire dall'epoca in cui "Hitler sciamannizzava in Europa".

Le grandi lotte della classe operaia, i movimenti di decolonizzazione, o ancora il terrore del rischio catastrofico di una guerra nucleare sono simboli dell'effettiva possibilità di smarrimento della società. Si materializza così una *nuda crisi*, spoglia di qualsiasi difesa culturale e non più relegabile a un pregno momento di tensione, bensì estesa alla totalità del divenire storico. La questione principale dell'antropologo era comprendere se, all'interno della società occidentale ormai secolarizzata, fosse presente un dispositivo di crisi-reintegrazione, ossia se sussistessero ancora forme di rituali, simboli o tradizioni utili ai fini del riscatto. Da una parte vengono discusse le apocalissi culturali (antica, marxista, cristiana e del terzo mondo) che implicano una forma di riabilitazione culturale; dall'altra, quella occidentale che è pur sempre una apocalissi, ma senza speranza, senza un *eschaton* che possa fungere da salvezza per la società e configurare una prospettiva di futuro differente. In tal caso si prospetta una «disperata catastrofe del mondano, del domestico, dell'appaesato, del significante e dell'operabile» (De Martino 1977: 468), in cui il crollo avvertito è quello dell'ovvio, dello sfondo culturale e familiare in cui opera l'uomo. In particolar modo nell'apocalisse psicopatologica, affine a quella occidentale, emerge questa nuda crisi priva di riscatto, l'angoscia della possibilità di perdere ogni possibile memoria e patria culturale, espressa metaforicamente dalla società borghese attraverso la letteratura o le arti figurative. Come tanti altri pensatori del tempo, l'antropologo denuncia il *mal du siècle*, attraverso la ripresa in chiave critica di alcuni testi della letteratura della crisi, come *La nausea* di Sartre, o l'assurdo di Camus, espressioni emblematiche del costume apocalittico dell'epoca.

Anche per quest'opera è stato fondamentale il lavoro di Massenzio e la collaborazione con Daniel Fabre e Giordana Charuty in vista di una nuova edizione di *La fine del mondo*. In Italia, infatti, la prima versione del 1977, curata da Clara Gallini, non aveva ricevuto un adeguato riscontro, finendo quasi nel dimenticatoio. La versione francese, riorganizzata in modo da rispecchiare l'originario progetto demartiniano, è divenuta la base per la riedizione italiana pubblicata da Einaudi nel 2019. In questo

modo si restituiva al lettore un'esperienza di lettura più agevole e strutturata, oltre a rendere il testo più accessibile ai neofiti. Questa operazione di revisione ha restituito nuova visibilità e leggibilità al pensiero demartiniano, segnando un momento decisivo nella sua riscoperta critica.

Nell'ultimo volume pubblicato, *La storia velata*, la crisi, oltre a essere considerata appieno come parte integrante della presenza, non viene presentata solo come un'ansia protesa verso il futuro, la paura dinanzi a un avvenire oscuro e privo di un orientamento in grado di salvarla. In senso psicoanalitico, invece, si parla di un cattivo passato che ritorna, che imprigiona la presenza e la rende incapace di superarlo, e di trovare una soluzione.

Il passato torna autenticamente nel ricorso, nella memoria storica stimolata da un problema attuale dell'operare: il passato è una forza per questo ricordo attivo che lo ricostruisce e lo interpreta, dischiudendolo al futuro attraverso l'operare. Il passato che non fu scelto, e nel quale si è rimasti prigionieri [...] È presenza passata che torna, ma in modo cifrato, servile, non significativo, cioè nella maschera del «sintomo»: il quale è «cattivo passato che torna» a riproporsi, ma senza soluzioni possibili. (De Martino 2025: 50-51).

Emerge con tutta evidenza l'ampiezza e la fecondità del pensiero demartiniano, nonché l'importanza della sua eredità culturale che si presta efficacemente alla riflessione contemporanea sulla crisi. De Martino si conferma una preziosa guida per via dell'apparato concettuale fornitoci; la crisi della presenza o la questione dell'apocalisse sono concetti antropologici tuttora fecondi.

Gli ultimi scritti apparsi fungono da filo di Arianna nel complesso labirinto del pensiero demartiniano, guidando il lettore attraverso i suoi intricati passaggi e sviluppi speculativi.

Il recente volume è un'ulteriore conferma di come il pensiero demartiniano non smetta di offrire spunti decisivi per la comprensione del nostro tempo. Il lavoro editoriale di Massenzio risulta prezioso in quanto riesce a fornire una coerenza progettuale dell'opera dell'antropologo, e a mettere insieme in modo critico quei pezzi del puzzle che De Martino, purtroppo, non ebbe la possibilità di ricomporre.

Alessia Mancuso

New Books

Friedrich Albert Lange, *La questione operaia e il suo significato per il presente e il futuro*, traduzione e cura di Chiara Russo Krauss, Liguori, Napoli 2024, pp. XLVIII, 264, ISBN 9788820770341

Di Friedrich Albert Lange (1828-1875) era stata tradotta in italiano la *Geschichte des Materialismus (Storia del materialismo)*, a cura di Angelo Treves, Milano, Monanni, 1932; rist. Edizioni Immanenza, 2015). Questa è la prima, molto opportuna, traduzione italiana della terza edizione (1875) un'opera, *Die Arbeiterfrage in ihrer Bedeutung für Gegenwart und Zukunft* (1865), che ebbe notevole importanza a suo tempo, ma poi è scivolata nel dimenticatoio, salvo che per gli studiosi (ma non tutti) del neokantismo tedesco. Il testo della *Questione operaia* è preceduto da una lunga e preziosa introduzione, "Il socialismo neo-kantiano di Friedrich Albert Lange". La traduttrice e curatrice, Chiara Russo Krauss, ha già dedicato molti contributi su riviste e in volumi italiani ed esteri a diversi autori e aspetti della filosofia tedesca fra gli ultimi decenni dell'Ottocento e gli anni Venti del Novecento, come Fechner, Mach, Wundt, Avenarius, Lipps, Petzoldt, Külpe, Weber, Rickert, dei quali ha anche curato e tradotto testi. Fra le sue monografie: *Il sistema dell'esperienza pura: struttura e genesi dell'empirio-criticismo di Richard Avenarius* (Firenze, Le Càriti, 2013), *Con Wundt, oltre Wundt. Avenarius e il dibattito sulla psicologia scientifica tra Otto e Novecento* (Soveria Mannelli, Rubbettino, 2016), *Wundt and Avenarius. A Debate in Scientific Psychology at the Turn of the Century*, London, Palgrave Macmillan, 2019), *Dall'empirio-criticismo al positivismo realistico. Joseph Petzold tra l'eredità di Avenarius e il confronto con la relatività einsteiniana* (Napoli, FedOAPress, Federico II University Press, 2020), *The Philosophy of Joseph Petzold: From Mach's Positivism to Einstein's Relativity* (London and New York, Bloomsbury Publishing, 2023).

Lange fu uno dei primi e principali esponenti del neokantismo tedesco e l'iniziatore di quel socialismo kantiano che si diffuse a cavallo fra Otto e Novecento, quando, scrive Russo Krauss, «i neokantiani di Marburgo cominciarono ad interessarsi alle implicazioni politiche della filosofia morale di Kant e i marxisti eterodossi [fra i quali Eduard Bernstein], si avvicinarono a quella filosofia in cerca di un fondamento morale per le loro concezioni politiche» (p. ix). Per Lange, vi era un nesso fra le sue conce-

Received: February 2, 2026; Accepted: February 2, 2026; Published: March 30, 2026

Another Now 1(1): 129-132, 2026

ISSN 3103-6708 (online) | DOI: 10.36253/an-17224

zioni filosofiche di derivazione kantiana, la sua lettura di Darwin e le sue teorie sullo sviluppo socioeconomico. Per questo, il suo scritto è «un'opera chiave per la comprensione non solo del socialismo neokantiano, ma anche del socialismo darwiniano e, più in generale, del darwinismo sociale» (p. XLVI). La sua è «prima di tutto una filosofia della storia, volta a tracciare il percorso compiuto dall'umanità». L'unità di fondo del suo pensiero va cercata nella sua indagine storico-antropologica, che – sulla scia di Kant – cerca di leggere le vicende umane come un percorso diretto verso la destinazione dell'uomo alla libertà e all'eticità, ovvero, in una parola, all'autonomia» (p. xi). Eppure, ben presto venne messo in dubbio il legame fra i due versanti della produzione di Lange, quello epistemologico ed etico e quello socioeconomico, da autori diversi come Vorländer e Mehring. Quest'ultimo scrisse nel 1899 che la teoria kantiana della conoscenza sposata da Lange «smorza[va] la volgare tracotanza del materialismo delle scienze umane». Per contro, non pochi presero il suo darwinismo kantiano come un tentativo di conciliare materialismo e teleologia. Nella *Storia del materialismo* Lange aveva scritto che «tutto ciò che accade è il risultato dell'operare delle eterne leggi dell'universo. Ciò non confuta ogni teleologia, piuttosto consente una comprensione della natura oggettiva dell'adattatività (*Zwegmäßigkeit*) del mondo fenomenico». Questa adattatività è dovuta ai meccanismi darwiniani, non ad una intrinseca tendenza allo sviluppo progressivo. La Legge dell'evoluzione era una legge *fisica*. Vi sono, dunque, due tipi di finalità: quello naturale, “cieco”, e quello umano e intenzionale. L'organizzazione psicofisica dell'uomo obbedisce alla legge di causa ed effetto, come ogni cosa al mondo, e determina il modo in cui l'uomo pensa e conosce la realtà, e la costruisce secondo le leggi di funzionamento del cervello (in questo consiste la reinterpretazione materialistica che Lange compie del trascendentale kantiano). Ma la stessa costituzione psicofisica determina il suo costruire immagini ideali, secondo principi etici ed estetici, che spingono ad agire per modificare la realtà. Modificare la realtà è però impossibile, perché è impossibile alterare «di un milionesimo di millimetro» l'azione delle leggi della meccanica. La volontà dell'uomo è sottoposta alle leggi della natura. Eppure, proprio questi ideali, questi pensieri gnoseologicamente falsi, che determinano processi cerebrali, dunque pensieri, dunque azioni, dunque l'attività pratica dell'uomo, operativa sia sul piano materiale, sia sul piano morale. In questo senso, il materialismo stesso genera una dimensione altra da sé, e la forza degli ideali – in primo luogo la libertà – induce a uscire dai binari della natura. Kant ha avuto il merito di individuare la funzione pratica decisiva e imprescindibile delle idee che vanno oltre la realtà empirica, ma ha sbagliato ad assolutizzare la legge morale e a confinarla nel mondo noumenico, dunque metafisico.

Per Lange, che l'uomo sia libero è falso; ma è fenomenicamente, empiricamente, praticamente vero che l'uomo, credendosi libero, rappresentan-

dosi, anche se illusoriamente, l'incondizionato, è costretto a lottare contro tutti gli altri elementi del mondo fenomenico: forze naturali, istinti, inclinazioni, abitudini, opinioni del momento, dottrine avverse. La società è sottoposta, come il mondo animale a tutta la natura, alla legge di Malthus e alla lotta per l'esistenza, che già «nella natura organica trapassa senza soluzione di continuità nella lotta per la posizione privilegiata» (p. 39). Ma la lotta contro la disuguaglianza, lo sfruttamento, l'ingiustizia, l'ignoranza è un ideale attivo e un compito realizzabile proprio per la sua forza intrinseca di ideale. L'economia politica non può e non deve essere «puramente materialistica», cioè negare ogni fattore ideale nella vita economica respingendolo come fantasia o vaneggiamento da invasati. L'individualista nega che il senso della comunità possa essere un movente nei processi economici perché si rifiuta di riconoscere «un fattore che si basa sulle idee» (pp. 55-56). Ma gli ideali guidano, e sono "reali" proprio perché, innegabilmente, operano e guidano. Se mi è permessa una parentesi, nella fiducia espressa dai versi della versione popolare italiana del canto dell'Internazionale ("Su lottiam! L'ideale / nostro al fine sarà") Lange avrebbe riconosciuto una conferma empirica della sua reinterpretazione bio-psico-socio-filosofica dell'idealità.

La curatrice sottolinea in modo convincente che nella sua concezione degli ideali e, in generale, nella sua interpretazione di Kant, Lange era profondamente debitore a Schiller. Questi, per esplicita dichiarazione dello stesso Lange, era stato autore di una lettura di Kant in senso immanentistico: l'uomo ha il compito di realizzare libertà e razionalità, ma senza più fare affidamento su una "disposizione" destinata a realizzarsi, cosa priva di fondamento dopo Darwin. Si tratta, scrive la curatrice, «di un compito estetico che l'uomo dà a se stesso, il compito di plasmare l'uomo e la società in accordo la bellezza di ideali da noi stessi liberamente immaginati. In questo modo, grazie alla forza plasmatrice degli ideali estetici, in seno al cieco meccanismo della natura si origina una dimensione creata dall'uomo a misura d'uomo, la dimensione della cultura e della storicità propriamente detta» (pp. xi-xii). Kant ha dimostrato che creiamo idee che non hanno valore conoscitivo, ma hanno una funzione pratica; però non ha spiegato perché le creiamo, perché dovremmo darci leggi che impongono di non seguire le nostre inclinazioni sensibili (in linguaggio darwiniano, gli istinti), come la ricerca del piacere, della felicità personale, della soddisfazione immediata e momentanea. Schiller ha mostrato che l'uomo non solo si immagina un mondo in cui la realtà sensibile è in accordo coi i suoi principi morali e in cui si possa essere al tempo stesso buoni e felici; ma soprattutto ha mostrato che siamo spinti a realizzare questo mondo perché ci appare *bello*: «noi creiamo queste idee perché ci appaiono *belle*» (p. XXII). Esse hanno quindi una funzione non puramente morale, ma anche e soprattutto etico-estetica. E ciò – commenterebbe un darwiniano,

forse un po' sbrigativo, che leggesse queste pagine dell'introduzione – proprio perché l'uomo è, per effetto dell'evoluzione, fatto come è fatto.

Questa reinterpretezione, per così dire, "bio-estetica" (mi si passi il termine) di Kant operata, secondo la curatrice, da Lange è indubbiamente suggestiva, sia sul piano storiografico, sia sul piano teorico. È la parte più originale della sua esposizione, e promette di essere la più feconda, per varie ragioni:

- Raccomanda agli studiosi del pensiero tedesco di quel periodo di non considerare questo o quell'aspetto del pensiero di Lange separatamente da altri, insomma a non fare una storia delle idee, alla fin fine, settoriale.
- Invita gli storici del socialismo a vedere in Lange non solo l'esponente di una concezione socialista oggetto, e del dibattito tedesco su socialismo e darwinismo (al quale la curatrice dedica la ricca e aggiornata Postilla all'introduzione, pp. XLIII- XLVI), che iniziò con la feroce critica fatta da Marx nella famosa lettera a Kugelman del 27 giugno 1870, ma si scatenò quando Lange era già morto da due anni, cioè poco prima della pubblicazione della terza edizione dell'opera qui tradotta.
- Ammonisce gli storici delle dottrine politiche a non fare una storia delle idee solo specialisticamente politiche.
- Stimola, si spera, gli storici della filosofia a non fare solo quella che oggi qualcuno definisce "storia concettuale della filosofia", ovvero una via di mezzo, e un disperato tentativo di conciliazione, fra filosofia analitica e storia delle idee.
- Suggerisce una via di ricerca in più a quelli che, da Konrad Lorenz in poi, hanno tradotto in termini biologico-evolutivi il trascendentale di Kant, ma si sono concentrati per lo più sugli aspetti conoscitivi della mente animale e umana.
- Ricorda a coloro che si occupano del darwinismo sociale che le cose più diverse sono state (e sono) intese e raccolte sotto questa etichetta.

Piccola nota finale: il volume – cosa rara in Italia – è corredato da un indice dei nomi che comprende anche gli autori degli studi citati nelle note.

Antonello La Vergata

New Books

Arnaldo Benini, *Tiro sassi alla finestra di Hitler. I messaggi radiofonici di Thomas Mann in esilio (1940-1945)*, Salerno Editrice, Roma 2025, pp. 128, ISBN 9788869738524

Arnaldo Benini, autore di molti lavori su Thomas Mann, presenta in questo volume una nuova edizione delle trasmissioni radiofoniche di Mann, registrate durante l'esilio negli Stati Uniti e trasmesse dalla BBC di Londra in Germania dal 1940 al 1945. Le note del suo diario, presenti nel volume, sono state tradotte per la prima volta. I primi sei capitoli contengono brevi introduzioni e la trascrizione dei cinquantanove messaggi di Mann. Il settimo e ultimo capitolo contiene invece riflessioni conclusive di Benini.

Come nota Benini, le trasmissioni radiofoniche, che Mann nel diario chiama *Messages*, «furono senza dubbio fra le armi psicologiche più importanti dell'Inghilterra» e «le espressioni più decise e senza compromessi sui problemi del tempo che Thomas Mann abbia scritto» (p. 16). Dai messaggi – «Steine in Hitlers Fenster» («sassate alla finestra di Hitler»), secondo la definizione che ne dette lo stesso Mann – emergono in particolare due aspetti: la lucidità di chi riesce a rendersi perfettamente conto di ciò che sta accadendo e la partecipazione emotiva di un esule costretto a parlare contro la propria patria.

Com'è noto, ciò che caratterizza la figura di Mann è la sua ferma opposizione al nazismo dall'inizio alla fine. Era sua convinzione che non vi potesse essere nessuna pace se non con la caduta di Hitler. Convinzione, questa, espressa in molte occasioni. Nel luglio del 1941, rivolgendosi al popolo tedesco, affermò: «È [Hitler] solo il nemico dell'umanità, e il mondo deve essere salvato da lui. Il popolo tedesco deve sapere, e non lo si ripeterà mai abbastanza, che con l'attuale regime non giungerà mai alla tranquillità e alla pace. Questa guerra durerà anni, fin quando il personaggio Hitler, la sua orrenda cricca e tutto il suo sistema non saranno estirpati dalla faccia della terra. [...] Non può essere altrimenti. [...] Il mondo non può vivere con lui, e viceversa» (p. 37). Mann aveva fiducia nella «certa vittoria della democrazia», come si evince dalla conferenza che tenne in America nel 1938 e che fu poi pubblicata in tedesco in Europa con il titolo *Vom kommenden Sieg der Demokratie* nel volume *Achtung, Europa!*

Received: August 21, 2025; Accepted: August 21, 2025; Published: March 30, 2026

Another Now 1(1): 133-135, 2026

ISSN 3103-6708 (online) | DOI: 10.36253/an-17225

Le trasmissioni sono commenti agli eventi più importanti uniti a duri ammonimenti al popolo tedesco, costantemente invitato a ribellarsi e a liberarsi al dominio dei criminali nazisti. Il rapporto di Mann con la nazione tedesca e il rapporto tra nazionalsocialismo e popolo tedesco sono due dei temi principali dei *Messages* e contemporaneamente due degli elementi che più tormentarono la vita dello scrittore tedesco. A lungo Mann coltivò l'illusione della distinzione tra popolo tedesco e nazismo e considerò il primo schiavo rassegnato del secondo. Una maggioranza nazionale, soggetta al dominio di pochi criminali, di una «cricca» di assassini. Vista questa condizione di «ubriacatura», il popolo tedesco va svegliato e sollecitato alla ribellione contro i suoi corruttori. Così concluse la trasmissione del luglio 1941: «Chi vi incita “Germania svegliati! Svegliati alla realtà, alla sana ragionevolezza, a te stessa, al mondo della libertà e del diritto” ha tutte le migliori intenzioni verso di voi» (p. 37).

Pian piano maturò in Mann quella consapevolezza a cui lo scrittore tedesco aveva cercato di sottrarsi, ovvero che il popolo tedesco è sostenitore convinto del nazionalsocialismo, e in quanto tale complice dei criminali nazisti. Tuttavia l'ambivalenza verso il popolo tedesco permane e la speranza che il popolo tedesco si renda conto dei propri errori e si ribelli al dominio dei criminali nazisti non abbandona mai i *Messages*. Nel 1945 arriva la condanna definitiva del popolo tedesco, imputando non tanto la colpa ma la «responsabilità» dei criminali e degli orrori dei nazisti. Nel messaggio del 17 gennaio 1945 affermò: «La responsabilità è diversa dalla colpa. Tutti noi siamo responsabili di tutto ciò che è causato dalla natura del popolo tedesco e che dall'intera Germania è stato storicamente compiuto» (p. 107). Si può essere d'accordo con Benini quando sostiene che per Mann «il popolo tedesco è di ciò *responsabile*, perché ha lasciato fare. *Colpevole* è chi ha materialmente agito» (p. 119).

Il sentimento di Mann nei confronti della sua patria è inizialmente quello dell'esule e successivamente del nemico. Nel complesso un sentimento ambivalente, di disperazione e di speranza. Disperazione per una patria sentita come perduta, drammaticamente diversa da quella voluta. Speranza per una patria amata, che ha ancora del buono da offrire. Ma lasciare l'America per la «patria devastata» sarebbe stata «la più grande, e anche ultima, follia» della sua vita: «A che pro? Per lasciarmi annientare, dopo aver gustato il festoso ritorno di chi ha avuto ragione, anche questo un ruolo poco gradevole? [...] Lo rifiuto. Questo è il mio egoismo [...]. Come tutto sarebbe stato diverso se la Germania si fosse liberata da sola. Se fra il 1933 e il 1939 fosse scoppiata lì da voi la rivoluzione salvatrice credete voi che avrei aspettato due giorni per prendere il treno e tornare a casa?» (pp. 118-119; 30 dicembre 1945).

I temi dei *Messages* sono quelli tipici della produzione etica e politica di Mann, che si possono riassumere in una serie di dualismi. Da un

lato abbiamo il regno della ragione, del diritto, della giustizia, della pace, della libertà, della moralità e della cultura, dall'altro il regime dell'irrazionalismo, del fanatismo, della superstizione, della violenza, della guerra e dell'ignoranza, incarnato da quell' «ubriacatura» che era stato il dominio nazista. L'uso ricorrente del termine «ubriacatura» è centrale e rappresenta l'ambivalenza e la speranza sempre viva di Mann. Un'ubriacatura è un momento pulsionale, un momento di irrazionalità passeggera, di temporanea follia. Significativo da questo punto di vista è *Un appello alla ragione* (*Ein Appell an die Vernunft*) lanciato da Mann in un discorso tenuto a Berlino il 17 ottobre 1930. Ancora. Da un lato abbiamo l'umanità e dall'altro la bestialità, quella appunto del nazismo con la sua «necessità di truccare di legalità il bestiale» (p. 51).

Per Mann si trattava di contrapporre al fascismo la «democrazia sociale», che sola avrebbe potuto recuperare l'idea di Europa mettendo fine alla barbarie fascista, in particolare quella della Germania nazista, e restaurando la civiltà.

Queste «sassate alla finestra di Hitler» sono la testimonianza dell'impegno politico e civile di Thomas Mann, ma al quale l'«altezza dell'ora» impone il dovere di rispondere alla chiamata della ragione, mettendo in secondo piano la sua attività di scrittore: «Ci sono ore, momenti della vita collettiva, in cui [...] l'artista non può procedere secondo il suo impulso interiore, perché più immediate preoccupazioni imposte dalla vita scacciano il pensiero dell'arte; in cui la crisi tormentosa della collettività sconvolge anche lui in modo che quell'appassionato gioco dello sprofondarsi nell'eternamente umano, che si chiama arte, assume davvero l'impronta temporale del lussuoso e dell'ozioso e diventa una impossibilità psichica» (Thomas Mann, *Un appello alla ragione*, in *Moniti all'Europa*, a cura di L. Mazzucchetti, introduzione di G. Napolitano, Mondadori, Milano 2017, p. 64). Thomas Mann non si sottrae a quella chiamata e rispetta il proprio impegno. Vi è solo un breve periodo di sospensione delle trasmissioni nel 1944 visto che il popolo tedesco si mostra irremovibile nella fedeltà a Hitler. Nonostante ciò, sceglie di continuare a essere rappresentante di quell'«umanesimo militante» che tanto aveva sostenuto.

Pur nella consapevolezza che «solo gli dèi sanno chi in Germania le ascolta» (p. 20), le «sassate» di Mann volevano essere e riuscirono a essere molto di più che opposizioni alla propaganda di Goebbels. Sono anche e soprattutto la testimonianza di un intellettuale che nei momenti più bui ha fatto sentire con lucidità la propria voce.

