



nietzscheana

saggi

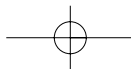
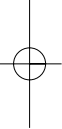
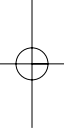
18

collana diretta da

Giuliano Campioni, Maria Cristina Fornari

fondata da

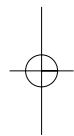
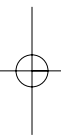
Sandro Barbera, Giuliano Campioni e Franco Volpi



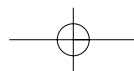


Teorie e pratiche della verità in Nietzsche

a cura di
Pietro Gori, Paolo Stellino



Edizioni ETS





www.edizioniets.com

*Volume pubblicato con un contributo della
Universidad de Valencia. Dept. Filosofía del Derecho, Moral y Política*

© Copyright 2011
EDIZIONI ETS
Piazza Carrara, 16-19, I-56126 Pisa
info@edizioniets.com
www.edizioniets.com

Distribuzione
PDE, Via Tevere 54, I-50019 Sesto Fiorentino [Firenze]

ISBN 978-884673194-4

Prefazione

Il presente volume raccoglie i contributi presentati nel corso del workshop *Teorías y prácticas de la verdad en F. Nietzsche*, tenutosi il 30 maggio 2011 presso l'Università di Valencia. All'incontro hanno preso parte studiosi provenienti dagli ambiti di ricerca italiano, spagnolo e portoghese, ambiti in cui negli ultimi anni si è assistito ad una notevole produzione scientifica che ha saputo affermarsi (in alcuni casi consolidando una tradizione già matura) nell'ambito internazionale della *Nietzsche-Forschung*. Tale produzione ha inoltre tratto vantaggio dalla collaborazione tra i gruppi di ricerca di questi paesi, che col tempo si è fatta sempre più stretta grazie anche all'apertura di progetti internazionali dedicati alla filosofia di Nietzsche, orientati tanto alla pubblicazione dei suoi scritti, quanto allo studio storico e filologico delle fonti e all'interpretazione del suo pensiero. Il workshop di Valencia è stato organizzato con il preciso scopo di consolidare questa rete di relazioni e di mostrare quali contributi essa possa apportare alla ricerca su Nietzsche.

Il tema che si è scelto di affrontare costituisce uno dei principali nodi della filosofia di Nietzsche. Sebbene esso non sia preminente in maniera esplicita nei filosofemi più noti del suo pensiero, la questione della verità è però sottesa a molti di loro, costituendo in particolare un problema con il quale Nietzsche si confrontò costantemente nel corso della sua produzione. Si può oltretutto osservare che alcuni elementi fondamentali della gnoseologia che sostiene la sua messa in questione del principio veritativo della tradizione ritornano immutati nel corso degli anni, costituendo di fatto uno dei pochi elementi stabili della filosofia di Nietzsche. Con questo non si vuole naturalmente cercare un principio sistematico

6 *Teorie e pratiche della verità in Nietzsche*

– cosa che in molti hanno provato a fare – all'interno di un pensiero la cui ricchezza scaturisce proprio dalla sua dinamicità e incessante articolazione, ma allo stesso tempo è giusto evidenziare la presenza di elementi strutturali che impediscono di ridurre questa dinamica a qualcosa di caotico e informe. Il discorso sulla verità in Nietzsche presenta inoltre un aspetto di grande interesse, che è stato raramente affrontato dagli interpreti che si sono dedicati a questo tema: esso infatti si muove tra il piano teoretico e quello pratico, fungendo da elemento di connessione tra questi ultimi. Nella filosofia nietzscheana tale questione non è quindi solo materia per l'epistemologia, come è stato spesso sostenuto in passato, ma raccoglie spunti che trovano svolgimento sul piano della morale e dell'etica. Un aspetto, questo, che può inoltre essere assunto quale tratto caratteristico dell'intera filosofia di Nietzsche, la quale trae spunto da una riflessione gnoseologica ed epistemologica mai fine a se stessa, ma i cui esiti consistono piuttosto nella determinazione di un agire pratico.

Nei contributi che compongono il volume questa molteplicità di contenuti viene svolta in vario modo e gli autori affrontano diverse questioni focalizzabili attorno al tema della verità: da quelle puramente gnoseologiche inerenti all'attività percettiva del soggetto umano, a quelle relative al rapporto ermeneutico di quest'ultimo con la realtà esterna, senza trascurare, tra le altre, la questione pratica della dimensione sociale. L'introduzione del testo è affidata a Jesús Conill-Sancho, il quale si concentra sulla legittimità dell'appartenenza di Nietzsche alla tradizione ermeneutica, non solo per il carattere interpretativo e prospettivistico della sua filosofia, ma anche per l'*ermeneutizzazione* del suo pensiero e della questione della verità. Secondo Conill, il filosofo rivendicherebbe un approccio al problema della verità differente rispetto ai canoni della tradizione, un approccio legato piuttosto all'ambito pratico del pensiero e basato su una concezione esperienziale della ragione e sul dinamismo tropologico.

Conill prepara così il terreno per le riflessioni svolte nei successivi contributi, che si aprono con lo studio di Francisco Arenas-Dolz dedicato alle lezioni tenute da Nietzsche sui dialoghi platonici – lezioni alle quali, secondo Arenas, gli studiosi hanno prestato poca attenzione. Attraverso un accurato lavoro di fonti l'autore

mostra non solo il carattere innovativo dell'interpretazione nietzscheana, ma anche come Platone e Nietzsche concepiscano la verità non come teoria, bensì come prassi ed esperimento. Mediante la sua analisi filologica, Arenas mette inoltre in luce il modo in cui Nietzsche si riferisce al pensatore che, nel periodo successivo, diverrà per lui il principale riferimento per un attacco filosofico alla stessa nozione di verità. Al rapporto di Nietzsche con la tradizione filosofica greca, ma secondo una metodologia e una prospettiva di studio decisamente diverse, è dedicato il contributo di Maria Cristina Fornari, la quale prende in esame il tema dello scetticismo e la paradossalità degli insegnamenti del filosofo Pirrone (il Pirrone di Victor Brochard, non quello della tradizione) che Nietzsche evidenzia prima di tutto nel secondo volume di *Umano, troppo umano*. Le considerazioni di Fornari mettono in luce il particolare rapporto tra la prospettiva scettica e la questione della verità in Nietzsche, rivelando in particolare il fatto che esse non vivano un contrasto insanabile. Lo scetticismo che Nietzsche talvolta attribuisce a se stesso (come pure a Zarathustra) non è un sistema filosofico che si contraddice, pretendendo di affermare se stesso come "verità": esso può infatti assumere il ruolo di strumento di creazione di uno spazio veritativo dotato di uno statuto differente da quello comunemente adottato.

Nel capitolo successivo, Mattia Riccardi affronta una questione di grande rilievo nel contesto della critica nietzscheana alla nozione di verità: il problema della cosiddetta "tesi falsificazionista", secondo quanto elaborato originariamente da Maudemarie Clark e successivamente discusso, tra gli altri, da Brian Leiter. Riccardi considera le posizioni di questi studiosi con lo scopo di mettere in luce in che modo l'epistemologia di Nietzsche muti nel corso degli anni e se sia in particolare possibile concludere a favore di un ripensamento dell'iniziale posizione falsificazionista. La questione epistemologica fa da sfondo anche al contributo di João Constâncio, dedicato a un confronto tra il modo in cui Nietzsche e Kant definiscono la nozione di "obiettività". La trattazione di Constâncio tocca in particolare la questione del prospettivismo, altro elemento che caratterizza il tema della verità in Nietzsche. Nel trattare questo concetto, Constâncio fa emergere alcuni aspetti riguardanti la problematizzazione della nozione di verità e la sua messa

8 *Teorie e pratiche della verità in Nietzsche*

in questione, tutti elementi che in Nietzsche si legano strettamente a un'incorporazione di quest'ultima e che aprono al piano pratico della determinazione di una forma di vita strettamente dipendente dal rapporto con il sapere e con il punto di vista altrui. La possibilità che il sapere prospettico stia alla base di una particolare forma di obiettività costituisce per Constâncio un elemento importante non solo della pratica di vita dello stesso Nietzsche, ma anche, e soprattutto, della modalità di comunicazione che egli instaura con i propri interlocutori, a cui viene implicitamente richiesto di adottare una prassi di lettura orientata verso una forma di "empatia" e di "critica" che sole rendono possibile l'ampliamento dell'orizzonte epistemico. Il contributo di Constâncio non esaurisce le questioni connesse al tema del prospettivismo, ma, nel determinarne alcuni aspetti, apre indirettamente lo spazio per le trattazioni che seguono.

I contributi di Pietro Gori e Paolo Stellino sono entrambi esplicitamente dedicati al prospettivismo e si propongono di analizzare la sua capacità di toccare ambiti differenti e di estendersi oltre il piano puramente teoretico. Il primo, in particolare, svolge un'analisi dettagliata della questione relativa al soggetto del prospettivismo, tema sul quale in passato non si è sufficientemente fatta chiarezza, per poi esporre alcune considerazioni relative al valore etico di tale nozione. Gori si concentra in particolare sul problema dell'individualismo egoistico cui il prospettivismo sembrerebbe esposto, ma che di fatto sembra potersi rovesciare in una forma di "etica della relazione" che lasci spazio alla costruzione di un ambito epistemico non dogmatico. Stellino, da parte sua, approfondisce ulteriormente la problematica relativa alla distinzione tra un prospettivismo gnoseologico e uno morale, concentrandosi in particolare sulle conseguenze pratiche del secondo. Il principale obiettivo della sua trattazione è di mostrare come l'accettazione del prospettivismo nietzscheano non significhi necessariamente una resa a un indifferentismo morale à la Ivan Karamazov o a una posizione forte o radicale di relativismo morale secondo la quale tutto sarebbe permesso. La conclusione complessiva che si può trarre da questi contributi è che in Nietzsche la perdita di un riferimento veritativo unico, conseguente alla moltiplicazione (anche indefinita) dei soggetti conoscitivi, non porta a un disorientamento nichilistico, ma al contrario

è lo strumento necessario per l'apertura di un nuovo orizzonte di senso entro cui definire uno spazio di azione morale.

Pur orientandosi secondo una prospettiva differente rispetto ai contributi precedenti, anche Javier Gracia Calandín mostra come la critica nietzscheana della verità non conduca a derive relativistiche, né incorra in aporie o contraddizioni, bensì ponga in luce quella che è una condizione linguistica, morale-extramorale e vitale propriamente umana. Gracia muove proprio dall'ipotesi che la critica nietzscheana del linguaggio sia intrinsecamente aporetica (in ragione dell'impossibilità di prescindere dal linguaggio stesso per formulare la sua critica) e cerca di trovare una via d'uscita a tale difficoltà, alludendo infine alla possibilità offerta dalla lingua castigliana di intendere anche in senso positivo il termine "illusione".

Chiude il volume il contributo di Luca Lupo, il quale offre una prima ricognizione delle tracce dello *Zarathustra* di Nietzsche presenti nel *Libro rosso* di Carl Gustav Jung, tracce che sembrano rinviare a un'affinità di fondo tra questi testi. L'ipotesi di Lupo è che le due opere condividano un'analogia funzione performativa, siano cioè dispositivi di rappresentazione ma soprattutto di confronto con la produzione della verità. Nel solco di questa linea interpretativa, il contributo propone la lettura di alcuni snodi del *Libro rosso* che lasciano affiorare con più evidenza echi nietzscheani sulla questione della verità. Al di là della superficie in apparenza estetizzante, dell'oscurità, degli aspetti mistici, esoterici e simbolici dei due testi esaminati, il contributo propone in particolare di considerare lo *Zarathustra* e il *Libro rosso* come tentativi condotti da Nietzsche e Jung su se stessi in vista della comprensione, ma soprattutto della costruzione di una nuova forma di vita.

La realizzazione del workshop *Teorías y prácticas de la verdad en F. Nietzsche* è stata possibile grazie al patrocinio della *Conselleria de Educación* della *Generalitat Valenciana*, dell'Università di Valencia e della Facoltà di Filosofia e Scienze della Comunicazione. Il sostegno del Dipartimento di Filosofia del Diritto, Morale e Politica dell'Università di Valencia e, concretamente, del Prof. Jesús Conill è stato senza dubbio imprescindibile. Un ringraziamento particolare va inoltre a Rafael Monferrer Cuevas per il prezioso

10 *Teorie e pratiche della verità in Nietzsche*

aiuto offertoci nell'organizzazione del workshop e a Giuliano Campioni e Maria Cristina Fornari per la disponibilità a ospitare la pubblicazione di questi atti nella collana da loro diretta.

Pietro Gori
Paolo Stellino

Nota al testo

Il principale riferimento per le opere e le lettere di Nietzsche è l'edizione critica tedesca a cura di Giorgio Colli e Mazzino Montinari: F. Nietzsche, *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, ca. 40 Bände in 9 Abteilungen, Berlin/New York, de Gruyter 1967 ff.; F. Nietzsche, *Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe*, 24 Bände in 3 Abteilungen, begr. Berlin/New York, de Gruyter 1975 ff. Per gli scritti giovanili di Nietzsche si è inoltre fatto riferimento all'edizione in 5 volumi diretta da K. Schlechta: F. Nietzsche, *Frühe Schriften 1854-1869*, München, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung 1933-1940. Infine, per gli scritti filologici sono state utilizzate le seguenti edizioni: F. Nietzsche, *Werke*, 20 Bände, a cura di Elisabeth Förster-Nietzsche (*Großoktavausgabe*), Leipzig, Naumann-Kröner 1894ss.; F. Nietzsche, *Gesammelte Werke*, 23 Bände, a cura di R. Oehler, M. Oehler e F. Würzbach, München, Musarion 1920-9.

Per l'indicazione delle traduzioni adottate si rimanda alla bibliografia in chiusura del volume.

I passi tratti dalle opere di Nietzsche sono indicati con l'abbreviazione del titolo dell'opera, seguita dal numero o dal titolo della sezione (laddove rilevante) e dal numero del paragrafo (es. GM III 24; EH, *Perché sono così saggio* 1; FW 354). I passi tratti dai quaderni e dai taccuini di Nietzsche sono invece indicati con la sigla NF (*Nachgelassene Fragmente*), seguita dall'anno di redazione, dal numero del gruppo e da quello della nota (es. NF 1888, 14[188]).

Elenco delle abbreviazioni degli scritti di Nietzsche citati:

KGW = *Werke. Kritische Gesamtausgabe*

KGB = *Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe*

12 *Teorie e pratiche della verità in Nietzsche*

- BAW = *Frühe Schriften 1854-1869*
 GA = *Werke. Großoktavausgabe*
 MusA = *Gesammelte Werke*
 NF = *Nachgelassene Fragmente*
 PH = *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*
 = *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci*
 HL = *Unzeitgemässe Betrachtungen II - Vom Nutzen*
 = *und Nachteil der Historie für das Leben = Considerazioni*
 = *inattuali II - Sull'utilità e il danno della storia per la vita*
 WL = *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen*
 = *Sinne = Su verità e menzogna in senso extramurale*
 GT = *Geburt der Tragödie = Nascita della tragedia*
 MA = *Menschliches, Allzumenschliches I = Umano, troppo*
 = *umano I*
 VM = *Menschliches, Allzumenschliches II - Vermischte*
 = *Meinungen und Sprüche = Umano, troppo umano II*
 = *- Opinioni e sentenze diverse*
 M = *Morgenröthe = Aurora*
 FW = *Fröhliche Wissenschaft = La gaia scienza*
 Za = *Also sprach Zarathustra = Così parlò Zarathustra*
 JGB = *Jenseits von Gut und Böse = Al di là del bene e del male*
 GM = *Zur Genealogie der Moral = Genealogia della morale*
 GD = *Götzen-Dämmerung = Crepuscolo degli idoli*
 A = *Der Antichrist = L'anticristo*
 EH = *Ecce Homo = Ecce homo*

La sigla BN posposta alle indicazioni dei volumi in bibliografia significa che un esemplare del volume è presente nella biblioteca di Nietzsche. Il riferimento è al catalogo compilato da G. Campioni, P. D'Iorio, M.C. Fornari, F. Fronterotta, A. Orsucci, con la collaborazione di R. Müller-Buck, col titolo *Nietzsches persönliche Bibliothek*, Berlin-New York, de Gruyter 2003.

Introduzione

Hermenéutica tropológica de la verdad en Nietzsche*

Jesús Conill-Sancho

Aunque haya quienes, como Grondin, consideran que Nietzsche no pertenece a la tradición clásica de la hermenéutica¹, la hermenéutica genealógica desde el cuerpo humano a partir de Nietzsche contribuye, a mi juicio¹, de modo decisivo a entender “las teorías y las prácticas de la verdad”, un tema de singular importancia, abordado en la Jornada Internacional sobre el pensamiento de Nietzsche, espléndidamente organizada por Pietro Gori y Paolo Stellino, con el apoyo de la Sección Departamental de Filosofía Moral en la Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación de la Universidad de Valencia.

En la hermeneutización nietzscheana del pensamiento y, en especial, de la cuestión de la verdad, no sólo hay que destacar el perspectivismo y el interpretacionismo, sino también el dinamismo tropológico que subyace en el proceso práctico del verdadar.

1. La verdad como praxis

La cuestión de la verdad ha estado secuestrada por el enfoque teórico e incluso por el lógico y epistemológico. De ahí que en ocasiones se hayan marginado las concepciones filosóficas de la

* Este estudio se inserta en el Proyecto de Investigación Científica y Desarrollo Tecnológico FFI2010-21639-C02-01, financiado por el Ministerio de Educación y Ciencia y con Fondos FEDER de la Unión Europea, y en las actividades del grupo de investigación de excelencia PROMETEO/2009/085 de la Generalidad Valenciana.

¹ J. Grondin, *¿Hay que incorporar a Nietzsche a la hermenéutica? Razones de una pequeña resistencia*, en: «Estudios Nietzsche», 9 (2009), pp. 53-66.

² J. Conill, *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*, Madrid, Tecnos 1997.

14 *Teorie e pratiche della verità in Nietzsche*

verdad que, al parecer, no se atenían a los cánones oficiales del concepto lógico-semántico de la verdad³. Sin embargo, es innegable la presencia de otros modos de entender la verdad, que están ligados al ámbito práctico del pensamiento y que, a mi juicio, están conectados con una concepción experiencial de la razón, así como con la intrínseca conexión de la verdad y la libertad, un asunto crucial para el pensamiento contemporáneo⁴.

Un sentido amplio de la verdad – experiencial y liberador – aparece ya en el pensamiento hebreo: la verdad se vive como relación personal e histórica de confianza y de fidelidad. Pero también en el ámbito griego encontramos la dimensión experiencial del pensamiento y una noción práctica de la verdad. Aristóteles destacó el carácter dinámico de la verdad al afirmar que «la operación de las dos partes intelectivas es, por consiguiente, la verdad; por tanto, las disposiciones que más favorezcan en una y en otra la realización de la verdad (*aletheusei*), ésas serían las virtudes de ambas» (*Ética a Nicómaco*, VI, 2). Y a continuación Aristóteles empieza a exponer tales «disposiciones», como «aquellas por las cuales el alma realiza la verdad (*aletheuei*)».

Lo que esta línea de pensamiento experiencial plantea es la necesidad de una concepción más amplia y dinámica de la verdad frente al preponderante logicismo, que ha monopolizado el uso de la razón y la noción de la verdad. A tal efecto son aprovechables diversas concepciones de la experiencia, desde la aristotélica hasta la nietzscheana, las diversas formas de pensar experiencial y su sentido práctico de la verdad⁵. La verdad no es algo que se dice, sino algo que se hace; ni es primordialmente el atributo de una operación mental, sino algo que «afecta a la existencia entera» y conforma un *modo de vida*⁶.

³ Cfr. L.B. Puntel, *Wahrheitstheorien*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1978; J. Nicolás - M.J. Frápoli, *Teorías de la verdad en el siglo XX*, Madrid, Tecnos 1997.

⁴ Cfr. J. Conill, *Acerca de la verdad práctica*, en: «Revista Portuguesa de Filosofía», J.J. Vila-Chã (ed.), 65 Supl. (2009), pp. 975-991.

⁵ Cfr. J. Conill, *Concepciones de la experiencia*, en: «Diálogo filosófico» 41 (1998), pp. 148-170.

⁶ X. Zubiri, *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*, Madrid, Alianza 2002, p. 57.

2. Genealogía de la verdad tropológica

Si nos atenemos a la genealogía nietzscheana⁷, la verdad es una invención, una proyección producida por el anhelo de un mundo permanente. Movidos por la desconfianza ante el devenir, surge la ficción del mundo del “ser” y de la “verdad”, como expresiones de lo permanente, duradero y fijo, es decir, de aquello que parece satisfacer nuestros más profundos deseos de seguridad y certeza.

Y es que la instauración de ese orden lógico y ontológico de la presunta verdad se produce por un tipo de hombre que está cansado de sufrir, pero es incapaz de imponer su voluntad. La *voluntad de verdad* se debe a la impotencia de la voluntad para crear. Pues lo que constituye la fe en la verdad es la necesidad de tener un apoyo firme en algo que se cree verdadero. Pero, según Nietzsche, no hay un mundo verdadero, sino una *apariencia perspectivista*, cuyo origen está en nosotros, en la medida en que necesitamos un mundo abreviado y simplificado (NF 1887, 9 [41]).

La valoración en que consiste la verdad expresa las condiciones de conservación y crecimiento para la vida, pero no la verdad. Un presupuesto de todo lo vivo es que algo *tenga que ser* tenido por verdadero, pero *no* que algo sea verdadero. Por consiguiente, la oposición entre “mundo verdadero” y “mundo aparente” puede reducirse a *relaciones de valor*; se debe a que hemos proyectado «nuestras condiciones de conservación» como si fueran «predicados del ser» (NF 1887, 9 [38]).

La genealogía nietzscheana constituye una nueva crítica desmascaradora de la verdad, que nos descubre su trasfondo liberador en sentido “trágico”. Al situarse *más allá* de la verdad, lo que Nietzsche quiso abandonar, ante todo, fue la determinación lógica y ontológica de la verdad. Porque la crítica genealógica, en forma de “Psicología de la metafísica”, nos ha revelado que en la verdad se esconde una fe, «la fe en un *valor metafísico*, en un valor *en sí de la verdad*», de la que surge un proceso por el que el “mundo verdadero” ha acabado convertido en una “fábula” (GM III 24, 27; GD, *Cómo el mundo verdadero acabó convirtiéndose en una fábula*); y descubre asimismo que los diversos conceptos fundamentales de

⁷ Cfr. J. Conill, *El crepúsculo de la metafísica*, Barcelona, Anthropos 1998, cap. 6.

16 *Teorie e pratiche della verità in Nietzsche*

la metafísica a los que está ligado el concepto de la verdad son producto de una «falsa cosificación» (NF 1885, 1 [62]).

Por otra parte, la determinación de la verdad no remite primordialmente a la dimensión teórica del juicio, sino que exige su inserción en el ámbito práctico y vital, para determinar desde ahí el *valor de la verdad para la vida*, revelándose así el *valor condicionado* de la verdad. Repárese en que la experiencia básica de Nietzsche es justamente la de la desvinculación de lo incondicionado. Esta experiencia radical se expresó como nihilismo, es decir, como desvalorización de los supremos valores, incluido el de la verdad; ya que Nietzsche se percató de que el mundo de la razón incondicionada y su “mundo verdadero” era un ámbito de valores que se «desvalorizan» (NF 1887, 9 [35]).

La verdad es un valor que se mantiene por fe, y una fe o una creencia «expresa en general lo forzoso de ciertas *condiciones de existencia*»:

El punto de vista del ‘valor’ es el punto de vista de condiciones de *conservación potenciación* con miras a estructuras complejas de relativa perduración de la vida en el seno del devenir (NF 1887, 11 [73]).

La verdad depende del punto de vista del valor para la vida. El “mundo verdadero” se lo ha creado el hombre para mantenerse en la vida; por tanto, se desvanece la presunta incondicionalidad de la verdad. La verdad no debe pensarse ya desde la perspectiva de lo incondicionado, sino que se convierte en momento de la vida, es decir, en una función vital.

No obstante, este rechazo de la verdad no implica renunciar por completo a la estructura profunda de la verdad como actitud veraz del hombre⁸, por tanto, a cierto sentido práctico de la verdad, lo que ocurre es que la base de la nueva noción de la verdad se logra recurriendo a la “gran razón del cuerpo”⁹. Ahora «la *fuerza* de los conocimientos [...] [reside] en su incorporabilidad, en su carácter de condición de vida» (FW 110). La voluntad de verdad depende de la “fuerza digestiva”, porque a lo que más se parece el espíritu es

⁸ Cfr. W. Stegmaier, *Nietzsches Neubestimmung der Wahrheit*, en: «Nietzsche-Studien», 14 (1985), pp. 69-95.

⁹ Cfr. J. Conill, *El enigma del animal fantástico*, Madrid, Tecnos 1991; Id., *El poder de la mentira*, cit., parte II.

a un estómago (cfr. JGB 230). De ahí que la tarea consista en «*incorporarse el saber y hacerlo instintivo*» (FW 11).

La verdad se sitúa en la perspectiva del cuerpo y está ligada al poder de la libertad y de la vida: «Crearse libertad para un nuevo crear» (Za, *De las tres transformaciones*). El verdadear se convierte en un acontecer, en el que no hay ningún punto fijo, permanente y seguro: «No hay “verdad”» (NF 1885, 2 [108]). Descubierta su raíz vital, se abre para el verdadear un nuevo ámbito y una nueva medida: la voluntad de poder. Se sabe interpretación condicionada y su “criterio” «se halla en el crecimiento del sentimiento de poder» (NF 1884, 25 [311]).

La verdad no es, pues, algo que estuviese ahí y hubiese de ser encontrado, descubierto, -sino algo *que hay que crear* y que da el nombre para un *proceso*, más aún, para una voluntad de sometimiento que no tiene en sí final alguno: introyectar verdad, en cuanto un *processus in infinitum*, un *disponer [Bestimmen] activo*, no un hacerse consciente de algo, <que> fuera “en sí” algo fijo y determinado. Es un término para la “voluntad de poder” (NF 1887, 9 [91]).

La crítica genealógica ha puesto de manifiesto que las raíces de la verdad están en la voluntad de poder, entendida como trasfondo de la *libertad* vital, y nos ha introducido en el mundo de la *perspectividad* de la vida, abriendo así un nuevo sentido práctico de la verdad.

3. El dinamismo tropológico

Frente al idealismo y al positivismo cumple una función intelectual de primer orden el estudio del dinamismo tropológico por parte de la genealogía nietzscheana. A mi juicio, ésta constituye un método crítico que se transmuta en una peculiar hermenéutica, en la que se entrelazan principalmente dos enfoques, uno que estudia la “organización” psico-fisiológica del cuerpo humano y otro que descubre en él el originario dinamismo retórico del lenguaje.

El primer enfoque lo adopta Nietzsche a partir de la influencia de Lange y otros transformadores de la filosofía kantiana durante el siglo XIX, que empezaron a prestar mucha más atención a los sentidos e incluso al cerebro. En la unidad psico-física de la orga-

nización corporal humana cabe descubrir una tendencia a la interpretación, como resultado de la fantasía creadora y de la invención conceptual (*Begriffsdichtung*). La capacidad inventiva, creativa y poética, es la que sustenta los procesos que permiten conceptualizar y pensar. Aquí está el origen del carácter interpretativo del pensamiento (cfr. JGB 22): no se trata de una “verdad de hecho” (*Tatbestand*), ni tampoco de un “texto”, sino de un arreglo y una distorsión, de una interpretación que expresa “pretensiones de poder”. De lo que se parte es de los sentidos dentro de la unidad psico-física del hombre y de la sensación como el “hecho fundamental”, mientras que todo lo demás es ya producto de construcciones mediatas. De manera que el *factum* fundamental es el de los sentidos, como si fueran “centros de fuerza”, que son siempre sentientes (*empfindend*) y que sólo pueden captar lo que ejerce alguna resistencia y, por tanto, es asimismo sentiente (cfr. NF 1888, 14 [79]). Empieza aquí lo que podría entenderse como una especie de “fisiología de la verdad”¹⁰, mediante la que nuestra organización psico-fisiológica producirá esquemas de interpretación.

El otro enfoque complementario del anterior es el que puso de manifiesto el carácter tropológico del dinamismo formador del saber humano y del lenguaje. La genealogía nietzscheana descubre que hay una forma de arte inconsciente, al que está vedado reproducir la esencia de las cosas; la génesis del lenguaje se sitúa en la fuerza figurativa, ya que todas las palabras son originariamente tropos, de los que destaca la metáfora (aunque también la metonimia y la sinécdoque). La retórica será la prosecución y ampliación del carácter originariamente figurado del lenguaje. En el origen del lenguaje se encuentra, pues, el “sujeto creador artístico”, al que es esencial un “impulso a la formación de metáforas”. Este impulso actúa en la formación de las palabras y de los conceptos, y constituye la fuerza de mediación entre las esferas heterogéneas del sujeto y el objeto, entre las que sólo es posible una relación “estética”. Con esta noción se resalta el sentido sensible y dinámico de tal relación, siendo éste un aspecto básico para entender por

¹⁰ Para un sentido actual de esta expresión en la nueva investigación neurológica, cfr. J.P. Changeaux, *The Physiology of Truth*, Cambridge (MA), Belknap Press of Harvard University 2004.

qué Nietzsche considera que el lenguaje es radicalmente incapaz de expresar adecuadamente la realidad. Por consiguiente, debido a esta incapacidad, será vana la pretensión de la verdad como adecuación y la de orientarse en la vida por tal concepción. Porque el dinamismo tropológico perfora el proceso de la adecuación.

La noción habitual de la adecuación responde a lo que Nietzsche considera la utilidad del lenguaje para la comunicación, lo cual requiere la fijación de los significados mediante convenciones, que son la consecuencia de un “tratado de paz” (cfr. WL). Según Nietzsche, este tratado de paz conlleva algo que promete ser el primer paso para la consecución de este enigmático impulso hacia la verdad. Se fija lo que ha de ser “verdad”, es decir, se inventa una designación de las cosas uniformemente válida y obligatoria, y el poder legislativo del lenguaje proporciona también las primeras leyes de la verdad, originándose así el contraste entre verdad y mentira. De tal manera que los hombres huyen de ser perjudicados por el engaño y ansían las consecuencias agradables de la verdad que puedan mantener la vida, siendo indiferentes con respecto al conocimiento puro. Esto es lo que, según Nietzsche, explicaría el innegable “impulso hacia la verdad” (*Trieb zur Wahrheit*) que surgió entre los hombres. Pues no parece que las convenciones del lenguaje sean auténticos productos del conocimiento, ni sean la expresión adecuada de la realidad.

Solamente por el olvido del impulso a la formación de metáforas en el origen del lenguaje se produce la hipóstasis de los conceptos y la voluntad de la verdad, a la que subyace la fe en que se puede reproducir la realidad en sí y llegar a imaginarse que se está en posesión de una “verdad”. La genealogía nos pone de manifiesto que el lenguaje es esencialmente tropológico y, por tanto, no podemos conocer las cosas en sí, ni expresarlas adecuadamente, de manera que tampoco puede entenderse la verdad como adecuación, sino que lo que hay es un proceso tropológico, que Nietzsche describe como una serie de fases metafóricas. Primero se produce una figura o metáfora intuitiva, luego un sonido o palabra y luego un concepto. Hay una figuración de las sensaciones, pero en un “material” distinto. Según Nietzsche, las sensaciones son figuras de los estímulos nerviosos y el tránsito entre las distintas fases se debe al impulso artístico o formador de metáfo-

ras, que constituye un impulso primordial y originario. Por tanto, se da ya movimiento metafórico en el tránsito desde el estímulo nervioso a la sensación y de la sensación al sonido. Todas las palabras tienen origen metafórico. El lenguaje es radicalmente tropológico.

Esta concepción nietzscheana del lenguaje proviene de Gerber (*Die Sprache als Kunst*, 1871) y de Lichtenberg (*Vermischte Schriften*, 1867). La crítica genealógica adopta esta perspectiva y la emplea para deconstruir (desmontar) los errores de la filosofía tradicional mediante una crítica del uso del lenguaje, que es la base de la crítica de la metafísica tradicional. El carácter figurativo a través de los tropos es lo que constituye el lenguaje, por tanto, el lenguaje no puede reproducir la realidad, porque está constituido de figuras, figuraciones tropologizadas a partir de las sensaciones, pero nunca se logra una reduplicación o representación adecuada de la realidad. Por consiguiente, no es la figura de la verdad como adecuación la que está funcionando en este proceso tropológico.

La fuerza mediadora de la figuración tropológica es, a mi juicio, la libertad propia de la creatividad artística ínsita en el fondo del cuerpo humano. La figuratividad originaria del lenguaje vivo está sustentada por la metaforicidad radical, por los tropos vitales. Contra la sustantivación del lenguaje, como si fuéramos capaces de expresar la verdadera estructura de la realidad, se defiende ahora el carácter originario del lenguaje como obra de arte inconsciente, como proceso figurador y tropologizador. Por tanto, no habrá ni pensamiento ni lenguaje puros, ya que en el fondo último de todas las creaciones humanas se encuentra un impulso artístico, el dinamismo de los tropos que conforman la vida humana.

La figuración en el sentido nietzscheano, ¿nos incapacita para conocer la verdad? ¿Nos abre a la realidad con su configuración o la desfigura? Ésta es la cuestión de fondo. En la línea humboldtiana de la filosofía del lenguaje del siglo XIX cabría entender el proceso tropológico como una concreción del dinamismo energético – la *enérgeia* – del lenguaje. En dicha *enérgeia* se manifiesta – y se expresa – la fuerza espiritual del hombre, que abre un espacio de libertad, rebasando el modo instrumentalista de entender el lenguaje. Las palabras no son mera copia o reproducción (*Abdruck*) del objeto, sino figura o imagen (*Bild*). Lo que ocurre es que esta figura

o imagen puede ser engañosa (*Trugbild*), pues los medios de expresión del lenguaje no se prestan para expresar el devenir. Si es así, el lenguaje sólo expresaría imágenes engañosas a través de su capacidad de figuración y, por tanto, estaríamos condenados a prescindir de la verdad, dado que el lenguaje excluye la posibilidad de la verdad como adecuación. El lenguaje estaría construido sobre prejuicios ingenuos, sobre los esquemas lingüísticos habituales en los que se cree, una especie de fetichismo o “fe en la gramática”.

Y ¿no es posible ampliar hermenéuticamente la noción de la verdad hasta una verdad retórica basada en los tropos vitales, más allá de las nociones de adecuación y objetividad? Una vez descubierto el dinamismo de la verdad práctica y obtenida una posible descripción del mismo como dinamismo figurador y tropologizador, se comprende que el verdadear podría estar funcionando desde sus bases fisiológicas hasta sus formas más complejas. Lo decisivo sería entender la verdad en su dinamismo a partir de las formas originarias de carácter tropológico (y no contentarse con su pedirla a la utilidad, ni siquiera a la función comunicativa).

«Con las palabras no se llega jamás a la verdad ni a una expresión adecuada», afirma Nietzsche; tan sólo se establecen unas «relaciones de las cosas con respecto a los hombres», cuya expresión adquiere la forma de “metáforas” (WL). No hay verdad en sentido de “verdad pura” o adecuación completa, sólo una peculiar relación que ahora se describe como un proceso tropológico. Pues el contacto con lo que sea la realidad produce una excitación nerviosa (*Nervenreiz*) que se extrapola en una imagen (*Bild*), a lo cual Nietzsche caracteriza como la primera metáfora, primer paso en el proceso tropologizador. No es que no haya una conexión con lo que sea la realidad, sino que aquí se nos ofrece un modo de entender tal relación a partir de nuestra constitución corporal: debido a su capacidad extrapoladora y configuradora de imágenes, los sentidos impulsan un proceso metaforizador. A través de este movimiento metafórico se van dando saltos de unas esferas a otras (excitaciones nerviosas e imágenes). Es así como creemos conocer las cosas, aunque no poseamos más que metáforas, de ahí el carácter enigmático de la realidad. Por tanto, el presunto acceso a la verdad no sigue un “proceso lógico”, sino en todo caso lo que hay es un dinamismo tropológico.

22 *Teorie e pratiche della verità in Nietzsche*

Las sorprendentes – y famosas – caracterizaciones de la verdad que se encuentran en Nietzsche no niegan la existencia de un “impulso hacia la verdad”, ni de un “sentimiento de la verdad”, que hasta despierta un sentido moral en relación con ella. Lo que ocurre es que Nietzsche cree descubrir el nivel en el que se produce un dinamismo por el que las “metáforas intuitivas” más básicas se transforman en esquemas y las imágenes en conceptos. El mundo de la presunta verdad como adecuación (“verdad pura”) está sustentado por el mundo de la verdad impura, el mundo de las primeras impresiones intuitivas y de las metáforas intuitivas (*Anschauungsmetapher*). Pero se suele olvidar que las metáforas intuitivas no son más que metáforas y, por tanto, que la presunta verdad pura o la verdad como adecuación sólo llega a concebirse porque se olvida este mundo primitivo de metáforas (*Metapherwelt*), por la petrificación del fogoso torrente de imágenes que surgen de la capacidad originaria de la fantasía humana, en definitiva, porque el hombre se olvida de sí mismo como “sujeto artísticamente creador” a través de su fantasía originaria.

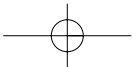
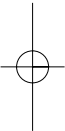
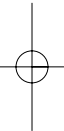
Esta línea de reflexión nietzscheana sobre la verdad nos conduce a la consideración de nuestro lugar en el mundo y de nuestra peculiar perspectiva: la de una relación tropológica vital, hecha de extrapolaciones o transposiciones, de traducciones balbucientes, para lo que «se necesita una esfera intermedia y una fuerza mediadora, libres ambas para poetizar e inventar» (WL). Esta capacidad tropologizadora, productora de metáforas, es con la que comienza la percepción creando toda clase de formas, esquemas y, ulteriormente, conceptos. No en balde, para Nietzsche, el “impulso hacia la construcción de metáforas” (*Trieb zur Metapherbildung*) es el impulso fundamental del hombre.

La crítica nietzscheana a la verdad como adecuación se debe a que considera absurda la exigencia de una forma de expresión “adecuada”, pues un medio de expresión expresa una “relación”, pero no tiene que ser necesariamente de adecuación, sino que lo que descubre la genealogía es que se trata de una relación mediante tropos vitales. La noción de la verdad se refiere sólo a relaciones, no a un “en sí” (cfr. NF 1888, 14 [122]). Los medios de expresión son inadecuados, pero hay una relación (configurada por un proceso mediador) y un contacto, por el que se notan las cosas

en la experiencia. Aunque es absurdo que haya un “en sí”, ya que lo que constituye a las cosas son sus relaciones, las figuras actualizan la realidad mediante las “metáforas de las cosas”, en perspectivas extrañas e inadecuadas (como para un sordo la música, según el ejemplo de Nietzsche). De ahí que el discurso sobre el ser y la verdad como adecuación carezcan de sentido. Pero esta crítica y la afirmación de que “no hay hechos” van principalmente “contra el positivismo”. Frente a la adecuación se insta la interpretación, pero no la ausencia de relación con las cosas y la realidad. La interpretación cuenta con el proceso tropológico, por tanto, su posible verdad incorporará también este carácter, porque la tropología de la verdad es la que alimenta el dinamismo de la interpretación.

Esta noción de la verdad tropológica, ínsita en la interpretación, cuenta con los procesos de evaluación de poder y de tasación de fuerzas, con los arreglos perspectivistas y las simplificaciones, como modos de fortalecerse y apropiarse de algo. Por otra parte, de lo que se trata en el ámbito de la interpretación es del sentido y del valor, que surgen en el proceso mismo del interpretar. Por ejemplo, en la música, interpretar es ejecutar. Pues lo mismo sucede con el vivir, que consiste en interpretar y tropologizar, por tanto, en una actividad ejecutora, antes que objetivadora. La ejecutividad vital de carácter tropológico es más fundamental que la adecuación y la objetividad. Esta visión de la verdad enraizada en los tropos vitales la convierte en “condición de vida” y la hace depender de la incorporabilidad. La determinación de la verdad desde la vida la sitúa más allá de la gramática y de la lógica, porque es el valor para la vida lo que decide en última instancia. No hay una solución “lógica” al problema de la verdad, sino que es imprescindible el experimento vital¹¹.

¹¹ Cfr. J. Conill, *El poder de la mentira*, cit., pp. 63-65.



Nietzsche amicus sed. Reconstrucción de las fuentes e interpretación de las lecciones de Nietzsche sobre los diálogos platónicos*

Francisco Arenas-Dolz

Las lecciones de Nietzsche sobre los diálogos de Platón – impartidas en los semestres de invierno de 1871/2 y 1873/4, de verano de 1876 y de invierno de 1878/9 – constituyen una etapa fundamental de la reflexión nietzscheana sobre el filósofo ateniense. Estas lecciones, que salvo relevantes excepciones han sido poco valoradas por los estudiosos¹, fueron publicadas por vez primera en la edición Kröner en 1913 (GA XIX 235-304), y reimprimas sin modificación en la edición Musarion en 1921 (MusA IV 365-443). No figuran en la edición (inacabada) de Karl Schlechta. El texto publicado en estas ediciones se limita a un cuarto del texto de los cuadernos de Nietzsche², al igual que las traducciones francesa e

* Este estudio se inserta en el Proyecto de Investigación Científica y Desarrollo Tecnológico FFI2010-21639-C02-01, financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación (actualmente Ministerio de Economía y Competitividad) con Fondos FEDER de la Unión Europea.

¹ Cfr. K. Hildebrandt, *Nietzsches Wettkampf mit Sokrates und Plato*, Dresden, Sybille 1922; Id., *Platon. Der Kampf des Geistes um die Macht*, Berlin, Georg Bondi 1933; O.J. Most, *Zeitliches und Ewiges in der Philosophie Nietzsches und Schopenhauers*, H. Böhlinger (ed.), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann 1977, pp. 125-136; D. Bremer, *Platonisches, Antiplatonisches. Aspekte der Platon-Rezeption in Nietzsches Versuch einer Wiederherstellung des frühgriechischen Daseinsverständnisses*, in: «Nietzsche-Studien», 8 (1979), pp. 39-103; F. Ghedini, *Il Platone di Nietzsche. Genesi e motivi di un simbolo controverso (1864-1879)*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane 1999, pp. 225-290; Th. Lindken - R. Rehn, *Die Antike in Nietzsches Denken: eine Bibliographie*, Trier, Wissenschaftlicher Verlag 2006.

² P II 9a, cuaderno en cuarto con cubiertas negras y grises de 168 pp. casi en su totalidad escritas en la página impar, que contiene apuntes para las lecciones siguientes: *Einleitung in das Studium der platonischen Dialoge*, WS 1871/72 (*Platons Leben und Werke*, WS 1873/74; *Über Platons Leben und Lehre*, SS 1876; *Einleitung in das Studium Platons*, WS 1878/79); P II 9b, cuaderno en cuarto con cubiertas negras y grises de 230 pp., de las cuales las pp. 182s. y pp. 186-94 son continuación del cuaderno P II 9a; P II

italiana, publicadas en 1991, que siguen la selección de Crusius y Nestle³. La última edición de estas lecciones se encuentra en la edición Colli-Montinari (KGW II 4, pp. 1-188), publicada en 1995, donde se ha editado por vez primera el texto de los cuadernos en su integridad⁴.

El propósito de este trabajo es ofrecer una reconstrucción y clasificación lo más amplia posible de las fuentes directas empleadas por Nietzsche en estas lecciones, con el fin de mostrar la novedad de la interpretación nietzscheana en el marco de la amplia discusión crítica del siglo XIX sobre la cuestión platónica⁵. Si bien durante el siglo XIX hubo importantes contribuciones a la restitución historiográfica de Platón, en los años de la actividad intelectual de Nietzsche la cuestión platónica, entendida exclusivamente como cuestión acerca de la autenticidad y la cronología de los escritos platónicos, era una cuestión todavía no resuelta⁶. No se hará aquí una presentación analítica del contenido de estas lecciones, sino que se atenderá a sus núcleos más destacados, poniendo en relación algunos pasajes, donde resulta fundamental una lectura de Platón en clave ético-política, con otros escritos nietzscheanos.

I. La primera parte de estas lecciones, precedida de unas consideraciones iniciales, está dividida en tres secciones: § 1. La literatura reciente sobre Platón, § 2. La vida de Platón, § 3. Introducción a los diálogos particulares. Nietzsche muestra un vasto domi-

9c, fragmento de un cuaderno en cuarto de 28 pp. de papel verde pautado escritas en su mayoría y que contiene: "Capitel II. Platon's Philosophie als Hauptzeugniß für den Menschen Plato", continuación del cuaderno P II 9b en la lección del SS 1876.

³ F. Nietzsche, *Introduction à l'étude des dialogues de Platon*, O. Sedeyn (trad.), Paris, Éditions de l'éclat 1991; Id., *Plato amicus sed. Introduzione ai dialoghi platonici*, P. Di Giovanni (trad.), Torino, Bollati Boringhieri 1991.

⁴ Las páginas de esta lección han sido editadas por Mario Carpitella, tal como se indica en la introducción del volumen (KGW II 4, p. VI). Al igual que sucede con otras lecciones publicadas en KGW II, se trata de una edición crítica inacabada, con algunos defectos, donde falta el aparato crítico y donde el texto no está totalmente constituido, pues permanecen abreviaturas que no deberían permanecer en una edición crítica.

⁵ Th. Brobjer, *Nietzsche's Wrestling with Plato and Platonism*, in: P. Bishop (ed.), *Nietzsche and Antiquity: His Reaction and Response to the Classical Tradition*, New York, Camden House 2004, pp. 241-259.

⁶ L. Brandwood, *The Chronology of Plato's Dialogues*, Cambridge, Cambridge University Press 1990.

nio de los autores y estudios que se habían ocupado de la cuestión platónica y presenta las estrategias hermenéuticas de los principales intérpretes sobre la autenticidad y datación de los diálogos platónicos. Pero la discusión y crítica de las tesis de estos estudios científicos fue tomada por Nietzsche principalmente de Steinhart, Schaarschmidt y Ueberweg, autores cuya influencia fue determinante en su formación filológica⁷.

En los años transcurridos en Pforta (octubre 1858-septiembre 1864) se consolida la formación filológica de Nietzsche. En esta etapa tuvo una importancia decisiva el filólogo Karl Heinrich August Steinhart (1801-1872), profesor durante más de treinta años en Pforta, hasta su traslado en 1866 a la Universidad de Halle y autor de las introducciones a la traducción de Müller de los diálogos de Platón y de la presentación general de la obra, así como de una importante biografía platónica, textos que Nietzsche utilizó en la elaboración de estas lecciones⁸.

Steinhart le dio a conocer a Nietzsche a Platón y ya en aquellos años juveniles le influyó con sus lecciones sobre el *Fedón* y sus introducciones al *Fedro* y al *Banquete*. Prueba de ello es la elección del *Banquete* para redactar en 1864 un breve escrito escolar, con el título: *Über das Verhältniß der Rede des Alcibiades zu den übrigen Reden des platonischen Symposions* (BAW II, pp. 420-424), donde Nietzsche retoma una tesis de Steinhart para responder a quienes consideran que los primeros cinco discursos del *Banquete* expresan sólo opiniones erróneas sobre el amor. Para Steinhart, Sócrates no niega su valor a los discursos precedentes, sino que rescata los grados de verdad presentes en ellos en el marco de una construcción conceptual mucho más ambiciosa⁹. Nietzsche considera que estos

⁷ Nietzsche estaría mintiendo cuando (a R. Wagner, 18.11.1871) afirma estar «rodeado de centenares de escritos platónicos con cuya ayuda introduzco a mis oyentes en el estudio de Platón».

⁸ Platon, *Sämmtliche Werke*, 8 vols., Leipzig, F.A. Brockhaus 1850-66 (=SW), tomados en préstamo de la Biblioteca de la Universidad de Basilea (=UBB) en 22.11.1871, 26.4.1872, 4.11.1873, 13.4.1874 y 10.12.1878; K. Steinhart, *Platon's Leben*, Leipzig, F.A. Brockhaus 1873, tomado en préstamo de la UBB en 5.11.1873, 13.4.1874, 22.4.1876 y 10.12.1878.

⁹ SW 4, p. 197. Nietzsche retoma esta tesis de Steinhart, en referencia a la interpretación del *Fedro*, en las consideraciones que hace sobre el *Banquete* en sus lecciones sobre los diálogos platónicos (KGW II 4, p. 106).

discursos representan diferentes peldaños de una escalera dirigida hacia el tipo más alto de amor («*die Liebe zum Urschönen*», BAW II, p. 421). Sin embargo, que este ideal sea realizable es algo que, según Nietzsche, cuestiona la entrada en escena de Alcibíades, pues mediante la oposición de Sócrates y Alcibíades se presenta la doble naturaleza de Eros, entre lo divino y lo humano. Nietzsche se separa de la interpretación habitual del diálogo, y de Steinhart, para quien Platón habría pasado de considerar las Ideas de formas lógicas del pensamiento a principios dotados de una fuerza creadora, al hacer culminar su interpretación del *Banquete* en el discurso de Alcibíades y considerar que la belleza que se materializa en el programa de Sócrates se une a Alcibíades, lo que implica un impacto mayor de las experiencias vitales que en las Ideas¹⁰.

Nietzsche profundiza en su conocimiento de Platón en Bonn, donde asiste en el semestre de verano de 1865 a dos cursos¹¹ impartidos por Carl Schaarschmidt (1822-1909), a quien Nietzsche y Deussen se habían presentado con una carta de recomendación de Steinhart¹². Gracias a los apuntes de las lecciones de Schaarschmidt, antiguo alumno de Schulpforta y conocido especialmente por haber sido, en relación con la cuestión de la autenticidad de los escritos platónicos, uno de los más feroces exponentes de la tendencia hipercrítica, es posible afirmar que este tuvo un importante influjo en el desarrollo de los conocimientos nietzscheanos sobre Platón, a pesar de la escasa simpatía filosófica que Nietzsche sentía por él.

En estos años el debate filológico, marcado por la fuerza de esta tendencia hipercrítica, corría el riesgo de agotarse en un trabajo estéril y superficial. Ante la exigencia de ofrecer una interpretación unitaria del pensamiento platónico, los estudiosos se empeña-

¹⁰ Estudiar el influjo de Steinhart en Nietzsche es capital no sólo desde el punto de vista de los contenidos, sino también de las posibles implicaciones personales y de la relación maestro discípulo, tema central del escrito nietzscheano donde se aborda la relación de Alcibíades con Sócrates (cfr. H.J. Schmidt, *Nietzsche absconditus oder Spurenlesen bei Nietzsche, II. Jugend*, Berlin/Aschaffenburg, IBDK 1994, vol. 2, p. 605).

¹¹ *Allgemeine Geschichte der Philosophie* (GSA 71/41) y *Platos Schriften und Philosophie* (GSA 71/40).

¹² Cfr. la carta a Franziska y Elisabeth Nietzsche de 10-17 de noviembre de 1864 y su correspondiente comentario en KGB I/4, pp. 337s.

ban en reconstruir un orden basado en el desarrollo histórico-cronológico de la vida y de los escritos de Platón y establecer una idea rectora de la que hacían depender la interpretación y la cronología de los diálogos. Schaarschmidt, el exponente más radical de esta corriente, consideró inauténticos una larga serie de diálogos hasta el punto de mantener sólo nueve: *Fedro*, *Protágoras*, *Banquete*, *Gorgias*, *República*, *Timeo*, *Teeteto*, *Fedón*, *Leyes*¹³.

Frente a esta tendencia, Nietzsche considera que debemos acercarnos a los clásicos no como a momias, sino como a vivientes: «Que nosotros los *sintamos* como realmente *vivos*, eso es formación. ¡Los “sistemas” se devoran unos a otros: pero *una cosa* permanece. ¡Cada uno de estos filósofos vio una vez surgir el mundo! Quiero una pintura histórica, no Antigüedades» (NF 1872, 21[6]). El riesgo de la filología clásica son los lastres que arrastra:

La mayoría de las “cuestiones candentes” de la filología clásica son bastante *insignificantes* frente a las cuestiones centrales que sólo las perciben libremente unos pocos. ¡Es indiferente saber en qué orden se han escrito los diálogos de Platón! ¡Qué estéril es la cuestión de la autenticidad en Aristóteles! (NF 1869, 3[92]).

¿Cuál es entonces la filología que propone Nietzsche? En una carta a su amigo Deussen escribe:

La cuestión platónica representa actualmente un campo vastísimo, una trama complicada de infinitas ramificaciones, un organismo. Tales cuestiones hay que tratarlas a gran escala; ¿de qué sirve fijarse en uno de los aspectos exteriores, es decir, en la piel de la cuestión? ¿De qué sirve acusar a Schaarschmidt de algunas ligerezas y exageraciones? Las investigaciones han alcanzado ya ahora el punto más alto: se trata de conocimientos psicológicos, se trata de reconstruir los pasos del alma y del espíritu de Platón, y no a la manera confusa de Schleiermacher o del viejo Steinhart (a P. Deussen, finales de abril/principios de mayo de 1868).

En estas lecciones Nietzsche presenta una argumentación contra el criterio crítico del grado de perfección¹⁴ y discute algunas

¹³ C. Schaarschmidt, *Die Sammlung der Platonischen Schriften zur Scheidung der echten von den unechten untersucht*, Bonn, A. Marcus 1866, tomado en préstamo de la UBB en 7.8.1871, 29.9.1871 y 26.4.1872.

¹⁴ Esta argumentación será retomada literalmente en *Geschichte der griechischen Literatur*. Según Nietzsche, para Platón lo más importante no era el aspecto de la per-

contradicciones de Schaarschmidt ligadas al uso probatorio de los testimonios de Aristóteles en la elección de los diálogos canónicos. Nietzsche resume y critica el contenido y la estrategia argumentativa de la obra principal de Schaarschmidt, para quien el testimonio de Aristóteles era decisivo en el caso de los tres diálogos mejor testimoniados – *República*, *Timeo*, *Leyes* – guardando silencio sobre algunos diálogos menores. Según Nietzsche, a Aristóteles no le interesaba ofrecer un elenco completo de las obras de Platón y además tampoco puede olvidarse que la mitad de las obras de Aristóteles se han perdido. Por tanto este punto de partida microológico es injusto y es necesario que a la metodología filológica se una en la línea propuesta por Schopenhauer la riqueza de la inspiración filosófica.

Apoyándose en los trabajos de Friedrich Ueberweg (1826-1871), a quien Nietzsche considera defensor de una posición intermedia entre Schleiermacher y Schaarschmidt, señala los límites constitutivos de «presuponer un paralelismo entre las experiencias de la vida exterior y las metamorfosis interiores» (KGW II 4, 18). Ueberweg, que se doctoró en la Universidad de Halle, en 1850, con una tesis enviada desde Berlín y titulada *De elementis animae mundi Platonicae*, obtuvo en 1852 la *venia docendi* para enseñar filosofía como *Privatdozent* en la Universidad de Bonn. En 1859 su escrito *Über die Echtheit und Zeitfolge der platonischen Schriften*¹⁵, no publicado hasta 1861, obtuvo el premio convocado por la Academia de Ciencias de Berlín. La valoración positiva de esta obra por Ritschl, futuro maestro de Nietzsche en Bonn, le valió el traslado a Berlín en 1858, siendo nombrado profesor extraordinario de la Universidad de Königsberg en 1862. Una vez establecido allí inició la publicación del célebre *Grundriss der Geschichte der Philosophie*¹⁶, cuyo éxito fue inmediato y que Nietzsche, siendo estudiante en Leipzig,

fección formal, sino que «lo esencial era la educación y la reforma» política (KGW II 5, p. 202).

¹⁵ F. Ueberweg, *Untersuchungen über die Echtheit und Zeitfolge platonischer Schriften und über die Hauptmomente aus Plato's Leben*, Wien, Carl Gerold's Sohn 1861.

¹⁶ F. Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie von Thales bis auf die Gegenwart. Erster Theil: Das Alterthum [...] Dritte, berichtigte und ergänzte und mit einem Philosophen und Litteratoren-Register versehene Auflage*, Berlin, E. S. Mittler & Sohn 1867 (BN).

adquirió en el otoño de 1867 y que le sirvió para elaborar las anotaciones preparatorias de muchas de sus lecciones¹⁷.

Dicho lo cual no sorprenderá que las citas de la primera sección de estas lecciones, donde Nietzsche presenta y discute la literatura reciente sobre Platón, procedan en su totalidad de Schaarschmidt¹⁸ y de Ueberweg¹⁹, autores que le proporcionan a Nietzsche datos suficientes para presentar el estado de la *platonische Frage* y también los argumentos para desplegar sus críticas²⁰. En la presentación y discusión de las tesis de Schleiermacher, la crítica a su tripartición cronológico-temática de los escritos platónicos y su posterior subdivisión, debido a su esquematismo y simplificación, está tomada de Ueberweg²¹, mientras que la acusación a Schleiermacher por descuidar a Platón como artista o reformador político procede literalmente de Schaarschmidt²².

Para separarse de la hipótesis general de Hermann de una evolución filosófica de Platón²³, Nietzsche toma las críticas de Schaarschmidt y siguiéndolas al pie de la letra muestra su desacuerdo con la tesis según la cual en un primer período el pensamiento de Platón se caracteriza por un «socratismo limitado» (KGW II 4, p. 17) y sólo en un segundo período, caracterizado por la influencia megárica, llegaría a confrontarse con las doctrinas de sus predecesores para fundirlas críticamente con las socráticas. El tercer período, enriquecido por sus contactos sicilianos con los pitagóricos,

¹⁷ Sobre la relación Nietzsche-Ueberweg, F. Arenas-Dolz - A. Sánchez Pascual, *Κάθαρσις τῶν παθημάτων. Nietzsche lector de Ueberweg*, en: *La passione della conoscenza. Studi in onore di Sossio Giametta*, Lecce, Pensa 2010, pp. 49-84.

¹⁸ C. Schaarschmidt, *Die Sammlung*, cit., pp. 16s. (KGW II 4, pp. 9-12), 21-5 (KGW II 4, pp. 13s.), 25-8 (KGW II 4, pp. 15s.), 28-37 (KGW II 4, pp. 16-9), 38-56 (KGW II 4, pp. 19, 23ss.). De no indicarse lo contrario, las fuentes directas empleadas por Nietzsche en estas lecciones se dan aquí por primera vez.

¹⁹ F. Ueberweg, *Untersuchungen*, cit., pp. 7-12 (KGW II 4, p. 9), 12-7, 21, 23-9 (KGW II 4, pp. 9-12), 34ss. (KGW II 4, pp. 15s.), 36s., 46-9, 56 (KGW II 4, pp. 16-9), 199ss. (KGW II 4, p. 21), 285s. (KGW II 4, pp. 22s.), 112s. (KGW II 4, pp. 28s.).

²⁰ Sirviéndose de estas obras, Nietzsche construye un mosaico de citas, literales en la mayor parte de los casos, no entrecomilladas y sin mención del autor, entre las cuales Nietzsche intercala breves comentarios personales.

²¹ F. Ueberweg, *Untersuchungen*, cit., pp. 23-9 (KGW II 4, pp. 9-12).

²² C. Schaarschmidt, *Die Sammlung*, cit., pp. 21-5 (KGW II 4, pp. 13s.).

²³ K.F. Hermann, *Geschichte und System der Platonischen Philosophie. Erster Theil, die historisch-kritische Grundlegung enthaltend*, Heidelberg, C.F. Winter 1839 (BN).

en Atenas, se abriría con el *Fedro* y los diálogos mayores. Nietzsche subraya cómo para Hermann el influjo de las doctrinas pitagóricas implica para Platón una serie de ideales que suponen «el coronamiento de su vida» (*Ibid.*, p. 18) y recuerda la valoración de Hermann del *Fedro*, opuesta a la de Schleiermacher, que contendría sólo «accidentalmente o por alusiones» «el núcleo de la doctrina» de las Ideas. Siguiendo a Schaarschmidt, Nietzsche reconoce la validez del trabajo de Hermann y señala la polémica de este con otros autores – Brandis, Zeller – o su sintonía – Deuschle, Schwegler, Steinhart, Susemihl –, insistiendo en el carácter relativo de las reconstrucciones históricas, basadas en la existencia de datos y sometidas a la interpretación del historiador bajo una presunta objetividad²⁴.

En la segunda sección, sobre la vida de Platón, Nietzsche sigue a Ueberweg y a Schaarschmidt²⁵. En el § I, dedicado al nacimiento y muerte del filósofo, además de referirse a las investigaciones de Von Stein²⁶, de quien toma una triple tradición sobre Platón –paganéica, satírica y micrológica – y a Diels²⁷, Nietzsche recurre a Steinhart²⁸. El árbol genealógico de Platón que aparece en el § II procede de Ueberweg²⁹ y las consideraciones sobre la educación de Platón expuestas en el § III de Hermann³⁰. En el § IV Nietzsche sigue a Schaarschmidt, Ueberweg y Von Stein para describir la estancia de Platón en Megara y los viajes³¹, mientras que en el § VI

²⁴ C. Schaarschmidt, *Die Sammlung*, cit., pp. 28-37 (KGW II 4, pp. 16-9).

²⁵ *Ibid.*, pp. 63s. (KGW II 4, pp. 30ss.), 65ss. (KGW II 4, p. 34); F. Ueberweg, *Untersuchungen*, cit., p. 102s. (KGW II 4, p. 30).

²⁶ H. von Stein, *Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus. Untersuchungen über das System des Plato und sein Verhältnis zur späten Theologie und Philosophie. Zweiter Theil: Das Verhältnis des Platonismus zum klassischen Alterthum und zum Christentum enthaltend*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht's 1864, pp. 162s. (KGW II 4, p. 32), 168 (KGW II 4, p. 35), tomado en préstamo de la UBB en 16.11.1871 y 26.4.1872.

²⁷ H. Diels, *Chronologische Untersuchungen über Apollodors Chronika*, in: «Rheinisches Museum für Philologie», 31 (1876), pp. 1-54, aquí pp. 41-3 (KGW II 4, pp. 32ss.).

²⁸ K. Steinhart, *Platon's Leben*, cit., pp. 34s., 37-44, 49, 260-8, 270-4 (KGW II 4, pp. 33-41).

²⁹ F. Ueberweg, *Grundriss*, cit., p. 104, con marcas de lectura en el ejemplar de la biblioteca personal de Nietzsche (KGW II 4, p. 39).

³⁰ K. F. Hermann, *Geschichte und System der Platonischen Philosophie*, cit., pp. 28ss., 97-101, con marcas de lectura en las pp. 98ss. del ejemplar de la biblioteca personal de Nietzsche (KGW II 4, pp. 42s.).

³¹ C. Schaarschmidt, *Die Sammlung*, cit., pp. 69s. (KGW II 4, p. 47); F. Ueberweg,

nos ofrece una reconstrucción de los viajes de Platón apoyándose en la *Carta VII*, que cita en la traducción de Müller³². Además, la tabla cronológica que aparece al comienzo está tomada de las notas de Steinhart a la traducción de dicha carta³³.

La tercera sección, introductoria a los diálogos particulares, se nutre de las introducciones de Steinhart y de la traducción de Müller, especialmente en el primer grupo de diálogos, en el caso de *República*³⁴, *Timeo*³⁵, *Critias*³⁶, *Íón*³⁷, *Fedro*³⁸, *Eutidemo*³⁹, *Político*⁴⁰, si bien en el caso de la *República* Nietzsche bebe de Oncken y de Bernays⁴¹. En el caso de las *Leyes* recurre a Oncken y a Schaarschmidt⁴², mientras que para el *Fedón* se sirve de Lehrs y Arnold⁴³.

Untersuchungen, cit., p. 126s. (KGW II 4, pp. 46s.), 129 (KGW II 4, p. 48); Id., *Grundriss*, cit., p. 102 (KGW II 4, pp. 47s.), 106 (KGW II 4, p. 46); H. von Stein, *Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus*, cit., pp. 174s. (KGW II 4, p. 46).

³² Platon, *Brief Platon's an die Freunde des Dion*, in: SW 7/1, pp. 397ss. (KGW II 4, pp. 50s.), 422 (KGW II 4, p. 53).

³³ *Ibid.*, pp. 429s., n. 3 (KGW II 4, pp. 49s.).

³⁴ K. Steinhart, *Einleitung*, in: Platon, *Der Staat, oder: Was ist Gerechtigkeit?*, in: SW 5, pp. 57s., 672 (KGW II 4, p. 57); Platon, *Der Staat, oder: Was ist Gerechtigkeit?*, in: SW 5, p. 651 (KGW II 4, p. 66).

³⁵ Platon, *Timaios, oder Gott und die Welt*, in: SW 6, pp. 142s., 257s. (KGW II 4, p. 70), 147ss. (KGW II 4, pp. 73s.).

³⁶ Platon, *Kritias*, in: SW 6, p. 352, n. 42 (KGW II 4, p. 75).

³⁷ Platon, *Menon*, in: SW 2, p. 168 (KGW II 4, p. 96); Platon, *Ion*, in: SW 1, p. 21s., 31s., 35s. (KGW II 4, pp. 97s.).

³⁸ Platon, *Phädrus*, in: SW 4, pp. 113-23, 177s. (KGW II 4, pp. 101ss.).

³⁹ Platon, *Euthydemos*, in: SW 2, pp. 68ss., 82 (KGW II 4, pp. 112s.).

⁴⁰ K. Steinhart, *Einleitung*, in: Platon, *Der Staatsmann*, in: SW 3, pp. 588-93, 608, 612s., 711ss. (KGW II 4, pp. 136s.).

⁴¹ F. Ueberweg, *Untersuchungen*, cit., p. 221 (KGW II 4, p. 57); Id., *Grundriss*, cit., pp. 132ss. (KGW II 4, pp. 65s.); W. Oncken, *Die Staatslehre des Aristoteles in historisch-politischen Umrissen. Ein Beitrag zur Geschichte der hellenischen Staatsidee und zur Einführung in die Aristotelische Politik [...] Erste Hälfte*, Leipzig, W. Engelmann 1870, pp. 132-47 (KGW II 4, pp. 61-5), tomado en préstamo de la UBB en 2.4.1870, 14.12.1871 y 26.4.1872; J. Bernays, *Die Καταβάλλοντες des Protagoras*, in: «Rheinisches Museum für Philologie», 7 (1850), BN, pp. 464-8 (KGW II 4, p. 67).

⁴² W. Oncken, *Die Staatslehre des Aristoteles*, cit., pp. 193-6, 199, 208ss. (KGW II 4, pp. 77s.), 208 (KGW II 4, pp. 84s.); C. Schaarschmidt, *Die Sammlung*, cit., p. 77s. (KGW II 4, pp. 79s.).

⁴³ K. Lehrs, *Populäre Aufsätze aus dem Alterthum, vorzugsweise zur Ethik und Religion der Griechen [...] Zweite, mit sechs Abhandlungen vermehrte Auflage*, Leipzig, B.G. Teubner 1875, p. 339, 344 (KGW II 4, pp. 86s.), tomado en préstamo de la UBB en 9.1.1871, 9.7.1878 y 26.8.1878; A. Arnold, *Platons Werke einzeln erklärt und in ihrem Zusammenhange [...] Erster Theil. Zweites Heft*, Berlin/Posen/Bromberg, Ernst

También en el *Menón* sigue a Arnold y a Ueberweg⁴⁴. A este último vuelve a acudir Nietzsche al presentar el *Fedro*⁴⁵ y el *Simposio*⁴⁶. También en el caso del *Parménides* emplea a Arnold y a Schaarschmidt⁴⁷. Resume lo dicho por Schaarschmidt en la exposición de *Crátilo*⁴⁸, *Sofista*⁴⁹, *Político*⁵⁰ y *Filebo*, aunque en este último caso se sirve también de Ueberweg⁵¹. En la presentación del segundo grupo de diálogos las fuentes directas casi siempre son las introducciones de Steinhart y la traducción de Müller⁵², aunque en algunas ocasiones, como en el caso de *Apología*, *Menexeno* o *Critón*, Nietzsche acude a Schaarschmidt⁵³.

Siegfried Mittler 1836, pp. 111ss. (KGW II 4, pp. 87-91), tomado en préstamo de la UBB en 23.1.1872 y 26.4.1872.

⁴⁴ A. Arnold, *Platons Werke*, cit., pp. 154-8, 161-6, 168-72, 176s. (KGW II 4, pp. 92-95); F. Ueberweg, *Untersuchungen*, cit., pp. 225ss. (KGW II 4, pp. 95s.).

⁴⁵ F. Ueberweg, *Untersuchungen*, cit., pp. 252s., 255-9 (KGW II 4, pp. 98s.).

⁴⁶ *Ibid.*, p. 219 (KGW II 4, pp. 104s.).

⁴⁷ A. Arnold, *Platons Werke*, cit., pp. 362ss., 366-72, 376 (KGW II 4, pp. 123-6); C. Schaarschmidt, *Die Sammlung*, cit., pp. 168ss., 175s., 178s. (KGW II 4, pp. 126s.).

⁴⁸ C. Schaarschmidt, *Die Sammlung*, cit., pp. 252ss., 259s. (KGW II 4, pp. 129s.).

⁴⁹ *Ibid.*, pp. 181, 183, 187s., 193-6, 202, 210, 212ss. (KGW II 4, pp. 134s.).

⁵⁰ *Ibid.*, pp. 232s. (KGW II 4, p. 137).

⁵¹ *Ibid.*, pp. 301ss. (KGW II 4, pp. 138s.); F. Ueberweg, *Untersuchungen*, cit., pp. 207ss. (KGW II 4, p. 139).

⁵² *Alc.* 1: Platon, *Alkibiades der Erste oder der angebende Staatsmann*, in: SW 1, p. 206 (KGW II 4, pp. 140s.); *Hp.Ma.*: K. Steinhart, *Einleitung*, in: Platon, *Hippias der Größere oder das Schöne*, in: SW 1, p. 44s., 89 (KGW II 4, pp. 141s.); *Hp.Mi.*: Id., *Anmerkungen*, in: Platon, *Hippias der Kleinere*, in: SW 1, pp. 100ss. (KGW II 4, p. 142); *Hipparch.*: Id., *Einleitung*, in: Platon, *Hipparchos, oder der Gewinnsüchtige*, in: SW 8, pp. 3s., 27ss. (KGW II 4, p. 143); *Min.*: Id., *Einleitung*, in: Platon, *Mimos, oder das Gesetz*, in: SW 8, pp. 37, 62 (KGW II 4, p. 143); *Ax.*: Id., *Einleitung*, in: Platon, *Axiochos, oder das Eitle der Todesfurcht*, in: SW 8, pp. 75s. (KGW II 4, p. 143); Platon, *Axiochos, oder das Eitle der Todesfurcht*, cit., p. 80, 88 (KGW II 4, p. 143); *Epin.*: K. Steinhart, *Einleitung*, in: Platon, *Der Gesetze dreizehntes Buch, oder der echte Weise*, in: SW 8, pp. 104, 106, 116s., 150 (KGW II 4, p. 143); *Iust.*: Id., *Einleitung*, in: Platon, *Das Gerechte, oder das wahre Dichtervort*, in: SW 8, pp. 175, 180, 189 (KGW II 4, p. 144); *Virt.*: Id., *Einleitung*, in: Platon, *Die bürgerliche Tüchtigkeit, oder: Ob Staatsweisheit etwas Angebornes oder Lehrbares sei*, in: SW 8, pp. 194-8, 204ss. (KGW II 4, p. 144); *Demod.*: Platon, *Demodokos, oder der öffentliche und der besondere Verkehr*, in: SW 8, p. 221, 225, 227, 229 (KGW II 4, p. 144); *Sis.*: K. Steinhart, *Einleitung*, in: Platon, *Sisyphos, oder das Rathpflügen*, in: SW 8, pp. 235, 239, 249 (KGW II 4, p. 144); *Def.*: Id., *Einleitung*, in: Platon, *Begriffsbestimmungen*, in: SW 8, pp. 269s. (KGW II 4, p. 144); *La.*: Id., *Einleitung*, in: Platon, *Laches*, in: SW 1, pp. 350, 353ss., 392 (KGW II 4, pp. 144s.); *Euthphbr.*: Id., *Einleitung*, in: Platon, *Euthyphron*, in: SW 2, pp. 190, 195, 197s., 225ss. (KGW II 4, pp. 145s.).

⁵³ *Ap.*: C. Schaarschmidt, *Die Sammlung*, cit., pp. 377-80 (KGW II 4, pp. 145s.); *Mx.*: *Ibid.*, pp. 376s. (KGW II 4, p. 146); *Cri.*: *Ibid.*, pp. 380ss. (KGW II 4, pp. 146s.).

En la exposición del *Timeo* Nietzsche se sirve de Ueberweg⁵⁴. En la presentación del *Timeo* Nietzsche califica la tesis platónica sobre la generación de los animales a partir del hombre (*Tim.* 76e) como «darwinismo invertido» (*umgekehrter Darwinismus*) (KGW II 4, 73), expresión que retoma en NF 1888-1889, 14[191]: «La transmigración de las almas como darwinismo invertido (no es griega)».

En la exposición del *Sofista*, donde podría verse una cierta afinidad del pensamiento platónico con algunas tesis nietzscheanas⁵⁵, las Ideas se definen como fuerzas vivas, activas y pasivas, o como expresiones de una nueva y más espiritualizada versión del politeísmo (*Ibid.*, p. 135s.). Nietzsche toma de Schaarschmidt, parafraseándola, esta interpretación aitológico-dinámica de las Ideas⁵⁶. Ya en la introducción a estas lecciones Nietzsche había considerado la teoría platónica de las Ideas «algo sorprendente, una preparación de gran valor para el idealismo kantiano. Aquí, con todos los recursos, también con el mito, se enseña el justo contraste entre la apariencia y la cosa en sí, con el que comienza cualquier filosofía profunda» (*Ibid.*, p. 7s.). En esta «preparación de gran valor para el idealismo kantiano» Nietzsche reconoce que Platón no tiene una visión ingenua de la realidad, sino extremadamente compleja.

Detengámonos un momento en este asunto. Nietzsche insiste en el esfuerzo titánico de Platón por comprender lo real. La teoría de las Ideas, que en Platón constituyen la realidad verdadera, son el terreno que prepara la conciencia de la ilusión y este hecho es para Nietzsche de un «gran valor», ya que pone en crisis todo el andamiaje causal: «Creencia que en el concepto se encuentra la esencia de las cosas: la idea platónica. De ahí deriva la metafísica de la lógica: identidad de pensar y ser» (NF 1870, 6[14]; «Muy instructivo el paso de los εἶδε a ἰδέαι, en Platón: aquí la metonimia, el intercambio de causa y efecto, es completa» (*Darstellung der antiken Rhetorik*, KGW II 4, p. 446).

Para Nietzsche el mundo de las Ideas no es el mundo del más

⁵⁴ F. Ueberweg, *Ueber die Platonische Weltseele*, en: «Rheinisches Museum für Philologie», 9 (1854), pp. 37-84, aquí 37s., 41, 44ss., 56, 74s., 79s. (KGW II 4, pp. 70-3).

⁵⁵ F. Ghedini, *Il Platone di Nietzsche*, cit., p. 268.

⁵⁶ C. Schaarschmidt, *Die Sammlung*, cit., pp. 195s., 202, 212ss. (KGW II 4, pp. 135s.).

allá con el que lo ha identificado la interpretación del cristianismo. Lo que está afirmando Platón es que el mundo obvio no es el mundo verdadero. Por ello,

el filólogo debe estudiar filosofía, por su íntima necesidad. Aquí le será utilísima la unión de Platón y Kant. En primer lugar ha de dejarse vencer por el idealismo y corregir sus concepciones ingenuas de la realidad: adquirida esta comprensión fundamental, tendrá el coraje para grandes consideraciones y no se asustará de las paradojas aparentes: el sentido común no volverá a imponersele más. Ahora debe tener el coraje de buscar por sí mismo su vida (*Encyclopädie der klassischen Philologie*, KGW II 3, p. 372).

La tarea consiste pues en «buscar por sí mismo su vida». Con la teoría de las Ideas Platón expone más problemas que afectan al “estilo de vida” del ser humano. En esta búsqueda del sí mismo Nietzsche otorga una gran importancia al diálogo (cfr. MA 374). El diálogo, decisivo para Platón, representa el medio para hacer surgir la verdad en el alma y no para asegurarla gracias a los procedimientos dialécticos de una teoría⁵⁷. Sería un error entender la filosofía de Platón como un edificio sistemático construido sobre las habilidades teóricas más abstractas, pues en sus diálogos no hay nada abstracto o teórico, sino que se debate sobre las pasiones, la felicidad, los errores, la virtud, las incertidumbres, los prejuicios, las expectativas de cada uno de los personajes que se insertan en el mundo real y que son inseparables de la experiencia. Para Nietzsche una lectura directa de los diálogos platónicos nos dice que el concepto de “verdad” no se encuentra en un hipotético mundo de las Ideas, trascendente, desligado del mundo sensible y común.

Si la verdad para Platón no es una abstracción que viva a costa de un mundo separado, sino una praxis, la verdad para Nietzsche,

⁵⁷ A propósito de estos elementos dialécticos comenta Nietzsche: «A menudo a nosotros el elemento dialéctico en Platón nos resulta aburrido, nos hace sonreír, etc. Para él y su tiempo es la característica distintiva del filósofo y era considerada como la más rara capacidad» (KGW II 4, p. 15). Sobre la naturaleza filosófica de Platón, Nietzsche señala que «es capaz de grandes intuiciones y visiones de conjunto y de trabajo dialéctico del concepto» (*Ibid.*, p. 7). Aquí se reencuentran Platón y Nietzsche y es precisamente aquí donde radica la aversión de Nietzsche hacia la “objetividad”, pues la filosofía se desarrolla «No por medio del conocimiento, sino por medio del poder de la personalidad» (NF 1870, 5[107]).

igual que para Platón, no es una teoría, pues toda teoría implica un ocultamiento, sino más bien una praxis, un experimento, una obra que caracteriza a los mejores espíritus, un estilo de vida propio de hombres excelentes, de la que carece totalmente la masa de los hombres que se dejan plasmar por la cultura corriente en un único estilo de vida vinculante («¿hasta qué punto tolera la verdad ser incorporada? – He aquí la pregunta, he aquí el experimento», FW 110).

La verdad es experiencia. Afirma Nietzsche: «En Platón suprema exaltación de las cosas en cuanto modelos, es decir, todo el mundo visto desde la perspectiva de la visión (de Apolo)» (NF 1869, 3[36]). La teoría de las Ideas es considerada por Nietzsche una expresión artística apolínea y, por tanto, no alejada del sentir griego general: «De hecho, tales parecen haber sido sus sentimientos: de igual modo que se hallan profundamente fundadas en el ser helénico la valoración y distinción platónicas de la “idea” en contraposición al “ídolo”, a la copia» (GT 10). Para Nietzsche, la transformación de lo real en ideal no es una negación de lo real, sino el descubrimiento del hecho que la realidad no es alcanzable porque el hombre forma una unidad con ella. La distinción entre el mundo verdadero y el mundo falso no tiene sentido, pues lo que en un primer vistazo aparece como una simulación, es una realidad en cuanto función de un más complejo y originario juego de envíos:

Que el mundo de las representaciones es más real que la realidad concreta, es una creencia que ha planteado teóricamente Platón, como *naturaleza de artista*. Prácticamente esta es la creencia de todos los genios productivos: esta creencia es la visión de la voluntad. Estas representaciones, en cuanto han nacido del instinto, son en todo caso tan reales como las cosas; de ahí su poder inaudito (NF 1870, 5[78]).

Todo esto nos aleja de un Platón teórico o sistemático y, de ahí, la exhortación de Nietzsche para ocuparnos seriamente de la filosofía platónica:

Trato de ser útil para aquellos que merecen ser introducidos a tiempo y seriamente en el estudio de la filosofía. Este intento puede tener éxito o no, de manera que yo sé demasiado bien que eso es superable, no deseo nada más que, para el bien de aquella filosofía, ser imitado y superado. Hay buenas razones para aconsejar a aquellos jóvenes que no se confíen a

la guía de acreditados y académicos filósofos de oficio, si no que lean a Platón (NF 1872, 19[211]).

A juicio de Nietzsche, «Platón es el único griego de finales de la época clásica que está preparando para una crítica: para nosotros representa el *θαῦμα* más grande, si pensamos en nuestra apreciación por ese mundo que Platón presentó ante su foro» (KGW II 4, p. 8). Por tanto: «Debemos tratar de traducir el Platón escritor en el *ser humano* Platón: mientras que en los modernos la obra (los escritos) tiene más valor que la relación con su autor y los escritos contienen la esencia, es diferente entre los griegos, consagrados a la vida pública y sólo en segundo lugar a la literatura» (KGW II 4, p. 8). A juicio de Nietzsche: «Lo primero que hace falta es el escepticismo absoluto ante todos los conceptos transmitidos (como *quizá* lo ha tenido ya alguna vez un filósofo – Platón» (NF 1885, 34[195]). Por ello, «Platón siempre ha sido justamente considerado como el verdadero líder filosófico de la juventud» (KGW II 4, 7). En consecuencia no debe considerarse a Platón como un pensador sistemático, «sino como un agitador político, que quiere subvertir el mundo entero y que, *entre otras cosas* y siempre en vista de este propósito, se sirve de la escritura» (*Ibid.*, p. 9)⁵⁸.

Afirma Nietzsche: «Sólo puede tener filosofía, aquel que puede vivir según la filosofía: a fin de que no todo sean palabras (como en Platón, carta 7)» (NF 1873, 30[17]). Por tanto, «vivir según la filosofía» significa traducir las propias ideas en actos. La praxis se convierte pues en fundamento constitutivo de la filosofía: «En el centro del proyecto platónico hay que situar su *misión legisladora*: él se cuenta entre los Solones, Licurgos, etc. Todo lo que hace, lo hace con vistas a este fin, sin el cual su vida sería odiosa» (KGW II 4, p. 54). La aspiración a convertirse en tirano de la ciudad no es ilícita, sino que representaría la culminación de la pulsión política helénica. En este aspecto Nietzsche concuerda también con Platón: «En el *Teágenes* de Platón está escrito: “todos nosotros deseáramos ser señor, a ser posible, de todos los hombres, preferiblemente *Dios*”. Tiene que volver a existir *esa* actitud» (NF 1884,

⁵⁸ Cfr. C. Gentili, *La critica platonica della scrittura. Un avvertimento ermeneutico indirizzato al lettore*, en: Id., *Ermeneutica e metodica. Studi sulla metodologia del comprendere*, Genova, Marietti 1996, pp. 216-252.

25[137]); «Platón era el deseo hecho carne de llegar a ser el supremo legislador y fundador de Estados filosófico; parece haber sufrido atrocemente por la falta de consumación de su ser» (MA 261). En consonancia con este carácter práctico de la filosofía platónica subraya Nietzsche:

En Génova oí yo desde una torre un largo repique de campanas a la hora del ocaso; se resistía a cesar y sonaba, como insaciable de sí mismo, por encima del rumor de las callejas en el cielo vespertino y la brisa marina, tan lúgubre, tan infantil al mismo tiempo, tan melancólico. Entonces me acordé de las palabras de Platón y las sentí de pronto en el corazón: “*A fin de cuentas, nada humano vale la pena de ser tomado muy en serio; pese a lo cual...*”⁵⁹(MA 628)

Con este “pese a lo cual” y el silencio que sigue a la frase, la vida política del filósofo se convierte para Nietzsche en paradoja inexorable, en contradicción que determina su existencia. El filósofo auténtico ha de ser un legislador. Este carácter práctico de la filosofía platónica es la dimensión que unifica la interpretación nietzscheana de Platón.

II. La segunda parte de estas lecciones se titula “La filosofía de Platón como testimonio principal acerca del hombre Platón (Compendio de filosofía platónica)” y se articula en 36 párrafos, donde se encuentran elementos de continuidad y de novedad respecto a la primera parte.

Las consideraciones preliminares (§§ 1-2), tomadas de Ueberweg⁶⁰, parten de un texto del *Timeo* (51 d) que destaca el dualismo gnoseológico-ontológico de la filosofía platónica, tema sobre el que volverán los §§ 8-9. En los §§ 3-5 Nietzsche retoma la tesis del heraclitismo de Platón, basándose en un estudio de Schuster⁶¹,

⁵⁹ «Bien es cierto que las cosas de los hombres no son dignas de ser tomadas en serio, sin embargo es necesario hacerlo» (Pl. *Leg.* VII, 803b; cfr. *Rep.* X 604b-c, VI 486a). Cfr. P. D'Iorio, *Aucune des choses humaines n'est digne du grand sérieux. Notes sur la genèse de l'aphorisme 628 de Choses humaines, trop humaines de Friedrich Nietzsche*, en: «*Euvres et critique*» 25 (2000), pp. 107-123.

⁶⁰ F. Ueberweg, *Ueber die Platonische Weltseele*, cit., pp. 47-51 (KGW II 4, pp. 148s.).

⁶¹ P. R. Schuster, *Heraklit von Ephesus. Ein Versuch dessen Fragmente in ihrer ursprünglichen Ordnung wiederherzustellen*, in: «*Acta societatis philologiae Lipsiensis*,

pero sostiene frente a él que la teoría del devenir procede de Crátilo. En los §§ 6-11, que podrían ser un resumen de Zeller⁶², Nietzsche se ocupa del Platón socrático, que propone la liberación de los sentidos. En el § 11 encontramos una identificación de Nietzsche con Platón, con el cual comparte la derrota y el resentimiento de quienes quisieron compartir la verdad y la salvación, pero que es considerado como locura por los otros hombres. El filósofo, tras haber visto la luz del día, vive como en una caverna: los otros hombres lo consideran loco: «Vive totalmente inmerso en la más pura abstracción, no ve ni escucha más, no estima lo que estiman los hombres, odia el mundo real y trata de difundir su desprecio» (KGW II 4, p. 154s.). La cita de Jenofonte que aparece a continuación podría estar tomada de Grote⁶³.

En los §§ 12-16 Nietzsche expone, en respuesta a Schopenhauer, algunas consideraciones acerca del origen de la teoría de las Ideas⁶⁴. En el § 12 reproduce un extenso pasaje de Schopenhauer y critica su hipótesis de una aprehensión intuitiva del universal, que califica como una falsa derivación de la teoría de las Ideas⁶⁵.

3 (1873), pp. 1-397, aquí 201s., 214ss. (KGW II 4, p. 150, § 3), 31ss., 37s. (KGW II 4, pp. 150ss., § 4), tomado en préstamo de la UBB en 13.9.1873, 2.10.1873, 13.4.1874, 31.5.1875, 21.9.1875 y 1.4.1876. Cfr. R. Duval, *Le point de départ de la pensée de Nietzsche. Nietzsche et le platonisme*, in: «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques», 53 (1969), pp. 601-637, aquí p. 618.

⁶² E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung [...] Zweiter Theil. Erste Abtheilung. Sokrates und die Sokratiker. Plato und die alte Akademie. Dritte Auflage*, Leipzig, Fues (R. Reisland) 1875, pp. 42-196. Sobre el Platón socrático, cfr. A. Krohn, *Studien zur sokratisch-platonischen Literatur. Erster Band. Der platonische Staat*, Halle, R. Mühlmann 1876 e Id., *Sokrates und Xenophon*, Halle, R. Mühlmann 1875, tomados en préstamo de la UBB en 22.4.1876 y en 26.4.1876, respectivamente.

⁶³ G. Grote, *Geschichte Griechenlands. Nach der zweiten Auflage aus dem Englischen übertragen von N. N. W. Meißner, Dr. Phil. Vierter Band. Enthaltend: den 7. und 9. Band des Originalwerkes nebst 2 Plänen*, Leipzig, Dyk 1854 (BN), p. 668 (KGW II 4, p. 155).

⁶⁴ S. Barbera, *Le disavventure di Nietzsche in casa Bollati. Frammenti democrazia*, en: «Belfagor», 47 (1992), pp. 461-470, aquí 466; Id., *Ein Sinn und unzählige Hieroglyphen. Einige Motive von Nietzsches Auseinandersetzung mit Schopenhauer in der Basler Zeit*, en: T. Borsche - F. Gerratana - A. Venturelli (eds.), «Centaur-Geburten». *Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*, Berlin/New York, de Gruyter 1994, pp. 217-233.

⁶⁵ A. Schopenhauer, *Sämtliche Werke. Herausgegeben von Julius Frauenstädt. Sechster Band: Parerga und Paralipomena. Kleine philosophische Schriften. Zweiter Band*, Leipzig, F.A. Brockhaus 1874 (BN), pp. 77s. (KGW II 4, p. 156).

También en el § 14 hay otra cita explícita de Schopenhauer⁶⁶, que le sirve a Nietzsche para refutar la génesis estética de la teoría de las Ideas, que se deriva de la visión intuitiva defendida por él. En el § 13, sin citar explícitamente a Schopenhauer reproduce al pie de la letra sus argumentaciones⁶⁷ para presentar el contraste entre ciencia y arte, que completa con otras citas literales no entrecomilladas de Hartmann⁶⁸ y Hillebrand⁶⁹. En el § 15 expone otros argumentos contra la génesis estética, criticando a Schopenhauer, a quien cita, por enfrentar a Platón y a Aristóteles, haciendo del primero un pensador mítico y convirtiendo al segundo en padre de las ciencias⁷⁰. Contra esta interpretación de la teoría de las Ideas Nietzsche reivindica una vía dialéctica, apoyándose en los argumentos de Zeller⁷¹, que le sirven para afirmar un «criterio *moral*» (KGW II 4, p. 160) en la consideración platónica del arte. Nietzsche concluye parafraseando, sin citarlo, a Schopenhauer, quien señala la aversión de las naturalezas artísticas contemplativas – como Alfieri o Goethe – hacia las matemáticas⁷². A Nietzsche le interesa la dimensión ética del pensamiento de Platón: «Platón es un especialista en ética hasta la médula» (KGW II 4, p. 161)⁷³. En el

⁶⁶ A. Schopenhauer, *Sämtliche Werke. Herausgegeben von Julius Frauenstädt. Zweiter Band: Die Welt als Wille und Vorstellung. Erster Band. Vier Bücher, nebst einem Anhang, der die Kritik der Kantischen Philosophie enthält*, Leipzig, F.A. Brockhaus 1873 (BN), p. 203 (KGW II 4, pp. 158s.).

⁶⁷ *Ibid.*, pp. 214-219, 262 (KGW II 4, pp. 156-7).

⁶⁸ E. von Hartmann, *Philosophie des Unbewußten. Versuch einer Weltanschauung*, Berlin, C. Duncker 1869 (BN), p. 210 (KGW II 4, p. 157).

⁶⁹ K. Hillebrand, *Zwölf Briefe eines ästhetischen Ketzers. Zweite Auflage*, Berlin, Robert Oppenheim 1874 (BN), p. 98 (KGW II 4, pp. 157s.).

⁷⁰ A. Schopenhauer, *Aus Arthur Schopenhauer's handschriftlichem Nachlaß. Abhandlungen, Anmerkungen, Aphorismen und Fragmente. Herausgegeben von Julius Frauenstädt*, Leipzig, F.A. Brockhaus 1864 (BN), pp. 309s. (KGW II 4, p. 159).

⁷¹ E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen [...] Zweiter Theil. Erste Abtheilung*, cit., pp. 516-9, 522s. (KGW II 4, pp. 159ss.).

⁷² A. Schopenhauer, *Sämtliche Werke. Herausgegeben von Julius Frauenstädt. Zweiter Band: Die Welt als Wille und Vorstellung. Erster Band*, cit., pp. 222s. (KGW II 4, p. 161).

⁷³ Y lo mismo, dicho sea de paso, en el caso de Aristóteles: «El ἀνὴρ θεωρητικὸς como ilustrado y liquidador de la naturaleza y del instinto [...] Aristóteles y Platón quieren ser, sin embargo, prácticos» (NF 1869, 3[94]). Nietzsche y Platón tienen un objetivo común: identificar el bien auténtico para el ser humano y encontrar el modo de alcanzarlo, pues todas acciones humanas están orientadas al bien. Escribe Nietzsche:

§ 16, como remate a su argumentación, y siguiendo en parte a Zeller⁷⁴, Nietzsche insiste en el elemento ético en la génesis de la teoría de las Ideas. Todo esto muestra un progresivo distanciamiento de la perspectiva schopenhaueriana sobre Platón, no sólo en relación con la interpretación de la teoría de las Ideas, sino especialmente a propósito de la importancia dada al Platón político.

En los §§ 17-20 Nietzsche trata del Platón pitagórico, donde se expone la doctrina de la madurez. El § 17 reproduce una extensa cita de la *Metafísica* (I 6, 987b), donde Aristóteles subraya cómo Sócrates había comenzado ocupándose de temas éticos, buscando en ellos lo universal⁷⁵. El § 18, que expone la teoría pitagórica de los números, se inspira en Zeller⁷⁶, mientras que el § 19, que se ocupa de la teoría de la inmortalidad del alma, está tomado de Zeller y Schopenhauer⁷⁷.

El § 21 ofrece una exposición sintética de los tres momentos: heraclíteo, socrático y pitagórico, mientras que en el § 22 Nietzsche aborda el tratamiento de un pasaje del *Fedón* (96a-102a) considerado por algunos críticos como una posible genealogía de la evolución espiritual de Sócrates y/o Platón. Los argumentos con los que Nietzsche se opone a esta tesis los toma prestados de Volquardsen⁷⁸.

«Tienen razón Sócrates y Platón: haga lo que haga el hombre, siempre hace el bien, es decir, lo que le parece bueno (útil), según su grado de inteligencia, la medida actual de su racionalidad» (MA 102); «Nadie quiere voluntariamente lo malo». En Platón lo malo es lo que le daña a uno» (NF 1884, 26[148]).

⁷⁴ E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen [...] Zweiter Theil. Erste Abtheilung*, cit., pp. 591s. (KGW II 4, pp. 162s.)

⁷⁵ Aristoteles, *Werke. V. Schriften zur theoretischen Philosophie. Erstes Bändchen. Metaphysik in vierzehn Büchern, übersetzt von Dr. J. Rieckber, Professor am oberen Gymnasium zu Heilbronn. Erstes Bändchen*, Stuttgart, J.B. Metzler 1860 (BN), pp. 37ss., (KGW II 4, pp. 163ss.).

⁷⁶ E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Erster Theil. Allgemeine Einleitung. Vorsokratische Philosophie. Dritte Auflage*, Leipzig, Fues (R. Reisland) 1869 (BN), pp. 291-387 (KGW II 4, pp. 165s.).

⁷⁷ *Ibid.*, pp. 388s. (KGW II 4, pp. 166s.); A. Schopenhauer, *Sämtliche Werke. Herausgegeben von Julius Frauenstädt. Fünfter Band: Parerga und Paralipomena. Kleine philosophische Schriften. Erster Band*, Leipzig, F.A. Brockhaus 1874 (BN), p. 49 (KGW II 4, p. 167) e Id., *Sämtliche Werke. Herausgegeben von Julius Frauenstädt. Dritter Band: Die Welt als Wille und Vorstellung. Zweiter Band, welcher die Ergänzungen zu den vier Büchern des ersten Bandes enthält*, Leipzig, F.A. Brockhaus 1873 (BN), p. 47 (KGW II 4, p. 167).

⁷⁸ C.R. Volquardsen, *Genesis des Sokrates*, en: «Rheinisches Museum für Philologie», 19 (1864), BN, pp. 505-20, aquí 505, 514-20 (KGW II 4, pp. 168ss., § 22).

En los §§ 23-32 Nietzsche realiza una presentación de “Platón como ético” (§ 23) y de la definición de la virtud en la ética platónica (§ 24), además de argumentar sobre la imposibilidad de la *κακία* consciente (§ 25) y discutir sobre las diversas virtudes platónicas (§§ 26-32). Estas consideraciones proceden en su literalidad y son un resumen de un opúsculo de 67 páginas publicado en 1870 por Steger⁷⁹, en quien Nietzsche encuentra un aliado indispensable para profundizar en la centralidad de los aspectos éticos, educativos y políticos de la filosofía platónica, tema que constituye la gran novedad de las lecciones de Nietzsche y que lo convierte en precursor de la lectura política de Platón, seguida después por otros autores⁸⁰.

En los §§ 33-34 Nietzsche vuelve sobre el tema de la inmortalidad del alma. La lección concluye con el tratamiento del tema de la materia (§§ 35-36), donde Nietzsche retoma lo que había señalado en la síntesis del *Timeo*. Las ideas principales de estos párrafos son un resumen tomado de diversos trabajos de Ueberweg⁸¹.

La interpretación de Nietzsche de Platón y del platonismo a la luz de estas lecciones revela que los manuales escolares, la tradición, la divulgación, las vulgarizaciones nos han transmitido un

⁷⁹ J. Steger, *Platonische Studien [...] II. (Die platonische Tugendlehre)*, Innsbruck, Wagner 1870 (BN), pp. 1s., 12-6 (KGW II 4, pp. 170ss., § 23), 17-21 (KGW II 4, pp. 172ss., § 24), 21s. (KGW II 4, pp. 174s., § 25), 23s. (KGW II 4, pp. 175s., § 26), 25-9 (KGW II 4, pp. 176s., § 27), 29-31 (KGW II 4, pp. 177s., § 28), 34-41 (KGW II 4, pp. 178s., § 29), 41-4 (KGW II 4, pp. 179s., § 30), 48-53 (KGW II 4, pp. 180s., § 31), 54ss., 58s., 62s., 66s. (KGW II 4, pp. 181s., § 32).

⁸⁰ En el siglo XX Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf (*Platon. Sein Leben und seine Werke*, Berlín, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung 1959⁵ [1919¹]) insistió en una interpretación política del pensamiento de Platón. Tampoco hay que olvidar a Kurt Hildebrandt (*Nietzsches Wettkampf mit Sokrates und Plato*, cit.; Id., *Platon. Der Kampf des Geistes um die Macht*, cit.), a Julius Stenzel (*Plato der Erzieher*, Leipzig, Meiner 1928), a Werner Jaeger (*Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, Berlín/New York, De Gruyter 1989 [trad. esp. *Paideia*, México, Fondo de Cultura Económica 1995]) y a Giorgio Colli (*Platone politico*, Milano, Adelphi 2007 [trad. esp. *Platón político*, Madrid, Siruela 2008]), que privilegiaron el Platón educador y político en sus interpretaciones.

⁸¹ F. Ueberweg, *Untersuchungen*, cit., pp. 281-5 e Id., *Grundriss*, p. 128s. (KGW II 4, pp. 183ss., § 34); Id., *Ueber die Platonische Weltseele*, cit., pp. 57ss. (KGW II 4, pp. 185s., § 35); Id., *Grundriss*, cit., pp. 53, 124; Id., *Ueber die Platonische Weltseele*, cit., pp. 41, 59-61; *Grundriss*, cit., p. 127 (KGW II 4, pp. 186ss., § 36).

Platón unilateral que corre el peligro de ser interpretado mediante categorías destinadas a reforzar las bases teóricas de doctrinas e ideologías ajenas al pensamiento y al tiempo de Platón. Cuando se ha leído a Platón a través del filtro de los “platónicos”, o del “platonismo” y del cristianismo, se ha construido un Platón adaptado a las necesidades del período histórico que lo ha empleado. Ha sido el platonismo el que ha operado una escisión entre la razón y la vida concreta de los hombres. Platón está por encima de cierta filosofía platónica sostenida por el cristianismo, que lo ha convertido en su valuarte. Es por ello que descubriendo al hombre Platón se descubre su auténtica filosofía (cfr. NF 1874, 34[13]). La crítica anti-platónica de Nietzsche está orientada a rehabilitar a Platón, a quien considera «la planta más bella de la Antigüedad» (JGB, *Prólogo*), «el más temerario de todos los intérpretes» (JGB 190), afirmando su valor en el ámbito de la praxis: «El producto del filósofo es su *vida* (antes que sus *obras*). Esta es su obra de arte» (NF 1873, 29[205]).

Il paradosso del veridico A partire dall' aforisma 213 de *Il viandante e la sua ombra*

Maria Cristina Fornari

“¿Maestro, cómo hacer para vivir hasta tan viejo?”
“Nunca contradigo a alguien”
“¡No es posible!”
“¡No es posible!”
(A. Jodorowsky)

Nell' aforisma 213 de *Il viandante e la sua ombra* assistiamo, come non è inconsueto in Nietzsche, a un interessante dialogo, qui tra un vecchio e lo scettico Pirrone. Il filosofo, definito «il fanatico della diffidenza», viene incalzato dal vecchio, che lo spinge a fornire una garanzia rispetto alla propria dottrina. Pirrone qui ha una mira: vuole insegnare agli uomini la grandezza – non persuaderli, non sedurli. Ma in che modo?

Pirrone comincia con l'istigare alla diffidenza nei suoi stessi confronti: «Metterò gli uomini in guardia contro di me» – l'eco è già zarathustriana, e non dimentichiamo che anche Zarathustra è uno scettico (cfr. A 54) –,

confesserò in pubblico tutti i difetti della mia natura e metterò a nudo sotto gli occhi di tutti le mie avventatezze, contraddizioni e stupidaggini. Non mi state a sentire, dirò loro, finché non sarò diventato uguale al più meschino di voi e non sarò ancora più meschino di lui; rizzatevi contro la verità, finché potete, per nausea contro colui che ne è il propugnatore.

Il primo invito è dunque ad abiurare la verità a causa di colui che la espone. Pirrone continua: se rimarrò dignitoso e rispettabile, allora sarò ancora in grado di sedurvi e di ingannarvi. Dunque insegnare (in questo caso la grandezza) significa *non* sedurre e *non* ingannare, dunque essere veritieri.

Ma se Pirrone è uno scettico, la sua verità è che si deve dubitare

della stessa verità, della “sua” stessa verità, sebbene dica il vero e non voglia indurci in errore. Non conta che ci seduca alla verità, sarebbe comunque un inganno: perché la verità non sta tanto in ciò che si afferma, ma nel portare alle estreme conseguenze l’esercizio di onestà intellettuale e di probità scientifica. Non si tratta, a mio parere, di una mera questione di isostenia epistemologica: la questione della verità non può essere risolta all’interno della verità (“tutto è vero, nulla è vero”). Così come la morale annulla se stessa “per moralità”¹, ecco che il senso residuo della “verità”, il suo “nuovo ordine”, non può consistere che nel suo carattere auto-destituentesi.

Non sottovalutiamo questo fatto: *noi stessi*, noi liberi spiriti, siamo già una «trasvalutazione di tutti i valori», una *viva e vera* dichiarazione di guerra e di vittoria a tutti gli antichi concetti di «vero» e «non vero». Le idee più preziose vengono trovate per ultime; ma le idee più preziose sono i *metodi* (A 13).

Lo smantellamento è compiuto a livelli progressivi: il vecchio obietta a Pirrone che il compito che si pone è troppo arduo; allora Pirrone dichiarerà il suo probabile fallimento, confessando altresì che sta ancora mentendo, promettendo ciò che non può mantenere. «Le tue parole sono quelle di un fanatico», incalza il vecchio; Pirrone si ripromette di essere diffidente nei confronti delle parole, e perfino nei confronti del proprio silenzio. Significa questo «ritirarsi dall’impresa»? Quello che sembra uno scacco apparente è invece un successo. Il vecchio crede che Pirrone si arrenda, mancando la legittimità dell’oggetto e i mezzi della disputa. «Al contrario – risponde il filosofo – tu mi hai appena indicato la porta attraverso la quale devo passare». Questo tipo di scetticismo è infatti l’unica via che porta alla verità, ed è a questa necessario: i «piccoli e duri grani» delle false verità, ingoiate per decenni per non morire di fame pur sapendo che sono menzogne, seminati e interrati forse un giorno daranno un raccolto. Ma può prometterlo solo un

¹ «Basta mostrare che anche la morale è *immorale*, nel senso in cui l’immorale è stato finora condannato. Una volta che in tal modo sia spezzata la tirannia dei valori finora esaltati, una volta che ci siamo sbarazzati del “mondo vero”, dovrà seguire da sé un *nuovo ordine dei valori*» (NF 1888, 14[134]).

«fanatico della diffidenza» che, come tale, non è in grado di promettere niente.

Questi gustosi, piccoli paradossi non sono rari in Nietzsche, e probabilmente non è un caso che per lo più assumano la forma del dialogo. Si veda ad esempio FW 255 («Imitatori. – A: “Come? Tu non vuoi imitatori?” B: “Io non voglio che mi si imiti in qualcosa, io voglio che ciascuno inventi da sé qualcosa: lo stesso che faccio io”. A: “Ma allora –?”»), o si pensi a Zarathustra, scettico e poeta (dunque mentitore) che sostiene tuttavia di essere un veridico (*Wahrhaftiger*)².

Il Pirrone dell’*aforisma* del *Viandante* non è il Pirrone della tradizione: quest’ultimo, di cui Nietzsche parla in particolare nei frammenti del 1888 e che mutua dalla lettura dell’«eccellente studio» di Victor Brochard³, è lo scettico che pratica il dubbio per stanchezza e rassegnazione. Questo tipo di scetticismo, che sfocia in una sorta di filosofia del senso comune (“se la scienza non è capace a niente, viviamo come tutti gli altri”), prevede l’*epoché*, la sospensione del giudizio, per manifesta incapacità di *affermare come sono le cose che sono*; e l’*adiaphoria*, la completa indifferenza, il non prendere partito:

Les choses sont toutes sans différences entre elles, également incertaines et indiscernables. Aussi nos sensations ni nos jugements ne nous apprennent-ils pas le vrai ni le faux. Par suite nous ne devons nous fier ni aux sens, ni à la raison, mais demeurer sans opinion, sans incliner ni d’un côté ni de l’autre, impassibles. Quelle que soit la chose dont il s’agisse, nous dirons qu’il ne faut pas plus l’affirmer que la nier, ou bien qu’il faut l’affirmer et la nier à la fois, ou bien qu’il ne faut ni l’affirmer ni la nier. [...] *Epoque*, ou suspension du jugement, et *adiaphorie*, ou indifférence complète, voilà les deux mois que toute l’école répétera; voilà ce qui tient lieu de science et de morale⁴.

Secondo Brochard, è solo più tardi che la formula dello scettici-

² Un altro dialogo in M 120: «*Ad acquietamento dello scettico*. “Non ho la minima idea di quel che faccio! Non ho la minima idea di quel che devo fare!” Hai ragione, ma non aver dubbi: *tu sei fatto!* In ogni attimo. In tutti i tempi l’umanità ha scambiato l’attivo con il passivo, è il suo eterno sproposito grammaticale».

³ EH, *Perché sono così accorto* 3. V. Brochard, *Les sceptiques grecs*, Paris, Imprimerie Nationale 1887 (BN).

⁴ V. Brochard, *op. cit.*, p. 54.

simo divenne «che cosa so?»; l'ultima parola del pirronismo primitivo era piuttosto: «Per me tutto è uguale»⁵. Lo scetticismo di Pirrone «procède de son indifférence, plutôt que son indifférence de son scepticisme. Son esprit s'éloigne de la logique pour se tourner tout entier vers les choses morales, il ne songe qu'à vivre heureux et tranquille»⁶. Un segno di stanchezza fisiologica, analogo a quello tratteggiato da Nietzsche nell'aforisma *Scetticismo di cristiani di Opinioni e sentenze diverse*, nel quale «Pilato, con la sua domanda “che cos'è la verità?”», viene ora volentieri presentato come avvocato di Cristo, per tacciare di parvenza tutto il conosciuto e il conoscibile e per innalzare la croce sul raccapricciante sfondo del non-poter-sapere» (VM 8).

Le ragioni dell'indifferenza risiedono nell'impossibilità di parteggiare per l'una o per l'altra posizione:

De là aussi diverses formules qui ont la même signification: *je ne définis rien; rien n'est intelligible; ni oui ni non*. Mais ces formules sont encore trop affirmatives; il faut entendre qu'en disant qu'il n'affirme rien, le sceptique n'affirme même pas cela⁷.

Le parole non hanno qui né un senso affermativo, né comparativo, «mais un sens négatif, comme quand on dit: il n'y a pas plus de Scylla que de chimère»⁸. Sebbene nel binomio parmenideo apparenza/realtà, gli scettici prediligano la prima (secondo Brochard i veri antenati dello scetticismo sono gli eleati, con la loro attenzione ai fenomeni⁹), «dans toutes ces formules, l'affirmation n'est qu'apparente; elle se détruit elle-même, comme le feu s'évanouit avec le bois qu'il a consumé, comme un purgatif, après avoir débarrassé l'estomac, disparaît sans laisser de traces»¹⁰.

Le formule della critica nietzscheana conducono forse a una sorte analoga? La forza con cui Nietzsche si oppone a questo scetticismo dell'esaurimento costituisce un'implicita risposta. Lo scet-

⁵ Cfr. *ibid.* p. 68 ss.

⁶ *Ibid.* p. 67. Si veda anche p. 46: «Pyrrhon est par-dessus tout indifférent ou apathique; il ne prend intérêt à rien; il se laisse vivre. C'est une doctrine de vieillards».

⁷ V. Brochard, *op. cit.*, p. 55.

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.* p. 6.

¹⁰ *Ibid.* p. 55.

tico cui Nietzsche dedica diversi paragrafi di *Anticristo*, è piuttosto «uno spirito che vuole un qualcosa di grande e che vuole anche i mezzi per ottenerlo», che presenta «gagliardia e forza di spirito» (cfr. A 54), dunque sintomi di natura opposta a quelli di una rassegnata e stanca indifferenza. Se “le convinzioni sono carceri”, al tempo stesso la convinzione è un *mezzo* per uno scopo: la grande passione (compresa la passione della conoscenza)¹¹ non si assoggetta alle convinzioni ma le prende al proprio servizio, facendone delle alleate e non delle antagoniste. Antagonista della verità è piuttosto la fede: il credente, infatti, «non è libero di avere una coscienza per la questione del vero e del non vero», che invece rimane un problema per il filosofo, ma ancor più per lo psicologo.

Problema della verità, bisogno di fede, ma anche “bisogno di non credere”: l'idiosincrasia morale affetta tutte queste posizioni, non permettendone una chiara lettura fisiologica, così come accade pressoché per ogni altra posizione teoretica (in tutte le epoche, afferma Nietzsche, i filosofi sono stati in primo luogo filosofi morali; e la morale è stata dominatrice di tutte le fasi della filosofia – compresa la scettica, aggiunge espressamente¹²). Nietzsche è ben consapevole di come «la lotta dei sistemi, insieme con quella degli scrupoli gnoseologici, sia una lotta di istinti affatto determinati» e di come la mira alla «verità» corrisponda ad un bisogno pratico. «La morale è una scienza tanto curiosa – conferma Nietzsche – perché è in sommo grado pratica; sicché la posizione di pura conoscenza, la probità scientifica viene subito abbandonata, appena la morale reclama le sue risposte» (NF 1888, 14[142]): proprio come nello scettico Pirrone che, come Brochard ricorda, pone in secondo piano la logica per tacitare la sua coscienza morale¹³.

Ma «se oggi un filosofo volesse dare a intendere di non essere

¹¹ Di questa passione, che prevede «onestà fino alla durezza» Nietzsche parla nella Prefazione ad *Anticristo*. Del resto, disciplina dello spirito e superamento di sé sono necessari «per trovare una qualsiasi piccola, anche assai piccola verità» (A 53).

¹² Cfr. NF 1888, 14[135].

¹³ Il “bisogno di credere” viene scambiato per volontà di verità, e allo stesso modo il “bisogno di non credere”: «*Che cosa ispira gli scettici?* L'odio per i dogmatici – o un bisogno di quiete, una stanchezza come in Pirrone» (NF 1888, 14[58]). Cfr. V. Brochard, *op. cit.* p. 18. «Avversari pirronistici della dialettica e della conoscibilità in genere» citati anche in NF 1888, 14[142]. Ma si vedano in particolare le note 14[99] e [141] dello stesso anno, ispirate anch'esse da Brochard.

uno scettico», rivela Nietzsche, susciterebbe attorno a sé sconcerto e diffidenza. Quale altra possibilità rimane, infatti, di sfuggire all'inquietudine propria delle creature delicate (che sussultano «a ogni no, anzi, perfino a ogni risoluto e duro sì»), se non l'adiatoria?¹⁴ Non praticarla significa farsi incontro alla contraddizione dell'esistenza: quello che Nietzsche definisce non un semplice “dire no”, una volontà del “no” ma – «orribile a pensarsi!» – la sua concreta realizzazione¹⁵. A fronte dell'evidente insensatezza dell'esistenza – il nichilismo – solo un atteggiamento affermativo e risolutorio può salvarci. Un atteggiamento che non sostituisca un nuovo *corpus* di verità a un altro in dissoluzione, ma che faccia un valore della stessa ricerca e della stessa riconosciuta impossibilità di giungere alla verità. Ancora un breve dialogo lo rivela:

¹⁴ Un esempio storico di «una specie diversa e più vigorosa di scetticismo» Nietzsche lo vede in Federico il Grande. Mentre il padre temeva che il suo cuore fosse attagliato da «il grande succhiatore di sangue, il ragno dello scetticismo», se ne sviluppava in lui una forma «nuova e più pericolosa», che «disprezza e cionondimeno attira a sé; scava e prende possesso; non crede in nulla, ma non si perde in ciò; offre allo spirito una pericolosa libertà, eppure raffrena severamente il cuore» (JGB 209). È il prodromo dello scetticismo proprio dei filosofi dell'avvenire, scettici ma ancor più “critici” e sperimentatori, tratteggiati nell'aforisma successivo. Questi «non si limiteranno a esigere da se stessi una disciplina critica, nonché ogni consuetudine che conduca alla purezza e al rigore nelle cose dello spirito: potrebbero altresì ostentarle come la loro specie di ornamento», ma ciò non sarebbe loro sufficiente. «I nostri nuovi filosofi diranno: i critici sono strumenti dei filosofi e appunto perciò, in quanto strumenti, sono ancora ben lontani dall'essere essi stessi filosofi!» (JGB 210). Ma in che consisterà, allora, l'«essere filosofi» di questi filosofi dell'avvenire? «*Ma i veri filosofi sono coloro che comandano e legiferano* [...] – essi protendono verso l'avvenire la loro mano creatrice e tutto quanto è ed è stato diventa per essi mezzo, strumento, martello. Il loro “conoscere” è *creare*, il loro creare è una legislazione, la loro volontà di verità è – *volontà di potenza*. – Esistono oggi tali filosofi? Sono già esistiti tali filosofi? Non *devono* forse esistere tali filosofi?» (JGB 211). Nietzsche non è fra questi: anzi, teme di arrestarsi lui stesso all'esercizio della critica come ornamento, se vogliamo credere a quanto afferma in JGB 227: «E che cosa sappiamo infine di noi stessi? E come vuol *essere chiamato* lo spirito che ci guida? (è questione di nomi)? E quanti spiriti nascondiamo? La nostra onestà... noi spiriti liberi – guardiamo che non diventi la nostra vanità, il nostro sfarzoso ornamento, il nostro limite, la nostra stupidità!».

¹⁵ Per tutto questo capoverso, cfr. JGB 208. Del resto, in *Ecce homo*, dopo aver dichiarato: «Io vengo a contraddire, come mai si è contraddetto, e nondimeno sono il contrario di uno spirito negatore», Nietzsche rivela che ciò è proprio della sua natura dionisiaca, «che non riesce a distinguere tra il fare no e il dire sì» (EH, *Perché io sono un destino* 2 e 3).

Parla lo scettico.

A mezzo del cammino è la tua vita,
 Si muove la lancetta, rabbrivisce l'anima!
 Già da tempo va errando e cercando
 e nulla ha trovato – esita forse ora?
 A mezzo del cammino è la tua vita:
 fu dolore ed errore ora per ora sino ad oggi!
 Che vai cercando ancora? *Perché mai?* –
 È ben questo che cerco – motivi su motivi, per cercare!
 (FW, *Scherzo, malizia e vendetta* 61)

Lo scetticismo che Nietzsche spesso si attribuisce, soprattutto negli appunti del 1885 – gli stessi della critica al *cogito* cartesiano e nei quali si esprime la necessità di essere “più radicali di Descartes” – ha accenti humani, come newtoniano-humaniana è la dichiarazione metodologica di *Al di là di bene e male* 36, “*hypoteses non fingo*”¹⁶. Condizione necessaria, a mio avviso, ma non sufficiente. Se «la fede nella verità comincia col dubbio circa tutte quelle che fino a quel momento sono state chiamate “verità”» (VM 20)¹⁷, lo scetticismo di cui Nietzsche parla e che attribuisce a se stesso è di altra natura. Il genuino scetticismo non è mero fenomenismo; non è *epoché*, non è «sovertire consueti apprezzamenti e apprezzate consuetudini», non è fermarsi al nichilismo dell'isostenia epistemologica; è prodromo necessario di “verità”¹⁸.

¹⁶ «Posto che nient'altro sia “dato” come reale, salvo il nostro mondo di bramosie e di passioni, e che non si possa discendere o salire ad alcuna altra “realtà”, salvo appunto quella dei nostri istinti [...] non sarebbe allora permesso di fare il tentativo e di porre la questione se questo “dato” non *basti* a intendere, sulla base di quelli similari, anche il cosiddetto mondo meccanicistico (o “materiale”)? [...] Infine, non soltanto è permesso far questo tentativo, ma ciò è anche imposto, se si prende come punto di partenza, la coscienza morale del *metodo*. Non accettare molteplici specie di causalità, fintantoché il tentativo far bastare una soltanto di esse non si sia spinto sino al suo limite estremo (– sino all'assurdo, mi sia consentito dire)» (JGB 36).

¹⁷ Questo tipo di scetticismo viene attribuito a Nietzsche da Raoul Richter che, nel suo studio in due volumi *Der Skeptizismus in der Philosophie (und seine Überwindung)*, Leipzig, Verlag der Dürr'schen Buchhandlung 1904 e 1908, dedica al filosofo un intero capitolo.

¹⁸ Potrebbe essere interessante qui un richiamo allo Hegel dello scritto *Rapporto dello scetticismo con la filosofia* (1802), per il quale lo scetticismo autentico costituisce il primo gradino *verso e dentro* la filosofia. Ancor più, nella *Fenomenologia dello Spirito*, il cammino fenomenologico è il percorso della coscienza naturale, la quale urge verso il vero sapere ma nel quale essa è indotta a disperare, dallo scetticismo, delle cosiddette

Ce lo spiega bene un altro dialogo, quello dell'aforisma 477 di *Aurora: Redento dallo scetticismo* (*Von der Skepsis erlöst*). Qui il primo interlocutore si vanta di avere recuperato, dall'esperienza dello scetticismo, coraggio, salute e riconquistati istinti: «A: Non sono divenuto un verme benché spesso abbia dovuto lavorare e scavare come un verme. – B: Tu appunto hai cessato di essere scettico, *Tu neghi, infatti!* – A; e così ho imparato di nuovo a *dire di sì!*». Non ci si è liberati (*erlöst*) dallo scetticismo, ma è lui stesso che ci redime: *von der Skepsis*, non *aus*, come la traduzione italiana non consente di notare.

L'opzione di Nietzsche è per la verità, ma la scoperta spiazzante consiste appunto nella concezione di una verità autodestituentesi. La "verità" si rivela a se stessa come continua mobilità, generazione di apparenza, maschera. Il dogmatismo è stato solo una premessa per i secoli a venire: credere a Platone – afferma Nietzsche – significherebbe capovolgere la verità e negare il carattere prospettico, la condizione preliminare di ogni vita¹⁹. Il prospettivismo restituisce la "verità" e assieme il piacere della conoscenza.

Un altro dialogo di *Aurora* ha per protagonista uno scettico, ma

rappresentazioni, pensieri e opinioni *naturali*. Come suggerisce Biscuso, lo scetticismo – *configurazione*, modo di operare della coscienza – è l'esperienza della contraddizione fra quanto la coscienza crede di sapere e di dire e quanto in effetti sa e dice, e determina l'auto-contraddirsi della coscienza stessa. Se il dubbio cartesiano, dopo un processo in cui si mette in discussione un determinato sapere, non fa che restaurare tale sapere, e la negazione scettica produce un "rovesciamento" della coscienza stessa, una perdita di certezza e un "vuoto nulla", nel sapere assoluto, il rovesciamento fa invece sorgere un nuovo oggetto, proprio perché esso sa che questo nulla è negazione determinata, risultato positivo del suo necessario procedere (cfr. M. Biscuso, *Hegel, lo scetticismo antico e Sesto Empirico*, Napoli, La Città del sole 2005, p. 138 e *passim*).

¹⁹ Cfr. JGB 1. Del resto, la «più raffinata rettitudine e scepsi trovava la sua origine ovunque due opposti principi apparivano *applicabili* alla vita, poiché l'uno e l'altro si armonizzavano con gli errori di fondo; cioè ovunque si poteva disputare sul grado più o meno elevato della loro *utilità* per la vita; e similmente ovunque nuovi principi, anche se effettivamente non utili alla vita, non si mostravano d'altro canto nemmeno nocivi, essendo estrinsecazioni di un intellettuale istinto del giuoco, innocenti e felici come tutti i giuochi [...] La conoscenza divenne dunque un frammento della vita stessa, e come vita si trasformò in una potenza continuamente crescente: finché da ultimo ogni conoscenza e ogni originario errore di fondo vennero in urto tra di loro, entrambi come vita, entrambi come potenza, entrambi nello stesso uomo. Il pensatore: questo è ora l'essere in cui l'istinto della verità e quegli errori utili alla conservazione dell'esistenza si scontrano nella prima battaglia, essendosi *dimostrato* che anche l'istinto di verità è una potenza intesa alla conservazione della vita» (FW 110).

stavolta uno scettico nei confronti del prospettivismo stesso:

A: Conosci! Sì, ma sempre da uomo! Che? Assistere sempre alla medesima commedia? Recitare sempre nella medesima commedia? Non poter mai vedere le cose con altri occhi che *questi*? E quali innumerevoli specie di creature vi possono essere, i cui organi sono maggiormente idonei alla conoscenza? Che cosa avrà conosciuto l'umanità al termine di tutta la sua conoscenza? I suoi organi! E questo significa forse: l'impossibilità della conoscenza! Miserabile e disgustoso! (M 483).

B risponde: «È un brutto attacco – è *la ragione* ad aggredirti! [*dunque l'idiosincrasia morale*] Ma domani sarai ancora [*wieder*] nel bel mezzo del conoscere e così anche nel bel mezzo dell'irrazionale, voglio dire: nel *piacere* dell'umano». Poi questi invita l'altro ad andarsene al mare: «*Geben wir an's Meer!*»²⁰.

Dunque tendere al massimo l'arco, esercitare all'estremo i propri strumenti, significa rovesciarli: tutto sommato, un esempio di trasvalutazione. E il piacere della conoscenza, che non potremmo mai barattare con uno stato di indifferenza, consiste proprio anche in questo radicale rovesciamento (tutt'altro che *antialetico*) dell'idea di verità.

L'autorefutazione della verità fa parte anch'essa della tradizione scettica, in particolare di Sesto Empirico: le tesi scettiche sono da intendersi come *kathartiká phármaka*, farmaci purificanti che tolgono se stessi insieme alle scorie del corpo. Lo scettico dunque usa la verità, ma per disfarsene, incapace di difendere la propria posizione. Il nichilista o lo scettico radicale si fermano alla fase in cui l'analisi culmina nella distruzione: al punto in cui la conoscenza, la realtà, la verità sfuggono di mano o scompaiono. Nietzsche si spinge oltre, al momento in cui la difficoltà o l'impossibilità di cogliere la verità diventano cifra della verità stessa.

Nella consapevolezza di una effettiva isostenia epistemologica, alla quale però non si associa più la disperazione scettico-nichilista quanto piuttosto la riconosciuta "verità" della natura prospettica di ogni convinzione e il suo valore di segno, il problema di Nietz-

²⁰ «Zürich ins Meer, das wieder Feigen will [*Di nuovo in mare, che vuole ancora fichi*]», sono i versi di Goethe di fronte alle pericolose seduzioni dell'esistenza. Per un suggestivo commento a questi versi si veda H. Blumenberg, *Pericolo in mare* in: Id., *L'ansia si specchia sul fondo*, trad. it. Bologna, Il Mulino 2005, pp. 21-52.

sche sembra essere l'effetto pratico di tale consapevolezza. Con una torsione a mio parere significativa, Nietzsche ipotizza che, come il valore delle conoscenze risiede nella forza della loro incorporazione, così anche il riconoscimento dell'impossibilità della cosiddetta verità possa sortire un effetto riconfigurante attorno a un nuovo polo, analogamente a quanto affermava già in *Umano, troppo umano*, a proposito della metafisica:

Si faccia valere per una volta il punto di vista scettico: posto che non ci fosse un altro mondo metafisico e che tutte le interpretazioni, prese dalla metafisica, dell'unico mondo a noi noto fossero inutilizzabili, con quale occhio guarderemmo allora all'uomo e alle cose? [...] Come si configurerà allora la società umana sotto l'influsso di un tal modo di pensare? Forse una *dimostrazione scientifica* di un qualsiasi mondo metafisico è già così *difficile* che l'umanità non si libererà più dalla diffidenza verso di essa. E quando si prova diffidenza verso la metafisica, si verificano in complesso le stesse conseguenze che se essa fosse direttamente confutata e non fosse più *dato* credere in essa. La questione storica riguardo a un modo di pensare non metafisico dell'umanità rimane in entrambi i casi la stessa (MA 21)²¹.

La questione storica intorno al problema della verità è varia e vasta. Nietzsche ne ha individuato i tratti reali nelle «molte vanitose e fantasiose interpretazioni e significazioni marginali», vecchi abbigliamenti, ciarpame e polvere dorata, scarabocchi e dipinture su quell'eterno testo base che è l'*homo natura* (cfr. JGB 230). Non importa più in che cosa consistano questi complicati palinsesti: quel che importa, è che cosa può insegnarci, rispetto alla forma di vita che fatalmente ognuno di noi rappresenta, "l'insensato compito del conoscere" che ci siamo posti²² e la misura della nostra forza nello spingere lo sguardo in questa nuova "verità", per rendere ragione della quale non abbiamo (o non possiamo usare) parole²³.

²¹ Non possiamo non citare qui il noto «Posto che anche questa [della volontà di potenza] fosse soltanto un'interpretazione [...] ebbene, tanto meglio» di JGB 22.

²² «In ogni questione cardinale parla un immutabile "questo sono io"»; nelle nostre convinzioni si scorgono «unicamente le orme di quel cammino verso la conoscenza di noi stessi, pietre miliari di quel problema che noi stessi siamo – o più esattamente, della grande sciocchezza che noi siamo, del nostro spirituale *Fatum*, del *non* insegnabile proprio nell'«*imo*»», quel granitico, predeterminato *fatum* che nessuna conoscenza può modificare ma che, anzi, rivela (cfr. JGB 231).

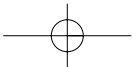
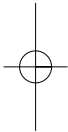
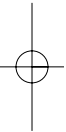
²³ «La forma estrema del nichilismo sarebbe il sostenere che ogni fede, ogni tenere

Tornando dunque all'aforisma da cui siamo partiti: si intravede qui, a mio parere, il movimento di dissoluzione di un'*epistème* alla quale lo scettico, tutto sommato, rimane in maniera genuina indifferente. Pirrone non soccombe, ma anzi coglie il suo bersaglio. Non potendo (né volendo) più affermare nulla – ma essendo giunto all'estrema e unica affermazione possibile, diventando progressivamente consapevole dell'impossibilità di esprimere una verità in senso tradizionale, ma ancor più della propria forza, nell'abbandonarne senza remore l'ingannevole concetto²⁴ – non può che ridere: forse della sua iniziale stoltezza; senz'altro per l'inermità di qualsiasi battaglia teoretica.

Non ridere, sed intelligere, esortava Spinoza; qui, invece, «Oh amico! Tacere e ridere – è ora questa tutta la tua filosofia?». Risponde Pirrone, di certo stavolta non diffidando del proprio giudizio: «Non sarebbe la peggiore».

per vero sia necessariamente falso: *perché non esiste affatto un MONDO VERO*. Dunque: un'*illusione prospettica*, la cui origine è in noi (*avendo* noi costantemente *bisogno* di un mondo ristretto, abbreviato, semplificato). In tal caso la MISURA DELLA FORZA è costituita dal punto sino al quale possiamo ammettere, senza rovinarci, l'illusorietà e la necessità della menzogna. *In questo senso il nichilismo, come NEGAZIONE di un mondo vero, di un essere, potrebbe risultare un modo di pensare divino: - - -»* (NF 1887, 9[41]).

²⁴ Per Richard Bett il contrasto sarebbe «tra filosofie che sono “memorie inconse e involontarie” [cfr. JGB 6] e filosofie che sono del tutto auto-consapevoli sul [loro] essere particolari visioni del mondo, piuttosto che un tipo di verità assoluta». Bett parla di «self-refutation» come di una strategia deliberata, che si trasformerebbe, negli ultimi scritti, in una particolare forma di dogmatismo negativo (*Nietzsche on the Sceptics and Nietzsche as Sceptic*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», 82. Bd., Berlin/New York, de Gruyter 2000, pp. 62-86).



Il tardo Nietzsche e la falsificazione*

Mattia Riccardi

1. La tesi della falsificazione

Non è facile individuare un aspetto del pensiero di Nietzsche circa il quale gli interpreti sembrino essere in relativo accordo. Per molto tempo, la tesi secondo cui la nostra esperienza del mondo sarebbe, in qualche modo, erronea o distorta è stata una sorprendente eccezione. Per ragioni di scorrevolezza mi riferirò a questa posizione, intesa qui in modo sufficientemente generico da ammetterne formulazioni alternative, adottando l'espressione stenografica "tesi della falsificazione", introdotta dall'influente monografia di Maudemarie Clark (*Nietzsche on Truth and Philosophy*, 1990). Variazioni di questa tesi trovano espressione in innumerevoli passi delle opere e in altrettanti appunti postumi, in cui Nietzsche non si stanca di sottolineare, spesso con enfasi, l'ottusità e l'invalidità dei nostri limiti epistemici.

Tuttavia, anche quest'ultimo baluardo rimasto immune al disaccordo è dovuto, alla fine, cedere. La stessa Clark e, in seguito, Brian Leiter hanno infatti sostenuto che il tardo Nietzsche avreb-

* Molto di quanto dico qui riprende, approfondendone certi aspetti, quanto già detto in M. Riccardi, *Nietzsche on the Superficiality of Consciousness*, in: M. Dries (ed.), *Nietzsche on Consciousness and the Embodied Mind*, Berlin-New York, de Gruyter (in pubblicazione) e, in misura minore, in M. Riccardi, *Nietzsche's Sensualism*, in: «European Journal of Philosophy» 2011, doi: 10.1111/j.1468-0378.2010.00440.x. Ho presentato una prima versione di questo testo in occasione della conferenza *Teorías y prácticas de la verdad en F. Nietzsche*, tenutasi a Valencia a fine maggio 2011, dove ho potuto beneficiare della discussione con il pubblico. Grazie a Pietro Gori e a Paolo Stellino per l'invito. Ringrazio inoltre João Constâncio per le frequenti e preziose discussioni su molti dei temi affrontati qui. Infine, grazie, di nuovo, a Pietro Gori per la sua attenta lettura della prima versione di questo contributo e per gli utili suggerimenti al riguardo.

be abbandonato questa centrale tesi epistemologica in favore di una versione di realismo empirista¹. Un primo obiettivo del mio articolo è di mostrare che la proposta interpretativa avanzata da Clark e ripresa da Leiter è poco convincente. In altri termini, si tratterà di mostrare che il tardo Nietzsche non abbandona affatto la tesi della falsificazione. Un secondo, e più corposo obiettivo consisterà nel fornire una lettura della tesi della falsificazione che sia immune ai problemi che Clark e Leiter hanno portato all'attenzione della critica nietzscheana. A tal fine, procederò come indicato di seguito.

L'articolo è suddiviso in due parti, molto asimmetriche quanto alle rispettive dimensioni. Nella prima parte – molto più breve – presenterò l'argomento offerto da Clark e fatto proprio da Leiter, al fine di mostrare, in un secondo momento, le ragioni per cui lo ritengo inefficace. Ciononostante, la critica che i due interpreti americani muovono alla lettura “tradizionale” ha il pregio di mostrare come il Nietzsche post-1886, alla luce della differente posizione epistemologica da lui sostenuta in quest'ultima fase, sia in effetti costretto ad articolare la tesi della falsificazione in modo differente rispetto alle opere precedenti. Allo stesso tempo, ciò renderà più consistente il lavoro da portare a termine nella seconda parte dell'articolo – molto più lunga –, in cui avvanzerò una proposta relativa a come la tesi della falsificazione sia da collocare nel contesto di tale concezione epistemologica di fondo.

2. L'argomento di Clark

L'argomento che Clark propone a sostegno della tesi secondo cui il tardo Nietzsche abbandonerebbe la tesi della falsificazione si snoda in due punti principali. Prima di analizzare tale argomento, è utile ricordare il quadro interpretativo in cui esso si colloca. In particolare, Clark mostra in maniera molto convincente come, nel periodo che va da *Su verità e menzogna in senso extramurale* fino alla *Gaia scienza*, Nietzsche giustifichi la sua adesione alla tesi del-

¹ Cfr. M. Clark, *Nietzsche on Truth and Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press 1990 e B. Leiter, *Nietzsche on Morality*, London, Routledge 2002.

la falsificazione sulla base di una precisa concezione del modo in cui la percezione funziona. Secondo tale concezione, le qualità sensibili non sono proprietà intrinseche degli oggetti, bensì qualità mentali che si producono come risultato del processo percettivo stesso. Si tratta dunque, come Clark nota, di una versione di rappresentazionalismo. Come molti studi hanno ormai mostrato con abbondanza di particolari storico-filologici, nel sostenere questa tesi rappresentazionalista Nietzsche aderisce alla teoria della percezione di matrice neokantiana che dominava la scena scientifica e filosofica a lui contemporanea². Fatta propria tale teoria rappresentazionalista della percezione, Nietzsche vi fonda la tesi secondo cui la nostra esperienza del mondo è erronea. L'argomento, nelle sue linee generali, è questo: (a) le qualità sensibili, cioè il "materiale" che ci è dato nella percezione, non sono proprietà intrinseche delle cose; (b) la nostra esperienza consiste in una successiva articolazione (concettuale) del "materiale" che ci è dato nella percezione; (c) la nostra esperienza non rappresenta proprietà intrinseche delle cose. Ovviamente, l'argomento funziona solo se accettiamo (a). Ciò significa, grosso modo, assumere che la percezione opera una forma primitiva di falsificazione trasformando gli stimoli esterni in sensazioni di carattere qualitativo come "rosso", "dolce", "duro". Quindi, poiché le sensazioni sono le "mattonelle" di cui tutta la nostra esperienza si compone, la falsificazione a esse intrinseca ne investe, *a fortiori*, ogni altro contenuto.

Qui si innesta l'argomentazione di Clark, la quale correttamente nota che l'ultimo Nietzsche rigetta la tesi secondo cui i sensi sarebbero responsabili di una falsificazione del tipo di quella che viene loro attribuita da (a). Infatti, come egli scrive nel *Crepuscolo degli Idoli*, «essi [i sensi] non mentono affatto [überhaupt nicht]» (GD, *La "Ragione" nella filosofia 2*, traduzione modificata). Più concretamente, ciò che Nietzsche sembra voler dire con questa espressione è che i sensi forniscono all'organismo informazioni accurate circa l'ambiente circostante. Riprendendo la terminologia adottata nell'aforisma 15 di *Al di là del bene e del male*, mi servirò

² Lo studio più esaustivo è S. Reuter, *An der "Begräbnisstätte der Anschauung". Nietzsches Bild- und Wahrnehmungstheorie in Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, Basel, Schwabe 2009.

del termine “sensualismo” per riferirimi alla posizione che trova espressione in questo passo del *Crepuscolo degli idoli* e che possiamo dunque considerare come caratteristica dell’ultima fase del suo pensiero³.

Fissata così la cornice entro cui l’interpretazione di Clark si muove, la spina dorsale dell’argomento da lei proposto è la seguente:

- (P1) Il tardo Nietzsche sostiene il sensualismo
- (P2) Tesi della falsificazione e sensualismo sono incompatibili
- (C) Il tardo Nietzsche rigetta la tesi della falsificazione

Cosa c’è che non va nell’argomento di Clark? Come stipulato poc’anzi, per sensualismo si intende la tesi secondo cui “i sensi non mentono”, così come essa viene presentata nel *Crepuscolo degli idoli*. P1 è dunque corretta. Per bloccare l’argomento di Clark è dunque necessario mostrare che la premessa da rifiutare è P2. In altre parole, è necessario mostrare che il sensualismo, secondo l’accezione *sui generis* data qui al termine, e la tesi della falsificazione, nella versione generica in cui è stata introdotta, sono fra loro compatibili. Data la genericità di quest’ultima tesi, non è però difficile vedere come ciò sia possibile.

Per prima cosa, consideriamo nuovamente l’apparente tensione fra le due posizioni in questione. Da un lato, dato un qualunque oggetto *O*, il sensualismo consiste nell’affermare che “i sensi non mentono” in quanto ci forniscono informazioni accurate circa *O*. Se accettiamo questa forma di sensualismo, dobbiamo dunque negare che i sensi operino qualsivoglia falsificazione di *O*. Dall’altro lato, accettare la tesi della falsificazione significa sostenere che il modo in cui *O* ci è dato nell’esperienza è tale da rappresentarlo in maniera erronea o distorta. Come possiamo dissipare la tensione che sembra sussistere fra queste due affermazioni?

Una soluzione naturale a questo problema emerge chiaramente non appena notiamo come la nostra esperienza sia il risultato di una serie molto complessa e stratificata di processi cognitivi, i quali vanno ben oltre il mero rilevamento di informazioni ambientali.

³ Sulla particolare – per molti versi, meglio sarebbe dire anomala – versione di sensualismo proposta da Nietzsche cfr. M. Riccardi, *Nietzsche’s Sensualism*, cit.

Il contenuto della nostra esperienza è quindi vario e articolato e, ciò che qui ci interessa, non dipende *esclusivamente* dai dati sensoriali corrispondenti. Senza dover scomodare il complesso ruolo svolto da facoltà cognitive come memoria o immaginazione nel dare forma alla nostra esperienza del mondo, basta pensare in che misura vi contribuiscono, per esempio, i processi di categorizzazione percettiva. In generale, per un sensualista *à la* Nietzsche sarà sufficiente individuare la fonte della falsificazione che caratterizza la nostra esperienza del mondo in uno o più dei processi cognitivi a valle del mero input sensoriale.

3. Due candidati e un modello

Nella sezione precedente è stata schizzata una strategia capace di rispondere all'argomento avanzato da Clark e Leiter. Ciò che ci serve è dunque fornire una lettura della tesi della falsificazione che la renda compatibile con il sensualismo adottato dal tardo Nietzsche. Per fare ciò, è necessario individuare un aspetto della nostra vita mentale che (i) possa essere considerato responsabile della falsificazione intrinseca al modo in cui ci rappresentiamo la realtà e (ii) che non sia già operante al livello elementare dei dati sensoriali. Nella letteratura che si è occupata di questa problematica vengono di solito proposti due candidati, entrambi apparentemente in grado di svolgere il ruolo richiesto in modo da soddisfare le due condizioni (i) e (ii). Il primo candidato è la coscienza. I difensori di questa alternativa⁴ considerano quindi la coscienza come quell'aspetto della nostra vita mentale cui deve essere imputata la distorsione cognitiva che giustifica la tesi della falsificazione. Il secondo candidato, cui altri interpreti⁵ assegnano la medesima fun-

⁴ Cfr. per es. L. Anderson, *Sensualism and Unconscious Representations in Nietzsche's Account of Knowledge*, in: «International Studies in Philosophy» 34 (2002), pp. 95-117.

⁵ Due esempi autorevoli sono gli studi pubblicati da N. Hussain, *Nietzsche's Positivism*, in: «European Journal of Philosophy» 12 (2004), pp. 326-368 e P. Katsafanas, *Nietzsche's Theory of Mind. Consciousness and Conceptualization*, in: «European Journal of Philosophy» 13 (2005), pp. 1-31. Meno autorevolmente difendo questa posizione in M. Riccardi, *Nietzsche's Sensualism*, cit.

zione, è invece la concettualizzazione. Quale di queste due opzioni è la più promettente, e perché?

Per una serie di ragioni che cercherò di chiarire nel resto dell'articolo, la seconda alternativa è, a mio avviso, senz'altro da preferire. Al contrario, e nonostante possa a prima vista apparire come la soluzione più naturale, scommettere sulla coscienza presenta alcune chiare controindicazioni, su alcune delle quali mi soffermerò nel corso della mia analisi. Tuttavia, il fatto che – come vedremo – per Nietzsche il divenire cosciente di uno stato mentale *M* implica necessariamente che il contenuto non-cosciente di *M* venga concettualizzato in un certo modo fa sì che, di fatto, la coscienza sia intimamente legata a un particolare tipo di falsificazione. Ciò ci aiuterà quindi a comprendere per quale ragione la coscienza può apparire, benché erroneamente, come il candidato più adatto e dunque attraente a soddisfare le due condizioni (i) e (ii).

Per rendere l'esposizione più semplice, inizierò col presentare il modello interpretativo che verrà sviluppato nelle successive due sezioni e che è da intendersi come l'articolazione da me proposta della tesi, in sé abbastanza generica, secondo cui Nietzsche ritiene che la concettualizzazione è *essenzialmente* falsificante.

Aderendo con ciò a un modello ampiamente diffuso, Nietzsche concepisce la nostra esperienza come il risultato, caratterizzato da una fenomenologia ricca e distinta, di una serie di operazioni cognitive organizzate gerarchicamente. Il livello "zero" (L0) di questa architettura cognitiva è costituito dall'*input sensoriale*, qui inteso come l'esito di una serie di interazioni causali con il mondo esterno che consentono all'organismo di rilevare un determinato spettro di informazioni ambientali. È importante ricordare che, secondo la particolare versione di sensualismo che traspare dagli ultimi scritti di Nietzsche, i dati sensoriali non sono perciò suscettibili, in quanto tali, di valutazione semantica. Essi si collocano, per così dire, al di qua della soglia oltre la quale soltanto ha senso parlare di rappresentazioni per cui possono essere specificate condizioni di correttezza. Ciò avviene solo con l'intervento di un'operazione cognitiva in cui Nietzsche individua la forma più elementare, e per questo endemica, di falsificazione. Questo primo livello (L1) di concettualizzazione coincide con la *generalizzazione*, già pienamente operante a livello percettivo, per cui la nostra espe-

rienza di un oggetto O è costitutivamente esperienza di O in quanto (esemplare di) F , laddove F è il concetto di un tipo determinato, come “gatto”, “sedia”, “albero”. Un’ulteriore, assai più sottile e raffinata forma di falsificazione viene poi introdotta, secondo Nietzsche, da un secondo livello (L2) di concettualizzazione che possiamo individuare nell’*articolazione proposizionale* cui solo determinati contenuti mentali sono sottoposti. I contenuti in questione sono quelli propri di stati mentali coscienti. È dunque questo il livello di concettualizzazione la cui estensione coincide, secondo Nietzsche, con quella della coscienza. Più chiaramente: ai suoi occhi un contenuto mentale articolato proposizionalmente è necessariamente cosciente, così come, viceversa, un contenuto mentale cosciente è necessariamente articolato proposizionalmente.

Nel resto del mio contributo tenterò di rimpolpare lo scheletro qui soltanto abbozzato, con l’intento di trasformarlo in una lettura coerente e plausibile delle posizioni che ritroviamo negli scritti dell’ultimo Nietzsche. A ciascuno dei due livelli di concettualizzazione (L1 e L2) appena individuati verrà dedicata una sezione. In entrambi i casi, partirò dall’analisi di un aforisma nietzscheano con l’intento di mostrare come egli riconduca all’operazione di concettualizzazione di volta in volta in causa una forma precisa di falsificazione.

4. Falsificazione per generalizzazione

La prima forma di concettualizzazione individuata dal modello proposto (L1), cioè la generalizzazione, viene descritta da Nietzsche nell’aforisma 192 di *Al di là del bene e del male*. Vi si legge:

Troppo tardi i nostri sensi, e mai pienamente, imparano a essere sottili, fedeli, accorti organi del conoscere. È più comodo per i nostri occhi ricreare [...] un’immagine già molte volte prodotta, anziché ritenere in sé quel che v’è di nuovo e di diverso in una impressione.

Il problema sollevato in questo passo riguarda la scarsa accuratezza della nostra percezione: invece di presentarci l’oggetto così come esso ci sta davanti, l’esperienza visiva produce di norma un’immagine poco fedele, in cui le caratteristiche specifiche del-

l'oggetto tendono a essere ignorate in favore di una rappresentazione, sbiadita e generica, che si limita a rilevarne i tratti tipici. In altri termini, l'esperienza percettiva non è mai per Nietzsche genuinamente particolare, ma tende piuttosto a rappresentare l'oggetto in quanto esemplare di un tipo determinato. Questa, dunque, la posizione generale.

Qui, un primo problema emerge. Sembra infatti esserci una chiara tensione fra quanto Nietzsche scrive in questo aforisma e la particolare versione di sensualismo che troviamo nel *Crepuscolo degli idoli*. L'avvertenza che Nietzsche ci rivolge scrivendo che non possiamo ritenere i nostri sensi «accorti organi del conoscere», poiché mai diverranno tali, sembra infatti difficilmente conciliabile con l'affermazione secondo cui essi «non mentono affatto». La conclusione più ovvia sarebbe quindi negare che, su questo punto, vi sia una continuità di vedute fra le due opere. Se così fosse, qualunque conclusione fossimo in grado di trarre dall'analisi dell'aforisma 192 sarebbe irrilevante per la diatriba interpretativa che prende di mira l'ultimo Nietzsche.

Per fortuna, le cose non stanno così. Come dimostrano gli esempi di cui Nietzsche si serve per illustrare la propria posizione, il tipo di falsificazione per generalizzazione di cui si occupa l'aforisma 192 è squisitamente cognitivo. Per mettere meglio a fuoco il problema, consideriamo uno di tali esempi:

È altrettanto raro che si veda esattamente e completamente un albero, nelle sue foglie, rami, colore, figura; ci riesce assai più facile abbozzare con la fantasia un tipo approssimativo di albero (JGB 192).

Questo passo descrive il modo in cui avviene la categorizzazione percettiva. Nietzsche sembra pensare che i dati sensoriali, in questo caso visuali, vengono categorizzati tramite l'applicazione di concetti pittorici che funzionano in modo riconoscionale. Tali concetti pittorici sono di carattere generale: quando vedo un albero particolare, il concetto pittorico "ALBERO" viene applicato e, di conseguenza, il contenuto della mia esperienza percettiva non sarà genuinamente particolare, ma, come scrive Nietzsche, «approssimativo». Esso viene infatti determinato non tanto dalle proprietà visive effettivamente istanziate dall'albero, ma dall'insieme di proprietà associate al concetto pittorico "ALBERO". Tutto ciò implica

l'attivazione di differenti facoltà cognitive, quali l'immaginazione e la memoria, cui Nietzsche fa riferimento, in modo forfettario, quando parla di «abbozzare con la fantasia» (*phantasieren*)⁶.

Ciò ci consente di rispondere al problema, rimasto in sospeso, di come conciliare quanto Nietzsche scrive in JGB 292 con il suo sensualismo *sui generis*. La falsificazione per generalizzazione qui descritta non riguarda i dati sensoriali in quanto tali, ma, piuttosto, l'esito di quella serie di processi cognitivi cui essi fungono da input. Più precisamente: la falsificazione si produce, nell'esempio dell'albero, nella misura in cui viene applicato il concetto pittorico "ALBERO" ai dati visuali effettivamente ricevuti. Ciò non implica in alcun modo che questi ultimi siano affetti da una qualche forma di falsificazione. Quest'ultimo punto concede spazio sufficiente alla tesi sensualista, nell'interpretazione che di essa è stata data sopra. Possiamo quindi concludere che non esiste alcuna vera tensione fra questo aforisma di *Al di là del bene e del male* e il paragrafo del *Crepuscolo degli idoli* preso in considerazione in precedenza.

Prima di concludere questa sezione vorrei però sottolineare alcuni aspetti cruciali per la lettura proposta in questo articolo. Secondo quanto Nietzsche scrive nell'aforisma 354 della *Gaia scienza* – un testo su cui torneremo a più riprese –, l'emergere della coscienza è parallelo all'acquisizione della capacità linguistica. Ciò indica che la nozione di coscienza di cui fa uso è estremamente robusta. Per esempio, è un tipo di coscienza che non possiamo attribuire ad altre specie animali, ma che è da ritenere specificamente umana. La linguisticità intrinseca a questo tipo di coscienza non è però il solo indizio in questo senso. Un'ulteriore proprietà che traspare dalla descrizione che Nietzsche fornisce della coscienza nelle prime righe dell'aforisma 354 è la riflessività. Presi insieme, questi due indizi convergono nel suggerire che la nozione di coscienza cui Nietzsche

⁶ Si potrebbe negare che un'immagine mentale, benché usata in modo recognizionale, sia un concetto vero e proprio. Tuttavia, questa non sembra essere la posizione dello stesso Nietzsche, il quale definisce i concetti esplicitamente come "segni [...] figurati (*Bildzeichen*)" (JGB 268). Su questo punto sono debitore a João Constâncio, il quale ha sollevato il problema. Cfr. anche J. Constâncio, *On Consciousness: Nietzsche's Departure from Schopenhauer*, in: «Nietzsche-Studien» 40 (2011), pp. 1-42, in particolare sezione 2, e P. Katsafanas, *Nietzsche's Theory of Mind*, cit. per lo statuto dei concetti pittorici.

si riferisce è, in realtà, quella di *autocoscienza*. Da un lato, sembra infatti indiscutibile che l'autocoscienza implichi una forma di riflessività. Dall'altro, tale riflessività presuppone da parte del soggetto una capacità autoreferenziale il cui esercizio dipende, a sua volta, dalla maestria nell'uso di pronomi come "io" o "mio/a". In ultima analisi, il carattere riflessivo proprio dell'autocoscienza richiede dunque l'apprendimento di una specifica abilità linguistica. Questa, perlomeno, sembra essere la posizione di Nietzsche.

Alla luce di quanto Nietzsche scrive in FW 354, possiamo dunque chiederci se l'operazione concettuale in cui consiste la generalizzazione sia cosciente nel senso specifico che tale termine sembra avere in questo aforisma, cioè, appunto, *autocosciente*⁷. Per rispondere a questa domanda, è utile ricordare che gli esempi di cui Nietzsche si serve per illustrare la falsificazione per generalizzazione sono di carattere prevalentemente percettivo, come nell'esempio dell'albero, il quale – a dire di Nietzsche – viene rappresentato in modo del tutto approssimativo dall'esperienza visiva che abbiamo di esso. Chiaramente, stati percettivi di questo tipo non sono *necessariamente* coscienti nel senso robusto che Nietzsche riserva a questo termine. Si tratta infatti di stati mentali la cui occorrenza è del tutto indipendente dal possesso di capacità linguistiche, per quanto rudimentali le si voglia concepire – tant'è, che la descrizione fornita in JGB 192 potrebbe applicarsi all'esperienza visiva che un cane ha di un determinato albero.

Il tipo di concettualizzazione (L1) in cui consiste la generalizzazione percettiva è dunque non solo del tutto indipendente dalla coscienza, ma, possiamo aggiungere, la precede anche in termini evolutivi e ontogenetici. Nondimeno, come abbiamo visto, essa opera una forma primitiva di falsificazione. Perciò, possiamo concludere che esiste un tipo di concettualizzazione non-cosciente che è responsabile per la falsificazione caratteristica del modo in cui il mondo viene rappresentato nell'esperienza⁸. Il punto decisivo, dunque, è che tale conclusione fornisce un solido sostegno alla tesi

⁷ Di seguito, laddove non venga fornita un'indicazione contraria, i termini "cosciente" e "coscienza" verranno sempre usati in questo senso.

⁸ Qui contraddico dunque la lettura di Katsafanas, il quale attribuisce a Nietzsche la tesi secondo cui uno stato mentale concettualizzato è necessariamente cosciente.

secondo cui la fonte primaria della falsificazione è la concettualizzazione, e non la coscienza. Nondimeno, esiste un'intima relazione fra la coscienza – o meglio, il processo che rende uno stato mentale cosciente – e un'ulteriore forma, assai più raffinata e complessa, di concettualizzazione (L2) e, dunque, di falsificazione. Di questo ci occuperemo nella prossima sezione.

5. Falsificazione per articolazione proposizionale

In un celebre passo della *Gaia Scienza*, Nietzsche scrive che «a ogni divenire cosciente (*Bewusstwerden*) è collegata una grande fondamentale alterazione, falsificazione, riduzione alla superficialità e generalizzazione» (FW 354, traduzione modificata). Non è dunque corretto affermare, come vorrebbe Anderson, che agli occhi di Nietzsche la coscienza⁹, per così dire, distorce prospetticamente tutto quanto viene intercettato dal suo cono di luce? Sembra difficile resistere a questa conclusione negando che la coscienza sia la fonte primaria di falsificazione, o negando, perlomeno, che ne sia responsabile nella stessa misura in cui lo è la concettualizzazione. Tuttavia, non appena mettiamo in relazione il passo citato con altre affermazioni fatte da Nietzsche nel medesimo aforisma, ci rendiamo conto di quanto una simile conclusione sia affrettata.

Poco prima, Nietzsche sostiene infatti che lo «sviluppo della lingua e quello della coscienza [...] procedono di pari passo» (FW 354). La natura di tale co-occorrenza di coscienza e linguaggio consiste nel fatto che il pensiero cosciente è, agli occhi di Nietzsche, intrinsecamente linguistico. In altre parole, qualunque contenuto mentale cosciente è, *eo ipso*, strutturato proposizionalmente. Più difficile è comprendere la ragione per cui Nietzsche arrivi a formulare questa tesi. Prima di affrontare questo problema, è importante sottolineare che la natura intrinsecamente linguistica della coscienza ci fornisce una ragione per sostenere che anche la falsificazione che caratterizza il divenire cosciente dei contenuti men-

⁹ Per un'indagine accurata e assai equilibrata delle "riflessioni" di Nietzsche sulla coscienza, il lettore italiano ha la fortuna di potersi rivolgere a L. Lupo, *Le colombe dello scettico. Riflessioni di Nietzsche sulla coscienza negli anni 1880-1888*, Pisa, ETS 2006.

tali va ricondotto, in ultima analisi, a una forma di concettualizzazione. Se, infatti, il pensiero cosciente è intrinsecamente linguistico, ogni contenuto cosciente sarà *necessariamente* concettualizzato in quanto articolato proposizionalmente. Come vedremo, la falsificazione che caratterizza i contenuti coscienti dipende proprio da questa loro articolazione. La coscienza è dunque coestensiva rispetto a un preciso tipo di falsificazione, senza esserne tuttavia la causa ultima. *Essenzialmente* responsabile per la falsificazione rimane quindi, anche in questo caso, la concettualizzazione.

Torniamo al problema, lasciato in sospeso, del rapporto fra coscienza e linguaggio. In un altro passo dell'aforisma 354, Nietzsche illustra la relazione che vi intercorre nel modo seguente:

Il fatto che le nostre azioni, i pensieri, i sentimenti, i movimenti siano anche oggetto di coscienza [...] è la conseguenza di un terribile 'dovere' che domina l'uomo da lungo tempo: essendo l'animale maggiormente in pericolo, [...] dovette esprimere le sue necessità, sapersi rendere comprensibile – e per tutto questo gli fu necessaria [...] la «coscienza», gli fu necessario [...] «sapere» come si sentiva, «sapere» quel che pensava (FW 354).

I contorni della spiegazione che Nietzsche ci offre non sono molto nitidi. Il fatto che l'essere umano sia un animale indifeso lo ha indotto a vivere in società, necessità da cui deriva un ovvio bisogno di comunicazione e mutua comprensione. La genesi della coscienza va dunque ricondotta a questo primordiale processo che ha portato all'instaurarsi di forme rudimentali di società. Quest'ultimo nesso, pur rimanendo opaco nel testo nietzscheano, sembra basarsi su considerazioni che hanno dallo loro una certa efficacia intuitiva. Innanzitutto, nel contesto degli scambi comunicativi all'interno di una società "minima", è plausibile assumere che all'esigenza di comunicare i *propri stati mentali* (credenze, volizioni, desideri, emozioni) corrisponda un'urgenza assai superiore rispetto a quella che caratterizza la necessità di trasmettere informazioni di altro genere. Ora, una condizione necessaria a che un individuo possa comunicare (linguisticamente) lo stato mentale in cui si trova è il suo *esser cosciente* di trovarsi nello stato mentale in questione. In breve, per *poter dire* ciò che penso o desidero, è necessario che *sappia* ciò che penso o desidero. Qui affiora dunque la prima, forte connessione che Nietzsche vede fra linguaggio e coscienza.

Un legame più profondo deriva tuttavia da una seconda ragione, cioè dal fatto, già accennato in precedenza, che i contenuti mentali coscienti hanno *necessariamente* una struttura linguistica. In questo caso, però, le motivazioni che spingono Nietzsche a sostenere questa posizione sono meno evidenti. Un aspetto da tenere presente è che – come suggerito in precedenza –, quando Nietzsche parla di coscienza in FW 354, ciò a cui si riferisce è, più propriamente, *autocoscienza*. Ciò che rende un soggetto autocosciente è il fatto che gli stati mentali in cui si trova gli si presentano immediatamente in quanto tali, o risultano, in questa forma, perlomeno accessibili alla riflessione. Tale capacità riflessiva esercitata qualora volgiamo lo sguardo ai contenuti della nostra mente è ciò cui i filosofi, tradizionalmente, si riferiscono con il termine “introspezione”. Ciò che sembra fornire evidenza in favore della tesi di Nietzsche è il fatto che, nell’esercitare questa capacità, ci imbattiamo in contenuti strutturati linguisticamente: si tratta infatti di credenze, volizioni, desideri o emozioni che trovano naturale articolazione nelle attitudini proposizionali corrispondenti.

Una volta chiarite le motivazioni che sostengono la tesi nietzscheana secondo cui il contenuto di stati mentali coscienti è necessariamente linguistico, resta da capire perché, secondo Nietzsche, ciò comporti una falsificazione costitutiva. In altre parole, dobbiamo spiegare perché il divenire cosciente e la conseguente articolazione proposizionale del contenuto di uno stato mentale – nella quale perciò consiste il secondo livello di concettualizzazione (L2) individuato in precedenza – ne debba causare una distorsione profonda e inevitabile.

Per mettere meglio a fuoco questo punto, propongo di introdurre un esempio che ci possa aiutare a illustrare cosa avviene quando uno stato mentale diviene cosciente. Immaginiamo Maria, al termine di un periodo di lavoro ininterrotto e di stress intenso, seduta nel suo ufficio, mentre si sforza di non perdere la concentrazione e di riattivare le ultime energie residue. Possiamo pensare – cosa più che naturale nella situazione in cui si trova – che Maria desideri di fatto un periodo di riposo, ma che tale desiderio sia ancora inconscio: è un desiderio latente che non le si è ancora presentato in quanto tale. Immaginiamo che Maria, ad un certo punto, per esempio mentre si imbatte nella vetrina di un’agenzia di

viaggi uscendo dall'ufficio, divenga cosciente di questo suo desiderio. Solo ora, finalmente, Maria "sa" cosa desidera e può non solo "dirlo" a se stessa, ma anche comunicarlo ad altri. Il contenuto del suo desiderio ormai divenuto cosciente è dunque il seguente:

D^{cos}: «Io desidero andare in vacanza».

Secondo Nietzsche, il divenire cosciente del desiderio di Maria *consiste* nell'articolazione proposizionale che lo rende, allo stesso tempo, disponibile all'introspezione e comunicabile. In altre parole, e generalizzando la tesi nietzscheana, l'accesso *cosciente* ai propri stati mentali è intrinsecamente linguistico.

Il punto che resta da approfondire in questa sede è il motivo per il quale Nietzsche ritiene che l'articolazione proposizionale, cui è sottoposto un qualunque contenuto mentale che divenga cosciente, lo debba necessariamente falsificare. Una prima ragione è da ricondurre al fatto che, nell'articolare la nostra vita mentale in tal modo, essa viene «ritradott[a] nella prospettiva del gregge» (FW 354). In questo modo, Nietzsche pone in discussione l'attendibilità delle categorie psicologiche, acquisite socialmente, che governano il modo in cui un soggetto categorizza i propri stati mentali. Qui, Nietzsche riprende e amplia alcune considerazioni già svolte in precedenza, soprattutto in alcuni aforismi del libro secondo di *Aurora*. L'aforisma 115, in particolare, traccia una relazione fra linguaggio e coscienza assai simile a quella che emerge nell'aforisma 354 della *Gaia scienza*. Da un lato, Nietzsche nota come i termini di cui si compone la nostra psicologia popolare si riferiscano di norma ai «gradi *superlativi*» di stati e processi mentali assai più gradualmente e sfumati: «Ira, odio, amore, compassione, bramosia, conoscenza, gioia, dolore – sono tutti nomi che indicano stati *estremi*» (M 115). Secondo Nietzsche, da ciò deriva che il contenuto di quegli stati mentali in cui ci imbattiamo per via d'introspezione cosciente è scorretto in quanto non ci dice in quale stato *effettivamente* ci troviamo:

Ciò che sembriamo essere, secondo gli stati per i quali abbiamo *coscienza e parole* [corsivo mio], – e quindi lode e biasimo – nessuno di noi lo è; stando a queste grossolane manifestazioni, che sono le sole a farsi conoscere, noi *mal ci conosciamo*, ricaviamo una conclusione da un materiale in cui le eccezioni prevalgono sulla regola, erriamo nel leggere questa

scrittura alfabetica del nostro sé apparentemente chiarissima (*ibid.*).

Cosa di cui è difficile stupirsi, alla medesima conclusione il lettore è condotto anche dal ragionamento che sottende l'aforisma 354 della *Gaia scienza*. Vi si legge infatti che

ognuno di noi, con la miglior volontà di *comprendere se stesso* nel modo più individuale possibile, di «conoscere se stesso», purtuttavia renderà sempre oggetto di coscienza soltanto il non individuale (FW 354).

Perciò, l'articolazione proposizionale – il secondo (L2) dei due tipi di concettualizzazione distinti più sopra – cui, nel loro divenire coscienti, i nostri stati mentali sono necessariamente sottoposti comporta, quantomeno, un *livellamento* della nostra vita psichica. Tale livellamento è agli occhi di Nietzsche una sorta di “grado zero” di quella forma specifica di falsificazione dovuta alla linguisticità intrinseca della nostra vita mentale cosciente – una forma di falsificazione che, è interessante notare, conserva ancora i tratti della generalizzazione: un determinato vissuto o un determinato contenuto intenzionale viene appiattito in quanto concettualizzato tramite un vocabolario psicologico che necessariamente ne stempera la specificità. Così come non vediamo l'albero particolare, ma lo rappresentiamo percettivamente in quanto esemplare che ricade sotto il concetto “ALBERO”; allo stesso modo, non abbiamo accesso al contenuto “privato” dei nostri stati mentali, ma soltanto alla traduzione, nei termini “pubblici” della psicologia popolare, cui essi vengono sottoposti nel momento in cui affiorano alla coscienza¹⁰.

Agli occhi di Nietzsche, tuttavia, la falsificazione determinata dalla natura linguistica della nostra vita mentale cosciente si declina in forme che vanno ben oltre il mero livellamento dei contenuti mentali. Tipicamente, ciò accade secondo Nietzsche quando la nostra vita mentale viene concettualizzata in modi che aderiscono a credenze erronee, in genere di natura morale. Le pagine di opere come *Aurora*, *La gaia scienza* o *Genealogia della morale* sono ricche di esempi del genere. Ad esempio, secondo la diagnosi che di essi tali scritti forniscono, sentimenti (coscienti) come la compas-

¹⁰ Molto importante per meglio comprendere questa dinamica è ciò che Nietzsche scrive nell'aforisma 268 di *Al di là del bene e del male*, sul quale rimando a M. Riccardi, *Nietzsche on the Superficiality of Consciousness*, cit. e a Lupo, *op. cit.*, pp. 188-91.

sione o il senso di colpa si danno quando un determinato stato (non-cosciente) viene mal interpretato alla luce di false assunzioni di carattere morale. In tali casi, il soggetto si autoattribuisce uno stato (cosciente) che non rispecchia affatto lo stato (non-cosciente) in cui egli *effettivamente* si trova. Qui ci troviamo molto vicino a un'autentica pratica confabulatoria.

Prima di concludere, vorrei accennare a due altri "errori" su cui Nietzsche torna a più riprese e che, a mio avviso, egli ritiene derivare dalla natura essenzialmente linguistica della nostra vita cosciente. Tali "errori" meritano di essere menzionati in questo contesto poiché si tratta di due aspetti che contribuiscono *genuinamente* al modo in cui la nostra vita mentale viene falsificata in virtù dell'articolazione proposizionale cui essa è sottoposta. Per meglio illustrare questo punto, torniamo all'esempio di Maria, il cui stato mentale (cosciente) – come il lettore probabilmente ricorda – corrisponde alla seguente attitudine proposizionale:

D^{cos}: «Io desidero andare in vacanza».

Innanzitutto, il fatto che il desiderio in questione, nel divenire cosciente, venga concettualizzato in questo modo induce la credenza nell'esistenza di un "io" che origina il desiderio stesso. Come Nietzsche non si stanca di ripetere, questa credenza è del tutto illusoria: «Esso [l'io] è divenuto una favola, una finzione, un giuoco di parole: ha cessato in tutto e per tutto di pensare, di sentire e di volere!» (GD, *I quattro grandi errori* 3). La «finzione» dell'io è dunque il primo dei due errori annunciati in precedenza.

Il secondo errore è intimamente legato al primo. Esso consiste nell'assumere che, per continuare a servirci del nostro esempio, l'efficacia causale del desiderio di andare in vacanza – immaginiamo che il giorno successivo Maria chieda due settimane di ferie – dipenda dal fatto che tale desiderio è (divenuto) *cosciente*. In altre parole, si genera l'illusione per cui i nostri stati mentali – in particolare, credenze e desideri – causerebbero le nostre azioni *in quanto* coscienti. Secondo Nietzsche, anche questa tesi è da rigettare. Le credenze e i desideri¹¹ che ci attribuiamo ritraducendo la

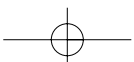
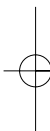
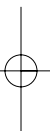
¹¹ Nel passo citato, Nietzsche si riferisce ai "motivi", i quali possono essere tuttavia costruiti in termini di desideri e credenze.

nostra vita mentale in conformità con il vocabolario della psicologia popolare rappresentano infatti un «fenomeno superficiale della coscienza», un mero «concomitante dell'azione» (*ibid.*).

I due errori che completano l'opera falsificatrice dovuta all'articolazione proposizionale cui ogni contenuto mentale viene sottoposto nel momento in cui diviene cosciente sono, perciò, la credenza in un "io" (cosciente) che produce gli stati mentali (coscienti) a cui abbiamo accesso introspektivamente e l'illusione che questi ultimi – e con essi, l'"io" stesso che, in ultima analisi, ne è all'origine – siano causalmente responsabili delle nostre azioni.

6. Conclusioni

Il sensualismo che caratterizza la filosofia dell'ultimo Nietzsche impone una revisione profonda del modo in cui la tesi della falsificazione viene articolata. Tuttavia – e contrariamente a quanto affermato da Clark e Leiter –, egli non abbandona questa sua centrale tesi epistemologica. Da un lato, Nietzsche afferma che l'origine della falsificazione vada situata a livello della *concettualizzazione*. Dall'altro, esistono a suo avviso diverse modalità di concettualizzazione e, di conseguenza, altrettante forme di falsificazione. Un primo tipo – elementare e pervasivo – di concettualizzazione (L1) è la *generalizzazione*, che opera già a livello percettivo e, dunque, *non* necessariamente autocosciente. Un secondo tipo – assai più sofisticato – di concettualizzazione (L2) è l'*articolazione proposizionale*. Secondo Nietzsche, *soltanto* stati mentali autocoscienti esibiscono questo tipo di struttura concettuale.



Verso un «ampliamento del modo di pensare» Il *sensus communis* di Kant e la nozione di «obiettività» di Nietzsche in GM III 12*

João Constâncio

1. Introduzione: il *sensus communis* di Kant

La nozione di gusto adottata da Kant va compresa nel contesto del suo tentativo di spiegare la nostra capacità di *comunicare* sentimenti estetici in modi che altri possano, se non addirittura debbano, accettare – o, in altre parole, la nostra capacità di formulare questi sentimenti in giudizi che per forza di cose non contengono «concetti determinati», ma che ciononostante vengono riconosciuti come «necessari e universali». Secondo Kant, è impossibile dare forma e, quindi, comunicare un sentimento estetico mediante la sola applicazione di un «concetto» ad una «intuizione»; la «determinazione» di un oggetto non permette cioè di svolgere una comunicazione di tali sentimenti che possa dirsi «oggettiva» (secondo la terminologia adottata da Kant, p.e. in KdU 17¹). Pertanto, la presunta necessità ed universalità dei giudizi estetici resta un problema.

La soluzione proposta da Kant si basa sul fatto che il gusto produca giudizi estetici operando come un «gioco regolare» (*ein regelmässiges Spiel*), non sottoposto a leggi (*gesetzlich*), tra l'immaginazione (*Einbildungskraft*) e l'intelletto (*Verstand*). La capacità di partecipare a questo rapporto presuppone, secondo Kant, un *sensus communis*, che sarebbe a sua volta una facoltà, o una sorta di “senso”, che ciascuno possiede in quanto essere umano e che gli permette di «astrarre da attrattive ed emozioni», di trascurare la

* Traduzione dall'inglese di Pietro Gori.

¹ KdU = *Kritik der Urteilskraft* (1790); KrV = *Kritik der reinen Vernunft* (1790). Per le citazioni si sono seguite le rispettive traduzioni italiane: *Critica della capacità di giudizio*, a c. di L. Amoroso, Milano, BUR 1995 (2 voll.); *Critica della ragion pura*, a c. di A.M. Marietti, Milano, BUR 1998 (2 voll.).

«propria condizione soggettiva» e, così, di «giudicare» e pensare «mettendosi nella posizione di ogni altro» (KdU 40). Più precisamente, Kant definisce il *sensus communis* come «una facoltà di valutare che nella sua riflessione tiene conto pensando (a priori) della maniera di rappresentare di ogni altro» (*ibid.*), e arriva ad ammettere che il gusto di fatto coincida con esso². La sua idea è che, partecipando a questo «gioco regolare» tra le facoltà cognitive, si possa appoggiare «il proprio giudizio a giudizi di altri, non tanto a quelli effettivi, ma piuttosto a quelli semplicemente possibili» e, pertanto, si diventi capaci di fare esperienza, giudicare e percepire le cose da un «punto di vista universale» (*ibid.*) – e quindi *comunicare* a partire da questa prospettiva.

Da questo segue, pertanto, che il gusto è una facoltà – segnata – la facoltà di comunicare sentimenti estetici a partire da un «punto di vista universale»³ –, che però può essere disciplinata, educata o coltivata. “Coltivare” una simile facoltà significa acquisire un «modo di pensare ampio», ovvero sviluppare il proprio *sensus communis* e accrescere la propria capacità di pensare «mettendosi dal punto di vista altrui» (semplificando ulteriormente, questo significa sviluppare la capacità che ciascuno possiede potenzialmente di avere una mentalità aperta). Secondo Kant, questa è una condizione fondamentale di quel genere di obiettività “estetica” che egli riporta ad una forma di “imparzialità” e di “disinteresse” (*ohne Interesse*) – e che distingue da quel che ritiene essere il significato proprio del termine “obiettività”.

Seguendo una celebre argomentazione, Kant osserva che per realizzare un simile ampliamento del nostro modo di pensare è necessario seguire tre «massime» fondamentali: «1. Pensare da sé; 2. Pensare nella posizione di ogni altro; 3. Pensare sempre in accordo con se stessi» (*ibid.*). Questi principi sono detti «massime del senno comune» (*Maximen des gemeinen Menschenverstandes*) – e, si noti, solo la seconda di queste esprime la natura del nostro gusto o del *sensus communis*. Kant scrive infatti che «la prima è la

² Cfr. sempre KdU 40, poco oltre: «Il gusto potrebbe venir chiamato *sensus communis* più giustamente che non il senno comune [*gesunde Verstand*].»

³ Cfr. *ibid.*: «Si potrebbe addirittura definire il gusto come la facoltà di valutare ciò che rende *universalmente comunicabile* il nostro sentimento per una rappresentazione data senza mediazione di un concetto».

massima del modo di pensare *libero da pregiudizi*, la seconda quella del modo di pensare *ampio*, la terza quella del modo di pensare *consequenziale*» (*ibid.*). La sua idea sembra quindi essere che (i) in qualche modo si deve assumere consapevolezza della seconda massima per sviluppare propriamente il *sensus communis*, e (ii) la si deve coordinare con le altre due per riuscire ad allargare la propria mentalità e abituare il proprio intelletto a sforzarsi di raggiungere un certo grado di “disinteresse” o un’“obiettività estetica” (se mi è concesso continuare ad utilizzare questa espressione).

Dato per chiarito questo aspetto, è ora possibile operare un confronto tra la posizione di Kant e la nozione di “obiettività” per come viene presentata da Nietzsche nel paragrafo 12 della terza dissertazione della *Genealogia della morale*.

2. “Obiettività”, concettualizzazione e dimensione affettiva in Nietzsche

Prima di tutto, va detto che c’è un aspetto dell’estetica kantiana che Nietzsche evidentemente non intende sostenere, e questa sua posizione segue proprio dal modo in cui egli definisce la nozione di “obiettività” (cfr. p.e. GM III 6). Nel presentare questo concetto, Nietzsche dichiara che un’«intuizione disinteressata» è «un controsenso» (GM III 12). Qualsiasi forma di contemplazione presuppone una prospettiva, e ogni prospettiva è, per dirla con Nietzsche, «affettiva» – ovvero, ciascuna chiama in causa un affetto o una pluralità di affetti. Si noti che in questo passo Nietzsche si riferisce alla nozione Kantiana di “imparzialità”, ma lo fa interpretando quest’ultima alla luce di quella adottata da Schopenhauer – o, forse, considera quest’ultima come la conseguenza naturale della prima – e conclude la sezione dedicata all’obiettività scrivendo che «eliminare in genere la volontà, sospendere tutte quante le passioni, ammesso che di questo fossimo capaci: come? Non significherebbe *castrare* l’intelletto?» (*ibid.*). L’utilizzo del verbo “castrare” (*castrieren*), che Nietzsche oltretutto enfatizza, rimanda ad una serie di considerazioni cui egli fa molto spesso riferimento e che comprendono l’idea (i) che pensare di sradicare gli «istinti *più bassi*», compreso quello sessuale, sia una cosa priva di senso, (ii)

che questi istinti siano sempre attivi in noi e, cosa più importante, (iii) che i nostri sentimenti e i nostri giudizi estetici debbano essere considerati come pure e semplici «idealizzazioni», «sublimazioni» o «spiritualizzazioni» che di fatto *intensificano* la capacità dell'istinto sessuale di trovare una qualche "bellezza" in una grande quantità di stimoli (in sé neutri)⁴.

Da questo rifiuto così radicale dell'idea di una possibile considerazione "disinteressata" sorge un'ovvia questione: come può darsi un qualche genere di obiettività *in generale*? A questa domanda Nietzsche risponde considerando la possibilità di elaborare un nuovo concetto di "obiettività" (che chiama «futura "obiettività"» e scrive sempre tra virgolette), ma questo *solo* sulla base di un nuovo genere di stato epistemico, che dipende non tanto dalla soppressione dell'"interesse" (o degli affetti), quanto piuttosto dalla capacità di *moltiplicare* il numero delle prospettive affettive. Scrive Nietzsche: «*Quanti più affetti lasciamo parlare sopra una determinata cosa, quanti più occhi, differenti occhi sappiamo impegnare in noi per questa stessa cosa, tanto più completo sarà il nostro "concetto" di essa, la nostra "obiettività"*» (*ibid.*). Qui, in particolare, la nozione di obiettività di Nietzsche dimostra una particolare affinità con il concetto kantiano di *sensus communis* e di «ampliamento del modo di pensare». La cosa è espressa con maggiore chiarezza in una nota postuma del 1881, in cui si legge: «Compito: *vedere* le cose *come sono!* Mezzo: riuscire a vederle con cento occhi, di *molte*

⁴ Cfr. su questo GM III 5-8; GD, *Scorribande di un inattuale* 8-11, 19-20 e *Cosa devo agli antichi* 4-5; NF 1887, 10[167] e 1888, 14[46] e 14[117]. Sulla spiritualizzazione (*Vergeistigung*) cfr. JGB 229; GM II 6 e III 3; NF 1885, 37[12]. Sulla sublimazione (*Sublimierung, sublimiren*) cfr. p.e. GM II 7; GD, *Scorribande di un inattuale*; NF 1882, 6[67]. la concezione nietzscheana dell'arte e dello stato estetico come «sublimazione» o «spiritualizzazione» viene forse espressa in maniera migliore quando egli descrive la creazione artistica nei termini di un'«idealizzare» e di un «rendere perfetto» (GD, *Scorribande di un inattuale* 8-9, 19-20 e p.e. NF 1887, 8[1]). Quando poi, in GM III 6, Nietzsche critica l'idea kantiana e schopenhaueriana che la condizione estetica sia «disinteressata» e cita la definizione della bellezza di Stendhal, per cui essa sarebbe «una promessa di felicità» («*une promesse de bonheur*»), compie un passaggio cruciale, poiché reintroduce l'Eros platonico nel regno dell'estetica. Nietzsche, in particolare, riconnette la bellezza all'Eros e al suo "interesse". Cfr. p.e. le significative considerazioni di Alexander Nehamas su questo tema, contenute nel suo *Only a Promise of Happiness, The Place of Beauty in a World of Art*, Princeton and Oxford, Princeton University Press 2007.

persone!» (NF 11[65])⁵. In altre parole, nella maniera in cui per Nietzsche ha ancora senso prefiggersi il compito di «vedere le cose *come esse sono*» – e quindi *oggettivamente* –, egli sembra ritenere che per avere successo in questo occorre fare riferimento a quella che Kant chiamava la capacità di «mettersi nella posizione di ogni altro», o magari tenere in considerazione la sua «maniera di rappresentazione» – e questo non necessariamente in riferimento all'effettivo rappresentarsi le cose, quanto piuttosto al modo in cui ciascuno altro può formulare un giudizio (KdU 40).

In un'altra nota postuma del 1881, Nietzsche spiega che «guardare con altri occhi» non dovrebbe significare semplicemente scambiarsi di posto con gli altri e quindi sostituire la propria «visuale egoistica» con quella, parimenti egoistica, di altre persone; in un certo senso, si dovrebbe diventare *maggiormente indifferenti* agli interessi personali degli altri, si dovrebbe provare a guardare con gli occhi di altre persone per poter distinguere cosa sia «vero» e «oggettivo», e non per adattarsi comodamente a ciò che gli altri percepiscono e pensano (NF 11[10]). D'altra parte, anche il «guardare con cento occhi» di cui parla Nietzsche comporta di certo uno sforzo a porsi dal punto di vista di molte prospettive diverse che, come diceva Kant, sono solo possibili e non attuali. Tutto questo potrebbe suonare come una difesa non solo della «mentalità aperta» di cui parla Kant, ma anche della nozione di imparzialità cui egli fa riferimento – e questo ancor di più se si considera la nota 11[10] sopra citata come una sorta di richiamo al fatto che l'«ampliamento del modo di pensare» debba essere inteso come opposto alla coltivazione del nostro «istinto gregario»; o ancora, per utilizzare un misto di termini kantiani e nietzscheani, il primo potrebbe contrastare tutti i pregiudizi promossi dal gregge, e così sostenere lo sviluppo di una *Redlichkeit*, di un'«onestà intellettuale», un'abilità che dipende dal costante e rinnovato agire in conformità con le massime dell'intelletto, del giudizio e della ragione.

Non è naturalmente possibile sostenere che Nietzsche stia effet-

⁵ Si veda anche NF 1881, 11[10] e Za II, *Della conoscenza immacolata*, dove si legge in particolare: «E ciò sia per me la conoscenza *immacolata* di tutte le cose – che io nulla voglio dalle cose: se non poter giacere di fronte a esse, come uno specchio dai cento occhi».

tivamente difendendo una simile “imparzialità”, in questo o in altri luoghi simili. Nello specifico, il nuovo concetto di obiettività sostenuto da Nietzsche non ha a che fare con quello di imparzialità più di quanto sia legato a quello di disinteresse; egli, anzi, tende sempre a identificare l'imparzialità con l'«impersonalità», la «mancanza di personalità», l'ascetica «negazione di sé» (*Selbstlosigkeit*)⁷. In *Al di là del bene e del male*, ad esempio, Nietzsche sostiene che il filosofo è diverso da un semplice studioso, perché nel primo «non c'è un bel nulla di impersonale» (JGB 6). In maniera simile, egli pensa che il processo di moltiplicazione degli affetti e dei giudizi che segue l'assunzione del punto di vista degli altri sia un meccanismo che ci rende *maggiormente parziali e maggiormente personali*. Questo aspetto è un elemento rilevante della metodologia filosofica di Nietzsche, definita da John Richardson «empatica» e «agonale»⁸. Sarà opportuno menzionare almeno due aspetti di questa “metodologia”, dal momento che essi mostrano il modo in cui Nietzsche rielabora (consapevolmente o meno) l'idea di Kant di un «ampliamento del modo di pensare».

Il primo di questi consiste nell'evidente interesse di Nietzsche ad ampliare il proprio modo di pensare assumendo il maggior numero di prospettive possibili – tanto attuali, quanto meramente potenziali –, ma di fatto egli è per lo più impegnato a promuovere e sviluppare la propria “empatia” con un numero selezionato di

⁶ Cfr. p.e. FW 345: «Il difetto di personalità si vendica ovunque: una personalità infiacchita, assottigliata, spenta, che nega e rinnega se stessa, non serve più a niente di buono – tanto meno, poi, è buona per la filosofia. In cielo e sulla terra, il “disinteresse” non vale un bel nulla; i grandi problemi esigono tutti un *grande amore* e di questo sono capaci solo gli spiriti forti, compiuti, sicuri, che poggiano saldamente su se stessi. C'è una differenza assai importante se un pensatore si pone personalmente in rapporto ai suoi problemi, si da trovare in essi il suo destino, la sua miseria e anche la sua somma felicità, oppure se si colloca in un rapporto “impersonale”: vale a dire soltanto branciarli e afferrarli con i tentacoli del suo freddo e curioso pensiero»; NF 1880, 7[138]: «L'atteggiamento impersonale del pensiero è sopravvalutato! Anzi, nelle nature più vigorose è vero il contrario! Ma, così, si è gettato un *ponte verso la morale!*!»; NF 1888, 14[127]: «Curiosità per sé... il grande egoismo della nostra volontà dominante vuole da noi che chiudiamo gli occhi di fronte a noi stessi, che appariamo “impersonali”, “disinteressati”, “oggettivi”... oh, quanto noi siamo il contrario di ciò! Solo perché siamo in grado eccentrico psicologi».

⁷ Cfr. J. Richardson, *Nietzsche's System*, New York and Oxford, Oxford University Press 1996, pp. 262-280.

persone realmente esistite, e più precisamente con quel ridotto gruppo di individui deceduti che sono i grandi pensatori del passato, ai quali egli rivolge tutta la propria ammirazione. Nel secondo volume di *Umano, troppo umano*, Nietzsche scrive:

Il viaggio nell'Ade. Anch'io sono stato agli inferi, come Odisseo, e ci tornerò ancora più volte; e non solo montoni ho sacrificato per poter parlare con alcuni morti; bensì ho risparmiato il mio stesso sangue. Quattro furono le coppie che a me, il sacrificante, non si negarono: Epicuro e Montaigne, Goethe e Spinoza, Platone e Rousseau, Pascal e Schopenhauer. Con queste devo discutere, quando ho peregrinato a lungo solo, *da essi voglio farmi dare ragione e torto, essi voglio ascoltare, quando essi stessi si danno fra loro ragione e torto.* Qualunque cosa io dica, decida, escogiti per me e per gli altri, *su questi otto fisso gli occhi e vedo i loro fissi su di me.* Vogliano i vivi perdonarmi se essi talvolta mi sembrano delle ombre, così sbiaditi e aduggiati, così inquieti e, ahimé! così avidi di vita: mentre quelli allora mi sembrano così vivi, come se ora, *dopo* la morte, non potessero mai più stancarsi della vita. Ma è l'*eterna verità* che conta: che importa della "vita eterna" e della vita in genere! (VM 408, corsivo mio)

Ancora più importante è però il secondo aspetto, ovvero il fatto che questa empatia nei confronti dei personaggi che hanno fatto la storia della filosofia (e dello "spirito" in generale), con particolare riguardo per coloro che Nietzsche ha particolarmente a cuore, possieda un carattere *agonale*. Essa, infatti, è orientata a un *superamento* dei loro punti di vista, a un loro *rovesciamento*, finalizzato alla costruzione di una nuova prospettiva, che sia più "sana" e maggiormente comprensiva. Nella sezione che apre *Ecce homo*, Nietzsche scrive:

Con ottica di malato guardare a concetti e valori *più sani*, o all'inverso, dalla pienezza e sicurezza della vita *ricca* far cadere lo sguardo sul lavoro segreto dell'istinto della *décadence* – questo è stato il mio più lungo esercizio, la mia vera esperienza, l'unica in cui, se mai, sia diventato maestro. Ora è in mano mia, mi sono fatta la mano a *spostare le prospettive*: ragione prima per cui forse a me è possibile una "trasvalutazione dei valori"! – (EH, *Perchè sono così saggio* 1)

Il principale compito di Nietzsche – la trasvalutazione di tutti i valori – non dipende quindi solo da un «fiuto sottile» (*Witterung, ibid.*) che gli permette di individuare la «malattia», la «décadence», il «nichilismo» persino nei modi di pensare delle personalità

più degne di ammirazione e che hanno raggiunto il massimo grado di elevazione spirituale, ma anche dalla sua capacità di assumere il punto di vista di questi ultimi e, successivamente, superare e rovesciare le loro prospettive. È così che Nietzsche “diventa ciò che è”, come vuole il sottotitolo di *Ecce homo*; è così che Nietzsche diventa non tanto più imparziale e impersonale, ma al contrario più parziale, più personale, più individuale (per così dire, è così che egli si soggettivizza).

A partire da questo è possibile evidenziare un ulteriore aspetto, che comprende una critica implicita alla posizione che Kant assume nel trattare dell'ampliamento del nostro modo di pensare, la quale risulta fundamentalmente concentrata sull'intelletto. L'obiettività descritta da Nietzsche fa leva sulla capacità non solo di pensare e giudicare secondo il punto di vista degli altri, ma anche di *percepire* a partire da quella particolare prospettiva. Per Nietzsche è infatti essenziale che noi moltiplichiamo i nostri *affetti* identificandoli con gli *affetti* degli altri – o, in altri termini, ponendoci non solo secondo la prospettiva dei loro «giudizi intellettivi», ma anche di quelli «istintivi», ossia delle loro pulsioni e dei loro istinti che agiscono a livello *affettivo*⁸. Dagli scritti di Nietzsche emerge con chiarezza con quale trasporto egli si rivolgesse tanto al processo di considerazione dei punti di vista dei suoi interlocutori (a distanza),

⁸ Nietzsche distingue tra giudizi istintivi e intellettivi, p.e. nella nota 10[167] del 1887. Cfr. L. Lupo, *Le colombe dello scettico. Riflessioni di Nietzsche sulla coscienza negli anni 1880-1888*, Pisa, ETS 2006, pp. 75-79, 55, 59 e Id., *Drives, Instincts, Language, and Consciousness in Daybreak 119: “Erleben und Erdichten”*, in: J. Constâncio-M.J.M. Branco (ed.), *As the Spider Spins*, Berlin, de Gruyter 2012, pp. 179-196. Lupo tenta di stabilire una distinzione terminologica ben definita tra i termini “pulsione” (*Trieb*) e “istinto” (*Instinkt*). Per quanto questa distinzione sia applicabile a diversi passi e metta in luce alcune importanti sfumature nel modo in cui Nietzsche utilizza tali termini, a mio parere nella maggior parte dei casi Nietzsche parla di pulsione e istinto come se fossero sinonimi. Su questo rimando alla nota editoriale in J. Constâncio-M.J.M. Branco (ed.), *Nietzsche on Instinct and Language*, Berlin, de Gruyter 2011, pp. xvi-xvii e al mio *Instinct and Language in Nietzsche's Beyond Good and Evil*, in: J. Constâncio-M.J.M. Branco (ed.), *Nietzsche on Instinct and Language*, cit., pp. 80-116, in particolare p. 94. Sul fatto che l'istinto possa configurarsi nei termini di un giudicare, si veda ad esempio la nota postuma 11[164] del 1881: «Parlo di *istinto*, quando un qualsiasi *giudizio* (il *gusto* al suo gradino più basso) è assimilato, in modo che ora si muove spontaneamente e non ha più bisogno di attendere lo stimolo». Cfr. anche NF 1881, 11[78]; 1883, 7[105]; 1884, 25[378]; 1885, 34[167] e 1886, 7[3].

quanto a quello di superamento delle loro prospettive gnoseologiche e affettive. Questo trasporto viene solitamente espresso da Nietzsche attraverso un'ambivalente commistione di amore, ammirazione, disprezzo e nausea, un insieme di molti sentimenti che in parte derivano dal suo rapporto empatico con i diversi punti di vista e in parte sono dovuti alla rimozione di queste stesse prospettive. Tutto questo, inoltre, è parte integrante del modo di filosofare di Nietzsche – di quello che egli definisce la sua «passione per la conoscenza» (*Leidenschaft der Erkenntnis*), la sua *fröhliche Wissenschaft*, il suo amore per la sperimentazione della verità e per l'affermazione della vita, svolte mediante l'adozione di un'istanza critica radicale nei confronti di tutto quello che è tradizionalmente definito “vero”⁹. La sua obiettività, pertanto, è (o si suppone che sia) un prodotto della sua “passione” – e non una sospensione o una rimozione di quest'ultima.

Questo aspetto merita di essere ulteriormente analizzato. Da quanto Nietzsche scrive ancora in GM III 12, il suo metodo – che consiste nel vedere con molti occhi e di dare spazio ad una molteplicità di affetti – rende possibile una visione obiettiva perché costruisce un concetto «più competo» di una cosa (*Sache*). In un certo senso, ciò può essere spiegato riferendosi all'idea che Nietzsche ha della filosofia, da lui intesa come una forma di «psicologia» (JGB), di «genealogia» (GM), di «gaia scienza» e di «passione per la conoscenza» (M, FW). Infatti, l'idea che sta alla base di tutto questo è, prima di tutto, che se si comprende la “psicologia” degli altri in termini di istinti, pulsioni, affetti e dei «segni» (*Zeichen*) coscienti di tutti questi, si diventa in grado di comprendere la *storia* dei propri istinti, delle proprie pulsioni, degli affetti e dei segni ad essi relativi – e, in questo modo, si pongono le basi per una ricostruzione *genealogica* del proprio modo di concettualizzare un certo contenuto o una “cosa” (*Sache*). Questa “cosa” viene così vista e percepita a partire da molte prospettive affettive, talvolta in con-

⁹ Sull'avventurosa, affermatrice della vita, sperimentale e radicalmente autocritica «passione per la conoscenza» di Nietzsche si veda M 197, 429 e 482; FW 3, 107, 123, 249 e 351. Si veda inoltre M. Brusotti, *Die Leidenschaft der Erkenntnis*, Berlin, de Gruyter 1997 e R. Pippin, *Nietzsche, Psychology, & First Philosophy*, Chicago/London, University of Chicago Press 2010.

traddizione tra di loro, e ciò permette che si arrivi a possedere un concetto «più completo» di essa e a capire *perché* si è soliti concepirlo in una data maniera. In termini kantiani, diveniamo consapevoli del nostro “pregiudizio”, e così riflettiamo su di esso e lo sottoponiamo a critica, cosa che ci permette di giudicare in maniera diversa e più libera il suo contenuto. La riflessione e la critica svolte secondo quanto si è detto danno vita ad un concetto del tutto nuovo, che in ragione della sua genealogia sarà «più completo», ovvero *più obiettivo*, del precedente. Dal punto di vista di Nietzsche, l'intero processo non è solo condizionato dai nostri affetti, ma è *reso possibile* da essi, in modo particolare da quella «passione per la conoscenza» che ci permette di assumere le prospettive affettive degli altri e di sottoporle a critica, per poi superarle¹⁰.

Questa idea, così centrale in Nietzsche – l'idea che i nostri concetti emergano dal piano dei nostri interessi e delle nostre tensioni affettive, o che tutti i nostri concetti e giudizi siano resi possibili a partire degli istinti, dalle pulsioni e dagli affetti – è sicuramente contraria alla posizione di Kant¹¹. D'altra parte, tuttavia, credo

¹⁰ Sull'idea che gli affetti rendano possibile la formazione di nuovi concetti, si veda C. Janaway, *Beyond Selflessness, Reading Nietzsche's Genealogy*, Oxford, Oxford University Press, 2007, pp. 210 ss. Con tutto il rispetto per Janaway, personalmente non vedo il motivo per cui questo aspetto sarebbe circoscritto ai soli concetti morali, visto che anche nozioni come “sedia” o “pietra” hanno una loro genesi (p.e. ora ci si relaziona con la natura e con gli strumenti tecnici in maniera diversa da quanto facevano i Greci), e di sicuro Nietzsche considera tutti i concetti come *segui* di uno sviluppo storico dei nostri istinti, delle nostre pulsioni e dei nostri affetti. Cfr. p.e. JGB 268, FW 354, GM II 12-13. Cfr. anche J. Constâncio, *On Consciousness: Nietzsche's Departure from Schopenhauer*, in: «Nietzsche-Studien» 40 (2011), pp. 1-42.

¹¹ Nella *Critica della ragion pratica*, la spiegazione che Kant dà della genesi dei concetti non prende per niente in considerazione la relazione tra concettualizzazione e dimensione emotiva. Nella *Critica del Giudizio*, Kant sostiene che il piacere estetico *deriva* propriamente dal modo in cui si giudica (dal carattere «disinteressato» del giudizio). Per Kant, dunque, le affezioni che precedono il giudizio sono «sensazioni oggettive» (*Sinnesempfindungen* che, per esempio, riportano i colori), o «affezioni interne», ossia nient'altro che percezioni dei sensi (p.e. il piacere prodotto dal cibo). Come osserva Herman Siemens, «Nietzsche respinge la distinzione kantiana tra “Sinnesempfindung” e “innere Affizierung” già nel 1872-73, quando identifica le sensazioni di piacere e dolore (*Lust- und Unlustempfindungen*) come «il vero materiale di ogni conoscenza» (NF 1873, 19[84]); in MA 18, poi, sostiene che noi percepiamo (*empfinden*) solamente ciò che ha una relazione di piacere e dolore con noi» (H. Siemens, *Nietzsche and the Empirical: Through the Eyes of the Term “Empfindung”*, in: «Southafrican Journal of Philosophy»,

che possa essere facilmente dimostrato che la concezione Nietzscheana della nozione di “obiettività”, così come quella della filosofia in generale, conservi un lato kantiano. La cosa è abbastanza chiara se si riflette una volta ancora sull’affermazione di Nietzsche in base alla quale l’unico modo di dare un senso a tale nozione è di concepirla come la realizzazione di un concetto «più completo» di una “cosa” (il riferimento è sempre a quanto si legge in GM III 12). Questa affermazione implica che noi non possiamo ammettere che la costituzione di un *concetto adeguato* (in termini di corrispondenza con lo stato di cose) *della cosa in sé* si dica “obiettiva”. Infatti, come si è detto, l’idea di Nietzsche è che la nozione di obiettività derivi da un atteggiamento *riflessivo e critico*. Un aspetto, questo, che risulta essere, da un lato, una radicalizzazione della concezione kantiana della filosofia come indagine critica¹² e, dall’altro – cosa ancora più importante – una radicalizzazione dell’idea kantiana che nell’ambito dell’estetica si possa diventare obiettivi solamente ampliando la propria mentalità – ovvero, applicando le «massime del gusto» e rendendo il proprio modo di pensare riflessivo e critico.

Parlo qui di radicalizzazione perché, in un modo del tutto suo, Nietzsche non si accontenta di porsi secondo il punto di vista di Kant, ma si impegna a criticare e superare tale prospettiva. In sintesi, i principali elementi di critica sono: (i) contrariamente a Kant, Nietzsche difende l’idea che non si possa mai uscire dall’ambito dell’estetica – ovvero, che la nostra obiettività sia sempre e solo di tipo estetico; (ii) contrariamente a Kant, Nietzsche sostiene che l’ambito dell’estetica nel quale ci troviamo è generato da affetti e

25 (2006), p. 147). In effetti, Nietzsche considera le forme elementari di piacere e dolore che stanno alla base della conoscenza come già di per sé «estetiche», senza che vi sia bisogno di un giudizio dell’intelletto perché esse assumano tale caratteristica. Cfr. p.e. 11[78] 1881: «I giudizi *estetici* (il gusto, il disagio, la ripugnanza, e così via) sono ciò che costituisce il fondamento della *tavola dei valori*. Questa a sua volta è il fondamento dei giudizi *moralis*».

¹² Kant aveva proposto che l’«orgoglioso» termine «ontologia» venisse sostituito con il più modesto «Analitica dell’intelletto puro» (KrV B 303/A 246-7, trad. it. p. 372). Sostituendo l’altisonante nome di “filosofia trascendentale” con il più modesto “genealogia”, Nietzsche ha fatto un ulteriore passo avanti *nella stessa direzione* di Kant. Dico questo perché la genealogia non è altro che un tipo più radicale di *Kritik* rispetto alla filosofia trascendentale di Kant.

istinti; (iii) contrariamente a Kant, Nietzsche sostiene che noi perdiamo la nostra obiettività – anziché ottenerla – nel momento in cui tentiamo di «castrare» l'intelletto e di diventare «impersonali», «imparziali» e «disinteressati».

Nello spazio che mi resta, vorrei prendere in esame più dettagliatamente questi elementi critici e riflettere su due ulteriori posizioni sostenute da Kant, per capire se esse abbiano giocato o meno un qualche ruolo nella concezione nietzscheana di obiettività. Mi riferisco in particolare (i) all'idea di un «gioco regolare» tra immaginazione e intelletto, e (ii) all'idea che vi possa essere un tipo di «comunicazione» estetico. Senza analizzare questi aspetti, il confronto tra il *sensus communis* di Kant e la nozione nietzscheana di obiettività rimarrebbe incompleto.

3. “Controllo”, “gioco” e “interpretazione”

Ho deliberatamente omesso in quanto sin qui esposto la prima esplicita definizione che Nietzsche dà del proprio concetto di obiettività, da lui descritta come «la facoltà di *avere in proprio potere*, di scombinare e combinare il nostro pro e contro: cosicché si sa utilizzare, per la conoscenza, proprio la *diversità* delle prospettive e delle interpretazioni affettive» (GM III 12).

Cosa si intende, qui, con “avere il controllo” (*in der Gewalt zu haben*)? In un contesto non nietzscheano, il termine potrebbe in un primo momento suggerire l'idea di un “soggetto”, o di una “coscienza”, o ancora di un “intelletto”, in grado di controllare le passioni o gli affetti. Ma questo non è di sicuro quello che Nietzsche ha in mente.

In una nota postuma di grande importanza, in cui Nietzsche opera una distinzione tra giudizi estetici istintivi e intellettivi, l'intelletto viene da lui definito come «un *apparato che inibisce* la reazione immediata al giudizio istintivo»; questo apparato, spiega Nietzsche, lavora «*contro*» la «miopia» dei giudizi estetici istintivi: «[l'intelletto] trattiene, medita ulteriormente, vede la catena delle conseguenze più lontano e più estesamente» (NF 1887, 10[167]). Alla luce del modo in cui Nietzsche intende l'obiettività, si deve concludere che l'attività inibitrice dell'intelletto sia maggiormente

efficace *quando si riesce a moltiplicare il numero dei propri affetti*. Contenere, analizzare e vedere la catena di conseguenze non sono attività proprie di un intelletto isolato dalle pulsioni, dagli istinti e dai loro affetti – un intelletto che si tramuta in «un “puro, senza volontà, senza dolore, atemporale soggetto della conoscenza”» (GM III 12). Al contrario, esse riguardano la presa di distanza dalla propria reazione affettiva *immediata*, mediante la relazione con *altre* reazioni affettive – per esempio, attraverso l’abbandono del nostro punto di vista per poter osservare la medesima “cosa” (*Sache*) a partire da altre prospettive affettive, che dovrebbero essere il maggior numero possibile. Inoltre, alla luce di quello che Günther Abel ha definito come il «modello continuista» di Nietzsche – ovvero, la sua idea che tutte le configurazioni intellettive coscienti siano «segni» della dimensione affettiva, che esse derivino senza soluzione di continuità dalla dinamica e dalla vita delle nostre pulsioni e dei nostri istinti¹³ –, è possibile descrivere l’ampliamento del nostro modo di pensare da lui concepito nei termini di un “gioco regolare” tra gli affetti e l’intelletto. Quello cui Nietzsche si riferisce è infatti un processo in cui concetti e giudizi vengono generati da una relazione dinamica con la vita e l’articolazione degli affetti, come se la nostra capacità di formare concetti e di giudicare stesse “giocando” con la nostra capacità di subire gli effetti percettivi delle “cose” e viceversa. Questo gioco, inoltre, è “regolare” in due sensi strettamente kantiani: (i) non segue, e neppure comporta, regole fisse e definite, e (ii) ci libera dalla nostra più immediata reazione a situazioni, cose e contenuti.

Resta da capire, a questo punto, se quello che ho appena chiamato “gioco regolare” possa davvero essere confrontato con ciò che Kant definisce allo stesso modo, in riferimento al rapporto tra immaginazione e intelletto. A mio parere, nella sezione sull’obiettività della *Genealogia della morale* è possibile trovare due riferi-

¹³ Sull’«a-dualismo» di Nietzsche e sul suo «modello continuista» cfr. G. Abel, *Bewusstsein- Sprache- Natur: Nietzsches Philosophie des Geistes*, in: «Nietzsche-Studien» 30 (2001), pp. 1-43; L. Lupo, *Le colombe dello scettico*, cit.; J. Constancio, *On Consciousness*, cit.; Id., *Instinct and Language in Nietzsche’s Beyond Good and Evil*, cit.; Id., *Nietzsche On Will, Consciousness, and Choice: Another Look at Nietzschean Freedom*, in: M. Dries (ed.), *Nietzsche on Consciousness and the Embodied Mind*, Berlin, de Gruyter (in pubblicazione).

menti testuali che danno un senso a questo confronto e mostrano la sua importanza.

(i) Il primo riferimento si trova nella parte in cui Nietzsche spiega che la propria difesa dell'obiettività comporta il rifiuto di «concetti contraddittori» quali ad esempio «ragione pura», «assoluta spiritualità» o «conoscenza in sé». Qui, osserva, «si pretende sempre di pensare un occhio che non può affatto venir pensato, un occhio che non deve avere assolutamente direzione, in cui devono essere troncate, devono mancare le forze attive e interpretative, mediante le quali soltanto vedere diventa vedere qualcosa» (GM III 12).

Cosa intende Nietzsche per «forze attive e interpretative» (*aktiven und interpretirenden Kräfte*)? Innanzitutto, di certo Nietzsche concepisce l'intelletto come una "forza" di questo genere. Nella *Gaia scienza*, ad esempio, si parla di un «intelletto *interpretante* [*interpretirenden*]», che opera per lo più a livello inconscio e la cui attività consiste nel processare stimoli sensoriali e nel renderli coscienti (FW 127). Nel *Nachlass* si trovano poi diversi luoghi in cui Nietzsche riflette sulla natura "attiva" dell'intelletto (cosciente), definendolo ad esempio la «mano» ferma con cui il nostro organismo «estende la sua presa intorno a sé» (NF 1885, 34[131])¹⁴.

Per quanto riguarda invece l'immaginazione (*Einbildungskraft*), occorre prima di tutto osservare che Nietzsche utilizza molto raramente questa parola (e mai come termine tecnico) per designare una facoltà cognitiva distinta dall'intelletto o da una qualsiasi altra facoltà. Anzi, Nietzsche evita sistematicamente di parlare di "facoltà". Questo ha ancora una volta a che fare con il suo modello "continuista", in base al quale gli istinti, le pulsioni e gli affetti non sono che forze che interpretano, vedono, rappresentano e così via. All'interno di questo modello, poi, l'intelletto è concepito semplicemente come la capacità del nostro organismo di creare concetti e di portare alla coscienza una piccola parte di ciò che rientra nella produzione rappresentativa degli istinti, delle pulsioni e degli af-

¹⁴ Cfr. anche NF 1883, 7[52]: «L'azione più libera è quella in cui emerge la nostra natura più personale, più forte, la più sottile e più utilizzata, così che, allo stesso tempo, il nostro intelletto mostra la sua mano che dirige. – Quindi, è l'azione più arbitraria e razionale!».

fetti dell'organismo stesso. Inoltre, *neppure* l'intelletto è una facoltà. Esso piuttosto è una «forza attiva e interpretativa» che opera «al servizio di» – e di fatto ad esse appartiene – altre «forze attive e interpretative», quali sono appunto gli istinti, le pulsioni e gli affetti¹⁵.

Mi si conceda, a questo punto, una breve ma necessaria chiarificazione terminologica. Per Nietzsche, gli istinti e le pulsioni hanno sempre una natura affettiva, e viceversa gli affetti *sono* essi stessi istinti e pulsioni. Il termine “affetto” serve più che altro ad indicare che istinti e pulsioni sono un nostro modo di *percepire* e di *essere soggetti* agli stimoli esterni. Gli affetti sono ciò che noi proviamo quando ci poniamo in relazione con il mondo, o, detto altrimenti, quando lo percepiamo – essi sono pertanto una parte costitutiva delle nostre percezioni e delle nostre sensazioni (*Empfindungen*)¹⁶. Gli affetti, dunque, in quanto pulsioni, istinti e sensazioni, possono senz'altro essere definiti “forze attive e interpretative”, come infatti Nietzsche fa in molti scritti (in particolare nel *Nachlass* – in numerosi quaderni e nel testo non pubblicato *Su verità e menzogna in senso extramurale* – ma anche in opere a stampa come *Aurora*). Più precisamente, egli parla degli istinti, delle pulsioni e delle sensazioni come «forze poetiche e inventive» (*dichtende und erdichtende Kräfte*) che elaborano gli stimoli percettivi e *immaginano schemi* in base ai quali possiamo dar loro un senso¹⁷.

Quando Nietzsche scrive che ci sono «forze attive e interpretative, mediante le quali soltanto vedere diventa vedere qualcosa», vuole quindi significare che la nostra attività di creazione di concetti – ovvero, il processo mediante il quale si diventa coscienti di

¹⁵ Rimando nuovamente all'analisi di tale questione da me svolta nel mio *On Consciousness*, cit.

¹⁶ Cfr. H. Siemens, *Nietzsche and the Empirical*, cit., p. 147 («le “*Empfindungen*” hanno in Nietzsche un valore sia percettivo che affettivo») e J. Constancio, *On Consciousness*, cit., p. 18.

¹⁷ Cfr. WL; M 119 («la ragione poetica [*dichtende Vernunft*]»); NF 1887, 10[167] («la forza che interpreta, riempie, inventa [*die interpretirende, hinzugebende, ausfüllende dichtende Kraft*]»). Sulla natura attiva, produttiva e creativa delle nostre sensazioni si veda inoltre, di nuovo, H. Siemens, *Nietzsche and the Empirical*, cit. Sulla nozione di «ragione inventiva» in *Aurora* e sul suo carattere istintivo e inconscio si veda L. Lupo, *Le colombe dello scettico*, cit., pp. 145-146 e J. Constancio, *Instinct and Language in Nietzsche's Beyond Good and Evil*, cit., pp. 94-100.

qualcosa *in quanto qualcosa* (di X in quanto “sedia”, Y in quanto “pietra”, Z in quanto “bello” ecc.) – dipende da una sorta di “gioco” tra l’*immaginazione* istintiva, affettiva, percettiva e inventiva del nostro organismo e l’*intelletto* istintivo, affettivo, percettivo e inventivo che organizza in concetti gli schemi prodotti dalla prima¹⁸. La natura creativa, inventiva, poetica che è propria tanto della nostra immaginazione quanto del nostro intelletto ci rende possibile concepire questa relazione come una sorta di “gioco regolare” tra i due. L’esistenza di questo tipo di rapporto, inoltre, fa sì che i nostri giudizi intellettivi possano essere visti come uno sviluppo di quelli istintivi, e allo stesso modo l’intero organismo va inteso come una molteplicità di “forze attive e interpretative” che letteralmente *creano* il mondo *che è importante per noi* (cfr. JGB 34)¹⁹.

(ii) Il secondo elemento rintracciabile negli scritti di Nietzsche e che può essere utilizzato per operare un confronto tra la sua idea di “obiettività” e il “gioco regolare” tra immaginazione e intelletto di cui parla Kant è, ancora una volta, legato all’osservazione per cui “obiettivo” vuol dire passibile di formare un concetto più completo di una “cosa” (GM III 2). Se Nietzsche, come ho cercato di mostrare, sostiene che la nostra obiettività non possa mai essere se non estetica, riflessiva e critica, allora egli non solo afferma che non ci è in alcun modo possibile formare un concetto adeguato di una cosa in sé, ma anche che persino i nostri concetti più “oggettivi” non sono “concetti determinati” (*bestimmende Begriffe*). Il nostro modo di formare i concetti, sia esso passivo o attivo, sia esso puramente istintivo o mediato da un ampliamento della nostra mentalità, rimarrà pur sempre “riflessivo” – in quanto esso riflette le nostre affezioni, il modo in cui ci relazioniamo con il mondo e percepiamo una “cosa” o, nel complesso, la vita stessa.

¹⁸ Sul modo quasi-kantiano in cui Nietzsche utilizza la nozione di “schema” e di “schematizzazione”, e sul ruolo che ad essa attribuisce nel processo di categorizzazione, si vedano ad esempio NF 1881, 11[18]; 1885, 34[249]; 1885, 38[2]; 1886, 5[22]; 1888, 14[153]. Sull’idea di Nietzsche che la creazione di concetti sia un processo di semplificazione si veda P. Katsafanas, *Nietzsche’s Theory of Mind: Consciousness and Conceptualization*, in: «European Journal of Philosophy» 13 (2005), pp. 1-31 e J. Constancio, *On Consciousness*, cit., pp. 33 ss. Infine, sul fatto che gli esseri umani, in quanto in grado di creare concetti e parole, siano degli «artisti dell’astrazione [*Abstraktions-Künstler*]», cfr. NF 1886, 6[11].

¹⁹ Si veda p.e. JGB 34, FW 301, NF 1884, 26[203]; 1885, 2[108].

Quando le nozioni da noi formate e i nostri giudizi (intellettivi) vengono mediati da un ampliamento della nostra mentalità, allora la riflessione acquisisce un valore critico – o, in altri termini, “oggettivo” in senso estetico. Questo è sostanzialmente ciò che Kant considera essere il risultato del “gioco regolare” tra immaginazione e intelletto, e più in particolare dell’educazione del nostro gusto come un *sensus communis*: un tipo di obiettività che non fa riferimento a concetti determinati, e che pertanto possiede solamente un valore estetico e critico – e non cognitivo, teoretico o razionale²⁰.

Ovviamente, questo significa che ci troviamo una volta ancora di fronte ad una radicalizzazione delle idee di Kant da parte di Nietzsche. Quest’ultimo in parte condivide e in parte critica l’idea di un “gioco regolare” tra immaginazione e intelletto, e il suo modo di intendere tale relazione contiene tanto la tesi non-kantiana che i due elementi in gioco siano entrambi forze affettive – e non facoltà cognitive –, quanto l’idea che non si possa uscire dal piano dell’estetica. Non c’è una “ragione pura”, né in ambito teoretico, né in quello morale. Qualsiasi sia il piano su cui ci si muove, la cosa migliore a nostra disposizione è il nostro “gusto”, il nostro *sensus communis*, la nostra obiettività estetica.

Inoltre, da quanto si è appena detto in riferimento al “gioco regolare” tra un’immaginazione e un intelletto affettivi, percettivi e inventivi, emergono nuovi elementi che spingono nel senso di una radicalizzazione della prospettiva di Kant e che riguardano in particolare lo statuto epistemico della nozione di “obiettività” concepita da Nietzsche – o, in altri termini, del suo *prospettivismo*. Prendendo in esame questi elementi sarà finalmente possibile affrontare la questione della *comunicazione* e quindi comprendere in che senso Nietzsche parli dell’“obiettività” come della «facoltà di avere in proprio potere [...] il nostro pro e contro» (GM III 12).

²⁰ Si noti che Nietzsche utilizza il termine *conceito* tra virgolette, molto probabilmente per indicare che, a suo avviso, nessun concetto è determinato (in senso kantiano). La formulazione più celebre che Kant dà di quello che si trova implicato in un giudizio riflessivo è che esso giudica «senza concetti» (*ohne Begriffe*), ma questo significa “senza concetti determinati”. La cosa diventa forse più chiara nel momento in cui egli parla di «idee estetiche», p.e. in KdU 49 e 57.

4. Prospettivismo e comunicazione

Il primo elemento relativo alla radicalizzazione della posizione di Kant da parte di Nietzsche che può essere messo in luce a partire da quanto è stato detto è che Nietzsche non solo critica la concezione kantiana di una contemplazione «disinteressata», ma anche l'idea stessa di una “contemplazione” estetica. Nel paragrafo 6 del terzo trattato della *Genealogia*, si legge:

Kant pensava di rendere onore all'arte quando fra i predicati del bello preferì e pose in primo piano quelli che costituiscono l'onore della conoscenza: impersonalità e validità universale. Non è questa la sede per discutere se ciò sia stato, nella sostanza, un errore; voglio soltanto sottolineare il fatto che Kant, al pari di tutti i filosofi, invece di prender di mira il problema estetico partendo dalle esperienze dell'artista (del creatore), ha meditato sull'arte e sul bello unicamente dal punto di vista dello «spettatore», e con ciò ha inavvertitamente accolto lo «spettatore» stesso nel concetto di «bello»! (GM III 6)

Secondo Nietzsche, gli stati estetici possono essere interpretati dal punto di vista dell'artista, ovvero come stati *attivi e creativi*, e non come momenti di pura “contemplazione”. Tutti gli stati estetici hanno una natura artistica e creativa, tanto che anche lo spettatore diviene artista nel momento in cui vive un'esperienza propriamente estetica – quando la vive come «una esperienza *personale*, come una pienezza di particolarissime, incisive esperienze, bramosie, sorprese, estasi nella sfera del bello» (GM III 6). Per metterla in un altro modo, tutti gli stati estetici esprimono il fatto che la creatività della nostra forza attiva e interpretativa viene intensificata e l'intero organismo è per così dire “surriscaldato” e invaso da un crescente «sentimento di potenza»²¹. Se poi si dà, in effetti, una qualche obiettività estetica – che sia compatibile con il fatto che, in un certo senso «una volta che l'impulso estetico ha cominciato a operare [...] non è possibile rimanere *obiettivi*» (NF 1887,

²¹ Cfr. NF 1888, 14[117]: «Senza una certa sovraccitazione del sistema sessuale un Raffaello non è pensabile»; GD, *Scorribande di un inattuale* 20: «Nulla è bello, solo l'uomo è bello: ogni estetica si basa su questa ingenuità, essa ne è la *prima* verità. [...] Il suo [*scil.* dell'uomo] sentimento di potenza, la sua volontà di potenza, il suo coraggio, il suo orgoglio – tutto questo diminuisce con il brutto, aumenta con il bello»

10[167]) –, allora questa obiettività non può essere contemplativa, ma sarà piuttosto *creativa*²².

Pertanto, per quanto riguarda la filosofia, è il caso di ammettere prima di tutto che la sua obiettività non è strettamente teoretica e razionale, ma anzi riflessiva e critica. A questo si può ora aggiungere che l'obiettività che sorge da una vera e propria "passione per la conoscenza" (*Leidenschaft der Erkenntniss*) è *creativa*: i filosofi sono «critici» (JGB 20), ma non possono accontentarsi di sviluppare prospettive critiche. I veri filosofi, spiega Nietzsche in *Al di là del bene e del male*, sono creatori di valori, e in questo senso sono anche «*coloro che comandano e legiferano*» (JGB 211)²³. Questo non significa che essi vorranno creare *ogni* valore – per così dire, in maniera arbitraria. Al contrario, secondo Nietzsche, i veri filosofi creano valori sulla base delle loro istanze critiche, *nel contesto di e a partire da* un ampliamento della loro mentalità. Il metodo "empatico" adottato nei confronti di altre prospettive *filosofiche* e la possibilità di un loro superamento a partire da questo, sono particolarmente importanti per prevenire che il filosofo definito da Nietzsche crei nuovi valori *in maniera arbitraria*; detto altrimenti, essi valgono come *base critica* per la creazione dei valori pensata da Nietzsche.

Allo stesso modo della creazione dei valori, anche la loro trasvalutazione di cui parla Nietzsche non è arbitraria, per quanto non consista in nient'altro che «prospettive e interpretazioni affettive» (GM III 12) e lo statuto epistemico del prospettivismo ne faccia un alcunché di *creativo e artistico*. Questi caratteri implicano senza dubbio che i costrutti concettuali che derivano dal prospettivismo siano congetturali, euristici, meramente plausibili e soprattutto

²² Questo tema è già presente, ad esempio, nel testo non pubblicato *La filosofia nell'epoca tragica dei greci*, in cui Nietzsche osserva che i filosofi *creano* il loro sistema attraverso un atto *immaginativo* (*Phantasie*, PHG 3) del tutto *personale*, e nella seconda delle *Considerazioni inattuali* (HL 6-7), in cui Nietzsche descrive quali debbano propriamente essere il «distacco» e, appunto, l'«obiettività» necessari perché una buona storiografia sia anche *creativa* – ovvero, confrontabile con l'attività di un pittore e dipendente da una «pulsione artistica» (*Kunsttrieb*, HL 6).

²³ Cfr. JGB 42, 204-205, 210-213 e 295, con particolare riguardo all'osservazione provocatoria e volutamente scorretta che si legge al § 210: «I critici sono strumenti dei filosofi e appunto perciò, in quanto strumenti, sono ancora ben lontani dall'essere essi stessi filosofi! Anche il grande cinese di Königsberg era soltanto un grande critico».

fondamentalmente personali, ma non che essi siano arbitrari. Ogni elaborazione di questo tipo è imperniata su una “decostruzione” critica che deriva da «cento esperimenti e cento tentazioni di vita» (*Versuchen und Versuchungen*, JGB 205), ovvero dalla capacità di sperimentare altre prospettive e di ampliare il proprio modo di pensare – e quindi da una forma di obiettività critica²⁴.

Queste osservazioni conducono direttamente ad un altro aspetto di quella che ho definito una “radicalizzazione” nietzscheana della posizione di Kant. Per Nietzsche, il fatto che con l’allargamento della nostra mentalità si formino nuovi concetti e nuovi giudizi di tipo riflessivo, critico e magari anche creativo, non è sufficiente. Le categorizzazioni che si svolgono a livello cosciente e i nostri giudizi intellettivi non sono altro che segni, superfici della nostra dimensione affettiva e istintiva, e quindi è fondamentale che le intuizioni generate dall’allargamento della mentalità – e quindi dalla trasvalutazione e creazione dei valori che realizziamo – vengano da noi *incorporate*. Detto altrimenti, è decisivo che i nostri nuovi “giudizi intellettivi” divengano “istintivi” – che essi letteralmente modifichino i nostri valori e il nostro modo di valutare più intimo e radicato. In alcune celebri pagine della *Gaia scienza*, Nietzsche scrive:

Incarnare in se stessi il sapere e renderlo istintivo: un compito scorto soltanto da chi è giunto a comprendere che fino ad oggi si sono incarnati in noi solo i nostri errori e che tutta la nostra coscienza si riferisce ad errori! (FW 11)

²⁴ Si veda ancora NF 1883, 7[52]: «L'azione più libera è quella in cui viene alla luce la nostra natura più propria, più forte, più finemente esercitata e che è guidata, al tempo stesso, dal nostro intelletto. Insomma l'azione più arbitraria e tuttavia la più razionale!» Si noti che le critiche di Nietzsche sono a loro volta creative, in quanto il processo di “ampliamento” è già di per sé un processo creativo, anche prima che esso porti alla creazione di nuovi concetti. Inoltre, Nietzsche si riferisce sempre alla critica filosofica pensando che essa posseda una dimensione scettica. Come si legge nell'*Anticristo*: «Non lasciamoci indurre in errore: i grandi spiriti sono degli scettici. Zarathustra è scettico» (A 54). In ogni caso, lo scetticismo di Nietzsche non gli impedisce di ammettere un tipo di critica capace di creare o di costruire nuovi valori (e difatti esso può essere considerato come parte di quest'ultima). Cfr. su questo JGB 204-213). La cosa può essere meglio compresa tenendo in considerazione la visione che Nietzsche ha dell'essere umano come «animale apprezzante in sé» (GM II 8), un animale che non può fare a meno di compiere valutazioni – che non può compiutamente sospendere il giudizio. Sul discorso degli «esperimenti e tentativi» in Nietzsche si vedano JGB 36, 42, 205, 295.

Fino a che punto la verità sopporta di essere assimilata? – questo è il problema, questo l'esperimento (FW 110).

Uno degli aspetti su cui Nietzsche insiste in questi passi è che «fin'ora», attraverso il lungo percorso evolutivo della nostra specie e nel corso della storia umana, abbiamo incorporato quello che il processo di selezione naturale ha determinato essere migliore per la stessa specie o per una certa comunità. Noi esseri umani abbiamo quindi fondamentalmente seguito il nostro «istinto gregario» *senza riflessione o critica* – e così abbiamo incorporato «solo i nostri errori». Tanto in ambito filosofico quanto in quello scientifico, religioso, persino artistico, gli uomini non sono stati in grado di vedere quanto profondamente i concetti e giudizi di cui sono consapevoli fossero radicati nei loro istinti; essi hanno semplicemente seguito i loro bisogni istintivi senza conoscerli minimamente (cfr. il primo capitolo di JGB), e così, fino ad ora, solamente «si chiamava verità la menzogna» (EH, *Perché sono un destino* 1). Conseguenza di tutto questo è che proviamo tutti un'istintiva resistenza alla “verità”, «abbiamo tutti paura della verità» (EH, *Perché sono così accorto* 4)²⁵. Se, allargando la nostra mentalità, diventando cioè obiettivi e critici, scopriamo che le cose stanno in questo modo, ci poniamo di fronte alla verità – naturalmente, non alla “verità” in un senso metafisico e assoluto, ma per lo meno ad una sorta di verità critica e obiettiva in senso estetico. È in questo senso che Nietzsche parla di una *propria* verità (p.e. in JGB 231 e in EH, *Perché scrivo libri così buoni* 1), riferendosi ai concetti e ai giudizi che egli trova maggiormente obiettivi e che ciononostante derivano da un processo soggettivo e personale di ampliamento della propria prospettiva (o di assunzione e successivo superamento di una condizione empatica). Il problema sul quale ci si dovrebbe soffermare, al di là di questo, è che, anche nel momento in cui questo tipo di “verità” è stato raggiunto, nulla ci garantisce di essere *abbastanza forti* per poterlo incorporare: «Quanta verità può sopportare, quanta verità può osare un uomo? Questa è diventata la mia vera unità di misura, sempre più» (EH *Prologo* 3)²⁶.

²⁵ Cfr. anche EH, *Perché sono così accorto* 4: «Errore è viltà».

²⁶ Cfr. JGB 39, 227, 231. Questi passi, come EH, *Prefazione* 1 e *Perché io sono un*

La “forza” di cui abbiamo bisogno per incorporare l’ampliamento della nostra mentalità – della nostra “conoscenza”, della nostra “verità” dimenticata, del sospetto che tutto sia una menzogna e che non ci siano “verità” metafisiche da scoprire – non dipende nella sua essenza dalla nostra volontà cosciente. Non vi è infatti alcuna “volontà”, intesa nel senso di un “potere causale”, che possa semplicemente infondere pensieri coscienti nei nostri istinti, e pertanto non ci è possibile *controllare* l’incorporazione della nostra obiettività acquisita. Di certo sia i pensieri coscienti che i giudizi intellettivi influenzano i nostri istinti, in quanto *possono* essere incorporati, ma tutto questo dipende dal “gioco regolare” tra la coscienza e le forze attive e interpretative che agiscono a livello inconscio e che costituiscono l’organismo. Ed è ormai chiaro che questo tipo di relazione non può essere controllato dalla nostra coscienza; secondo quanto Nietzsche scrive, in particolare, in *Ecce homo*, il fattore decisivo sarà sempre il «lungo segreto lavoro e artificio del mio istinto» (EH, *Perché sono così accorto* 9)²⁷.

Se le cose stanno in questo modo, occorre affrontare l’interrogativo posto in precedenza e domandarsi cosa intenda Nietzsche quando parla dell’obiettività come della «facoltà di *avere in proprio potere* [...] il nostro pro e contro» (GM III 12). Se si deve (e così è, in effetti) escludere l’ipotesi che egli si riferisca a un controllo operato dalla nostra volontà cosciente, allora deve per forza di cose avere in mente una qualche sorta di controllo *inconscio* sui nostri pro e contro, sui nostri sì e no, in altre parole sui nostri giudizi. Ma come può darsi una cosa del genere, cosa può significare? Inoltre, si può – e si deve – sollevare un’ulteriore questione, ancora più ampia: come può Nietzsche giustificare la propria nozione di “obiettività” *in generale*? Se la verità e l’obiettività di cui parla non fanno riferimento a “concetti determinati”, siano essi “cose in sé” o “fenomeni”, su che basi può allora pretendere, per se stesso e per gli altri, una qualche forma di obiettività?

destino, mettono in luce il carattere pericoloso ed esoterico di tali “verità” (in quanto esse contraddicono la verità “ufficiale” e perché sono terribili e spaventose).

²⁷ Sulla difficile questione di come in effetti Nietzsche concepisca l’influsso dei nostri pensieri coscienti su pulsioni, istinti e affetti, cfr. J. Constancio, *On Consciousness*, cit., pp. 23 ss.

Le risposte che Nietzsche stesso offre a tali interrogativi sono a mio avviso *performative*. Il “controllo” che egli ha su i pro e contro delle proprie azioni e dei propri giudizi non è, cioè, né completamente cosciente né puramente inconscio – piuttosto, esso viene *performato e mostrato* nei suoi scritti, e quindi nel modo in cui egli *comunica* con i suoi lettori. Dal momento che, come si è visto, il «controllo sui propri pro e contro» definisce la nozione di “obiettività”, nel comunicare con i suoi lettori Nietzsche mette in scena la propria obiettività. È lui stesso, in fondo, a *dichiarare* esattamente *questo*. In una nota scritta tra il 1885 e il 1886, si legge:

Che ogni *elevazione degli uomini* comporti il superamento di interpretazioni più ristrette; che ogni rafforzamento mai raggiunto, ogni allargamento di potenza apra nuove prospettive e imponga di credere a nuovi orizzonti – tutte queste cose si ritrovano ovunque nei miei scritti (NF 1885, 2[108])²⁸.

Con ciò, Nietzsche rende noto che i suoi scritti *mostrano* in che modo un’«elevazione degli uomini» possa essere ottenuta mediante il «superamento delle interpretazioni più ristrette» – ovvero, che i suoi scritti da soli *giustificano* la sua pretesa di obiettività perché *mostrano* l’ampliamento stesso del suo modo di pensare: essi mostrano qualcuno che vede «con cento occhi» e a partire dal punto di vista di altri; qualcuno in grado di assumere le prospettive degli altri, in particolare quelle dei grandi pensatori del passato, per poi superarle, creando in qualche modo «“concetti” più completi» che non sono però “determinati”, ma neppure arbitrari; qualcuno, infine, in grado di “incorporare” una trasvalutazione di tutti i valori e, al tempo stesso, una creazione di nuovi valori. Detto altrimenti, gli scritti di Nietzsche mostrano il controllo che egli ha sui suoi giudizi e sulle sue valutazioni, per quanto la natura di questo “controllo” rimanga un mistero per lo

²⁸ Nello stesso appunto, Nietzsche aggiunge: «Il mondo che *in qualche modo ci interessa* è falso, ossia non è una realtà, bensì un’invenzione e un arrotondamento di una magra somma di osservazioni; esso è “fluido”, come qualcosa che diviene, come una falsità che si sposta sempre di nuovo e che non si avvicina mai alla verità, perché – non c’è una verità». Questo dà un senso alla natura sperimentale ed euristica del modo di fare filosofia di Nietzsche e dell’«ampliamento» del suo modo di pensare.

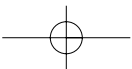
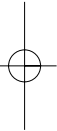
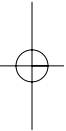
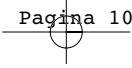
stesso Nietzsche²⁹.

Non dovrebbe essere difficile vedere come tutto questo si relazioni con la concezione kantiana di un *sensus communis* che rende possibile la comunicazione (o la “comunicabilità” – *die Mitteilung*) dei giudizi estetici. Quest’ultima, secondo Kant, consiste nella comunicazione di giudizi che, da un lato, non fanno riferimento ad alcun «concetto determinato», mentre dall’altro possono avanzare una pretesa quanto alla loro universalità e necessità. Come è stato precedentemente osservato, si può dire che questa pretesa sia giustificata nel momento in cui si seguono le massime della comprensione, del giudizio e della ragione: «1. Pensare da sé; 2. Pensare nella posizione di ogni altro; 3. Pensare sempre in accordo con se stessi» (KdU 40). Il fatto è che non basta ammettere che Nietzsche possa vantare il fatto di possedere, tra le proprie virtù, l’«onestà intellettuale» (*Redlichkeit*); è infatti probabile che nessuno prima o dopo di lui abbia vissuto in maggiore conformità con le massime di Kant. E così la sua esperienza – del tutto personale, individuale, soggettiva e parziale – di un ampliamento del modo di pensare giustifica la sua convinzione che i propri scritti posseggano una qualche valore necessario e universale, e precisamente un tipo di necessità e universalità *estetico e critico* – in altri termini, che essi siano oggettivi. I concetti che egli usa non sono “determinati”, e neppure pretendono di esserlo, ma non sono neanche arbitrari o meramente soggettivi. Senza dubbio Nietzsche non ha mai voluto essere compreso da chiunque – e, per così dire, ha deliberatamente *cercato di essere frainteso* da molti dei suoi lettori, specialmente se si trattava di «asini e vecchie zitelle» (FW 381). Tuttavia, sembra che egli fosse convinto che il valore necessario di quello che aveva scritto potesse essere universalmente compreso da chiunque facesse parte della (reale o solamente possibile) comunità di lettori

²⁹ Cfr. EH, *Perché sono così accorto* 9: «E così tutte le mie capacità sono *saltate fuori* un giorno all’improvviso, mature, nella loro massima perfezione. Non riesco a ricordare di essermi mai sforzato. Nella mia vita non si rintracciano segni di *lotta*, io sono l’opposto di una natura eroica». L’idea che sta alla base dell’intero *Ecce homo* è che l’onestà (*Redlichkeit*) di Nietzsche, il suo coraggio e la forza con cui egli vede attraverso tutti i tipi di autoinganno umani, troppo umani (EH, *Perché io sono un destino* 7) e con cui intraprende una trasvalutazione di tutti i valori – tutto questo è qualcosa che semplicemente accade e che non può essere spiegato, è un “destino”.

Verso un «ampliamento del modo di pensare» 99

dotati del coraggio e dell'abilità per lo meno di provare a seguire il difficile percorso di ampliamento e superamento delle prospettive che Nietzsche aveva aperto. In questo senso, si può dire che Nietzsche, con i propri scritti, aspirasse ad un tipo di *comunicazione* estetica – e, quindi, che egli *chiedesse* a noi, ai suoi lettori, un ampliamento della nostra capacità di comprensione in senso estetico e critico.



Il “prospettivismo”: epistemologia ed etica

Pietro Gori

1. Criteri di verità e giudizi di valore

Uno degli aspetti del pensiero di Nietzsche che nel tempo ha catalizzato l'attenzione di molti studiosi è costituito dal tema del “prospettivismo”, una «metafora visiva»¹ che egli utilizza prima di tutto in riferimento alla dimensione epistemica, ma che comporta profonde conseguenze ermeneutiche e pratiche. Questa nozione è stata per lo più assunta per indicare una delle “teorie fondamentali” della filosofia nietzscheana, malgrado essa compaia quasi esclusivamente nella fase matura della sua attività e, in questo arco temporale, in un numero estremamente limitato di luoghi (se si considerano i soli testi pubblicati)². Il motivo della rilevanza di questo tema è dovuto al fatto che esso viene comunemente sovrapposto alle osservazioni epistemologiche che occupano uno spazio ben più ampio nella produzione di Nietzsche. Si pensa spesso, infatti, che il termine “prospettivismo” non sia altro che una diversa formula con la quale egli definisce in maniera sintetica e – per certi aspetti – più efficace la teoria della conoscenza che andava elabo-

¹ Così la definisce L. Anderson nel suo *Truth and Objectivity in Perspectivism*, in: «Synthese», 115/1 (1998), p. 2.

² Di «prospettivismo» e di «ottica prospettica» si parla in particolare in *Al di là del bene e del male* (Prefazione; §§ 11 e 34), nella *Genealogia della morale* (III, 12) e nel quinto libro della *Gaia scienza* (§§ 354 e 374). Altri riferimenti a questo concetto si trovano nelle prefazioni aggiunte alle seconde edizioni della *Nascita della tragedia* (*Tentativo di autocritica*, 5) e di *Umano, troppo umano* (Prefazione, 6), scritte appunto nel 1886. Un discorso a parte meritano invece i quaderni, al cui interno il tema del prospettivismo è maggiormente esplicitato, segno che su di esso Nietzsche stava in effetti lavorando. Alle note più significative ai fini della presente ricerca si farà riferimento nel corso dell'esposizione.

rando sin dal periodo basileese³. Alla massima, tratta dal principale appunto cui si fa riferimento per definire il prospettivismo nietzscheano, secondo cui «non ci sono fatti, ma soltanto interpretazioni», si attribuisce così il più delle volte un valore pressoché esclusivamente teoretico, sottolineando il fatto che essa sia rivolta contro la pretesa positivista di attribuire valore alla dimensione fenomenica. In questa nota Nietzsche mette in effetti in discussione la possibilità di conoscenza del mondo, ma spinge anche la propria riflessione oltre a questo. Egli scrive infatti:

In quanto la parola «conoscenza» abbia senso, il mondo è conoscibile; ma esso è *interpretabile* in modi diversi, e non ha dietro di sé un senso, ma innumerevoli sensi. «Prospettivismo». Sono i nostri bisogni, *che interpretano il mondo*: i nostri istinti e i loro pro e contro. Ogni istinto è una specie di sete di dominio, ciascuno ha la sua prospettiva, che esso vorrebbe imporre come norma a tutti gli altri istinti (NF 1886-1887, 7[60]).

Pur nella sua costitutiva sinteticità, l'appunto contiene una grande quantità di spunti rilevanti che rendono impossibile una completa riduzione del tema del prospettivismo alla sola questione gnoseologica⁴. Una nozione come quella di “interpretazione”, sulla quale molto si è scritto⁵, porta già di per sé il discorso sul piano della morale e dell’etica, soprattutto nel momento in cui la si leghi al proble-

³ Cristoph Cox ha sottolineato come la tradizione di ricerca che ha assunto il termine “prospettivismo” per indicare la teoria della conoscenza di Nietzsche sia stata avviata dalla scelta di titolare “*Biologia dell’impulso conoscitivo. Il prospettivismo*”, un paragrafo della compilazione postuma *La volontà di potenza* (cap. III, d); cfr. C. Cox, *The “Subject” of Nietzsche’s Perspectivism*, in: «Journal of the History of Philosophy» 35 (1997), p. 270 n. 6.

⁴ Esso invita per lo meno a riconsiderare la lettura che è stata fatta di alcuni passi editi, come per esempio la parte della terza dissertazione della *Genealogia della morale*, in cui Nietzsche osserva che «esiste *soltanto* un vedere prospettico, *soltanto* un “conoscere” prospettico» (GM, III 12), sulla quale si reggono le interpretazioni di autori come Maudemarie Clark e Brian Leiter. Cfr. su questo Cox, *op. cit.* p. 270; M. Clark, *Nietzsche on Truth and Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press 1991; B. Leiter, *Perspectivism in Nietzsche’s Genealogy of Morals*, in: R. Schacht (ed.), *Nietzsche, Genealogy, Morality. Essays on Nietzsche’s Genealogy of Morals*, Berkeley, University of California Press 1994, pp. 334-357.

⁵ Cfr. p.e. G. Abel, *Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*, Berlin/New York, de Gruyter 1998, cap. VI e J. Figl, *Interpretation als philosophisches Prinzip. Friedrich Nietzsches universale Theorie der Auslegung im späten Nachlaß*, Berlin/New York, de Gruyter 1982.

ma dell'attribuzione di senso al mondo. Ma ancora di più fanno il relativismo implicato dalla moltiplicazione dei punti di vista e l'agonismo che segue dalla tendenza ad imporre la propria prospettiva che Nietzsche individua quale caratteristica fondamentale degli istinti; entrambi, infatti, come si avrà modo di vedere nel seguito, hanno notevoli conseguenze sul piano della filosofia pratica.

Con questo, non si vuole certo negare che in Nietzsche esista una profonda relazione del modello prospettico con la teoria della conoscenza. Essi sono anzi strettamente legati, ma senza che sia possibile realizzare una loro completa sovrapposizione. Si può piuttosto sostenere che il prospettivismo *derivi* dalle tesi gnoseologiche che Nietzsche elabora nel periodo giovanile e su cui egli riflette in modo particolare all'inizio degli anni '80, ma occorre precisare che nel periodo più tardo questa tematica assume contorni del tutto propri. Le riflessioni epistemologiche alla base del tema del prospettivismo rientrano in ciò che viene tradizionalmente definito come il "falsificazionismo" di Nietzsche e si possono riassumere nell'idea che la relazione dell'uomo con il mondo sia mediata dal proprio organismo, il quale elabora il dato sensibile e lo modifica, semplificandone la complessità e riducendolo ad uno schema gestibile⁶. Un'operazione simile a quella descritta da Kant, con la sola – fondamentale – differenza che Nietzsche non pensa ad un apparato categoriale *a priori*, ma attribuisce una modalità interpretativa specifica ad ogni singolo soggetto conoscente⁷. Conoscere è quindi schematizzare, semplificare, comunque modificare un flusso di dati rispetto a come esso entra in relazione con il nostro apparato percettivo; pertanto, non è in alcun caso possibile parlare di una determinazione di ciò che le cose sono *in sé* (sempre che si possa ancora parlare di "cose"), ma solo di quello che esse sono

⁶ L'origine di queste riflessioni è molteplice. Nietzsche deve molto alla lettura della *Storia del materialismo* di Albert Lange, dalla quale trasse spunto per un ulteriore approfondimento di numerose questioni epistemologiche attraverso nuove letture di carattere scientifico. Si veda su questo G. Stack, *Nietzsche and Perspectival Interpretation*, in: «Philosophy Today», 25 (1981), pp. 221-241 e R. Small, *Nietzsche in Context*, Ashgate, Aldershot 2001, cap. 9. Particolare rilievo alla tesi falsificazionista è stato dato da Clark, attorno alla cui posizione si è avviata una discussione ancora aperta (su questo si veda p.e. il saggio di Mattia Riccardi contenuto in questo volume).

⁷ Così almeno vede la cosa R.H. Grimm, *Nietzsche's Theory of Knowledge*, Berlin/New York, de Gruyter 1977, p. 68.

per noi. In altre parole, Nietzsche rifiuta completamente la possibilità di un accesso al livello noumenico⁸, limitando l'ambito descrittivo alla sola dimensione dei fenomeni, che, per questo motivo, perde il carattere di "apparenza" per diventare l'unico luogo di riferimento per l'uomo⁹.

La relazione conoscitiva di quest'ultimo con il mondo è quindi costitutivamente *falsificatrice*: in quanto non fa riferimento in maniera immediata al dato esterno, il nostro intelletto ci restituisce un contenuto conoscitivo che non può possedere i tratti di una perfetta corrispondenza allo stato di cose, ma solamente quelli di una "verità" pragmatica, fondamentale ai fini della comunicazione e della gestione dello spazio di azione, ma non per questo meno errata sul piano della determinazione della realtà. Un aspetto, questo, che per Nietzsche ha una fondamentale funzione evolutiva, dal momento che può essere visto come un sussidio per la conservazione della specie, radicatosi nel corso dello sviluppo dell'organismo umano¹⁰. Egli, pertanto, riconsidera la stessa dicotomia verità-errore, attribuendo ad essa una nuova definizione proprio nei termini di *utilità pratica*. Così, per esempio, nel 1885 Nietzsche scrive che «la verità non significa il contrario dell'errore, bensì la posizione di taluni errori rispetto a taluni altri, per esempio che sono più vecchi, più profondamente radicati, che senza di essi non possiamo vivere e cose del genere» (NF 34[347]), riprendendo una riflessione pubblicata qualche anno prima nel § 121 della *Gaia scienza*, in cui è sintetizzata l'idea che verità (qui intesa nel

⁸ Quello relativo al modo in cui Nietzsche affronti la questione della *cosa in sé* è un discorso a parte. Occorrerebbe infatti discutere se egli ammetta comunque la possibilità di un campo di esistenza delle cose al di fuori della dimensione percettiva umana o se invece il suo rifiuto delle entità noumeniche sia così radicale da estendersi al piano ontologico. Si veda su questo M. Riccardi, *Der faule Fleck des kantischen Kriticismus*, Basel, Schwabe 2009.

⁹ Secondo questo ragionamento si compie il percorso descritto nella celebre sezione di GD, *Come il "mondo vero" finì per diventare favola*.

¹⁰ Così ad esempio si legge in FW 110 e 111, ma si veda anche NF 1888, 14[153], in cui Nietzsche osserva che la categorizzazione del mondo non è altro che un mezzo «per accomodare il mondo a fini utilitari (e dunque "in linea di principio" per un'utile falsificazione)» e individua il "criterio della verità" nella sola «*utilità biologica di un tale sistema della falsificazione per principio*; e poiché una specie animale non conosce niente di più importante del conservarsi, era effettivamente lecito parlare qui di "verità"».

senso assoluto di corrispondenza della descrizione con l'originale) ed errore non siano di fatto in contrapposizione a partire da una posizione metafisica in qualche modo ammissibile; essi, piuttosto, valgono solamente in quanto condizioni di vita e non è detto che sia la prima a determinare un vantaggio evolutivo per la nostra specie («la vita non è un argomento: tra le condizioni della vita ci potrebbe essere l'errore»). Proseguendo a ritroso, proprio nei quaderni preparatori della *Gaia scienza* si trovano numerosi altri riferimenti a questo discorso, note in cui Nietzsche si occupa della determinazione del carattere "erroneo" della conoscenza come tratto distintivo della nostra specie¹¹. Una di queste merita particolare considerazione, dal momento che introduce per la prima volta in maniera esplicita il tema del prospettivismo:

La nostra conoscenza non è conoscenza in sé, e in generale non è tanto un conoscere quanto una catena di deduzioni e di ragnatele: è la grandiosa deduzione, che si accresce da millenni, da tutta una serie di necessari errori ottici – necessari, posto che in generale vogliamo vivere –, errori, nel caso che tutte le leggi della prospettiva debbano essere errori in sé [...]. La scienza *describe* la potenza finora esercitata dall'uomo, e continua essa stessa ad esercitarla – la nostra potenza poetico-logica di fissare le prospettive per tutte le cose, mediante la quale ci *conserviamo in vita*. (NF 1881, 15[9])

Il modello prospettico nasce dunque a partire da una riflessione in cui la conoscenza viene presa in considerazione come strumento adattativo e si dà particolare rilievo al valore pragmatico delle molteplici interpretazioni del mondo possibili. Queste osservazioni trovano sviluppo nelle pagine di *Al di là del bene e del male*, prima opera pubblicata in cui Nietzsche adotta la nuova terminologia. Di fatto, tutta la prima sezione del testo del 1886 è strettamente legata alla tesi esposta in FW 121, ora messa in relazione con la nozione di «volontà di verità»¹² di cui si parla in apertura del libro. In

¹¹ Cfr. p.e. NF 1881, 11[162] e [325].

¹² Cfr. NF 1885, 43[1]: «La "volontà di verità" si sviluppa al servizio della "volontà di potenza"; a ben vedere, il suo vero e proprio compito consiste nel favorire la vittoria e la durata di una determinata specie di non verità, consiste nell'assumere un tutto collegato di falsificazioni come base per la conservazione di una determinata specie di viventi. [...] Io mostro a dito l'enorme *falsificazione prospettivistica*, col cui aiuto la specie umana afferma se stessa».

JGB 4, Nietzsche ribadisce la propria idea che «la falsità di un giudizio non [sia] ancora un'obiezione contro di esso», e che anzi «noi siamo propensi ad affermare che i giudizi più falsi (ai quali appartengono i giudizi sintetici *a priori*) sono per noi i più indispensabili» ai fini della conservazione della specie e del suo ulteriore sviluppo. Ed è proprio in relazione al discorso sulla *fede* nei giudizi sintetici *a priori* che nel § 11 di questa stessa opera Nietzsche chiama in causa l'«ottica prospettica della vita», all'interno della quale rientra la necessaria credenza nella loro verità. Il recupero delle tesi elaborate nei primi anni '80 continua nella sezione successiva, in cui Nietzsche ribadisce l'idea che «l'*erroneità* del mondo, in cui crediamo di vivere, [sia] l'aspetto più sicuro e più saldo di cui possono ancora impadronirsi i nostri occhi», per poi dichiarare:

Che la verità abbia maggior valore dell'apparenza, non è nulla più che un pregiudizio morale [...]. Non ci sarebbe assolutamente vita, se non sulla base di valutazioni e di illusioni prospettiche; e se si volesse con il virtuoso entusiasmo e la balordaggine di alcuni filosofi togliere completamente di mezzo il «mondo apparente», ebbene, posto che *voi* possiate far questo, – anche della vostra «verità», almeno in questo caso, non resterebbe più nulla! Sì, che cosa ci costringe soprattutto ad ammettere una sostanziale antitesi tra «vero» e «falso»? Non basta forse riconoscere diversi gradi di illusorietà, nonché, per così dire, ombre e tonalità complessive, più chiare e più oscure, dell'apparenza? (JGB 34)¹³

Da quanto è possibile considerare sulla base di questi testi, nel momento in cui Nietzsche rende pubblico il discorso relativo al prospettivismo, parlando appunto di un'«ottica prospettica» quale carattere fondamentale della vita, esso manifesta uno stretto legame con la questione epistemologica. Questo aspetto rappresenta però solo un elemento di una tematica più complessa, che si estende oltre la dimensione conoscitiva e anzi in qualche modo la fonda¹⁴. È

¹³ Cfr. NF 1888, 14[184]: «Il mondo apparente, cioè un mondo considerato secondo valori, ordinato, trascelto secondo valori, ossia in questo caso secondo il punto di vista dell'utilità per la conservazione e il potenziamento di una determinata specie animale. Il carattere dell'«apparenza» è dato dunque dall'elemento *prospettico*! Come se restasse ancora un mondo, una volta tolto l'elemento prospettico!».

¹⁴ Come avrà modo di mostrare più avanti, le riflessioni sul prospettivismo sono collegate in particolare alle considerazioni di carattere ontologico relative alla dinamica

infatti possibile mostrare come il prospettivismo nietzscheano riguardi per buona parte la questione della posizione di valori, un tema caro alla filosofia matura di Nietzsche e che resta in ogni caso connesso alle sue riflessioni di carattere teoretico. Per verificare brevemente questo aspetto si prenda ad esempio in considerazione la prefazione alla seconda edizione di *Umano, troppo umano* (scritta nello stesso periodo di JGB). In questo testo Nietzsche torna a parlare di prospettivismo, ma in un senso differente (per quanto non in contraddizione) rispetto a quanto visto sopra; in particolare, il carattere interpretativo dell'esistenza non viene più riferito alla sola questione categoriale, ma si parla di comprendere «ciò che appartiene alla prospettiva in ogni giudizio di valore: lo spostamento, la deformazione e l'apparente teleologia degli orizzonti e ogni altra cosa che fa parte della prospettiva. [...] La necessaria ingiustizia di ogni pro e contro, l'ingiustizia come inseparabile dalla vita, la vita stessa come *condizionata* dalla prospettiva» (MA, *Prefazione* 6). La questione dei giudizi di valore trova spazio nei quaderni di Nietzsche molto spesso connessa a quella della "verità". La posizione di una determinata interpretazione del mondo in termini morali (ad esempio attraverso le dicotomie di cui tratta il primo saggio di GM, "*Buono e malvagio*", "*buono e cattivo*") rispetta il medesimo meccanismo pragmatico di attribuzione di un valore di verità alle cose, dal momento che entrambi sono il risultato dell'efficacia di una conformazione biologica, conservatasi in ragione della propria funzionalità. Il complesso di valutazioni che Nietzsche indica con il nome di *mondo "vero"* raccoglie al suo interno una varietà di livelli interpretativi, un sistema di codificazione della realtà che fissa quest'ultima in entità concettuali finalizzate alla sua gestione e condivisione, ma che non sono solamente schemi logici che la rendono calcolabile. Certo, il modello epistemologico che sta alla base della categorizzazione del mondo e quello relativo all'ambito delle questioni morali sono gli stessi, ma questo perché essi fanno riferimento ad una medesima struttura relazionale descrivibile in termini ermeneutici.

dei quanti di forza (meglio noti con il nome di "volontà di potenza"), che Nietzsche svolge posteriormente al 1880, e quindi quando ha già elaborato i principi fondamentali della propria geneologia.

Un altro luogo in cui è possibile verificare il fatto che il prospettivismo possenga un valore che va oltre il piano puramente teoretico è il § 374 della *Gaia scienza*, intitolato *Il nostro nuovo infinito*. Qui Nietzsche si muove evidentemente su un piano differente rispetto a quanto esposto in JGB, e per certi aspetti anche rispetto al § 354 dello stesso testo, in cui parla del «vero fenomenalismo e prospettivismo» liquidando l'aspetto teoretico come inutile e sottolineando piuttosto la sua funzione comunicativa e gregaria¹⁵. Nel § 374 Nietzsche torna a parlare del «carattere prospettico dell'esistenza» evidenziandone il valore universale, che coinvolge la stessa determinazione del soggetto come interpretante (in altre parole, il fatto che questa stessa definizione sia un'interpretazione). Nel fare questo, egli amplifica le potenzialità ermeneutiche dell'individuo e, come aveva fatto nella prefazione di MA, non si riferisce semplicemente alla validità di una schematizzazione teoretica, ma tocca piuttosto la questione qualitativa del "senso" dell'esistenza. Il mondo si svuota così di tutti i significati che gli sono stati attribuiti, o meglio li mantiene uno accanto all'altro, senza che nessuno possa godere di una preminenza ontologica tale da renderlo "vero". Un nuovo infinito è quello che si pone ora di fronte all'uomo, un campo di possibilità illimitato, ciascuna delle quali ha eguale valore e può ambire ad imporsi sulle altre in un modo meramente relativo.

Espresso in questi termini il discorso sul prospettivismo può solo forzatamente essere confinato nel ristretto ambito di una teoria della conoscenza. Per quanto – è utile ripeterlo – esso sia profondamente connesso con quest'ultimo, il suo valore all'interno della filosofia di Nietzsche riguarda in primo luogo la dimensione pratica. Ancora di più, si potrebbe dire che il mutamento terminologico nei termini di una "visione prospettica" venga compiuto proprio nel momento in cui Nietzsche passa da una semplice considerazione teoretica della modalità di relazione dell'organismo con l'ambiente esterno all'applicazione di queste riflessioni all'ambito dell'etica. Il prospettivismo rende così evidente quanto per lui

¹⁵ Mi sono occupato di questo aspetto in P. Gori, *Fenomenalismo e prospettivismo in FW 354*, in: C. Piazzesi - G. Campioni - P. Wotling (a c. di), *Lecture della Gaia Scienza*, Pisa, ETS 2010, pp. 117-130.

questi due ambiti siano collegati e come una filosofia morale possa – o forse debba – essere edificata a partire da una riflessione epistemologica.

2. Relativismo e individualismo

Se dunque le riflessioni che Nietzsche svolge attorno al tema del prospettivismo hanno un valore rilevante sul piano morale, è possibile riflettere su quale tipo di filosofia pratica possa seguire da una loro applicazione. Questo interrogativo pone di fronte a due principali difficoltà, collegate tra di loro, riguardanti la possibilità che dall'affermazione dell'esistenza di un sapere prospettico segua una morale improntata al relativismo e all'individualismo. Nel primo caso, si tratta di capire se la moltiplicazione indefinita dei punti di vista e delle interpretazioni possibili non finisca per rendere priva di senso ogni posizione di valore, tanto da arrivare a giustificarle tutte¹⁶; nel secondo, invece, il pericolo è che il prospettivismo giustifichi una modalità di azione egoistica e fondi la pretesa di ciascun individuo di poter affermare la propria posizione al di sopra delle altre (una posizione, questa, che viene tradizionalmente individuata nella filosofia di Nietzsche, il più delle volte anche in maniera fondata).

La questione del relativismo può essere in realtà aggirata con semplicità¹⁷. L'obiettivo di Nietzsche, nel momento in cui insiste sullo svuotamento di senso dei valori tradizionali in ragione di una loro inconsistenza ontologica (non rappresentando essi nient'altro che uno dei possibili punti di vista sul mondo), è quello di creare l'orizzonte di senso entro al quale sia possibile una nuova determi-

¹⁶ Nel 1885 Nietzsche scrive: «Ci sono occhi di molte specie. Anche la Sfinge ha gli occhi: e quindi ci sono "verità" di molte specie, e quindi non c'è nessuna verità» (NF 34[230]). L'esito drammatico del disorientamento che il relativismo etico può produrre è stato ben evidenziato da Dostoevskij, il quale in particolare collega il pensiero nichilista all'idea per cui "se Dio non esiste, allora tutto è permesso" (*I fratelli Karamazov*, parte IV, libro XI, cap. IV). Cfr. F. Vercellone, *Il Nichilismo*, Laterza, Roma-Bari 1992, pp. 39 ss.

¹⁷ Dal momento che essa è oggetto del saggio di Paolo Stellino contenuto in questo stesso volume, la tratterò solo brevemente.

nazione di questi valori. A ciò egli fa riferimento, ad esempio, nell'aforisma con cui si apre il quinto libro della *Gaia scienza*, in cui Nietzsche spiega «quel che significa la nostra serenità» proponendo l'immagine della nuova navigazione verso un mare aperto (FW 343); un testo che costituisce il principale riferimento per completare il quadro della sua riflessione sul nichilismo europeo, il cui carattere negativo resta circoscritto alla diagnosi della cultura a lui contemporanea, incapace di elevarsi a una diversa forma di relazione con il mondo e pertanto destinata a rimanere bloccata nello stato di disorientamento conseguente alla morte di Dio (FW 125). Contrariamente a quanto i detrattori della filosofia nietzscheana sostengono, nei suoi scritti si trova invece un'analisi profondamente positiva e propositiva della questione, volta a superare il nichilismo fronteggiandolo e portandolo alle sue estreme conseguenze. Così, proprio l'elemento che sembrerebbe maggiormente critico, ossia la svalutazione dei valori tradizionali, diviene il punto di appoggio di un'operazione di *trasvalutazione* degli stessi. Questi ultimi, infatti, proprio perché dimostratisi vuoti e privi di un sostegno se isolati dalla dimensione storica nella quale sono stati creati, possono essere rielaborati, questa volta su nuove basi. Il prospettivismo offre dunque lo spazio entro cui realizzare il progetto che occupò Nietzsche negli anni della sua maturità filosofica, dal momento che mette in condizione di svolgere una nuova determinazione dei principi etici e morali in un senso antimetafisico e antidogmatico.

Anche nel caso dell'individualismo egoistico ci si trova alle prese con una falsa questione, nel senso che la filosofia del prospettivismo non dà in effetti adito a una simile conseguenza sul piano pratico. Sebbene in diversi luoghi Nietzsche faccia riferimento a una tendenza al dominio e all'affermazione di sé che caratterizzerebbe l'individuo in quanto espressione di una qualità fondamentale dell'essere (la ben nota e altrettanto discussa "volontà di potenza"), il discorso relativo all'esistenza di una molteplicità di punti di vista conduce a ben altri esiti. Per dimostrare tutto questo occorre partire da un punto poco chiaro del prospettivismo nietzscheano e affrontare la questione di quale sia il soggetto della singola prospettiva¹⁸. Nei vari luoghi in cui Nietzsche fa riferimento

¹⁸ La domanda relativa a «chi o cosa sia ad avere prospettive» è stata posta qualche

alla visione prospettica, egli attribuisce ai vari punti di vista un'estensione più o meno ampia. Gli studiosi che si sono occupati della questione hanno spesso operato una scelta tra i vari soggetti possibili, individuando quello che – sulla base del *loro* modo di interpretare la questione del prospettivismo – hanno ritenuto essere il referente al quale Nietzsche avrebbe dato maggiore rilievo. Una scelta non facile, se comporta prese di posizione in base alle quali una serie di considerazioni svolte nei quaderni o persino nelle opere a stampa vengono poste in secondo piano; una scelta non necessaria, se le diverse posizioni espresse da Nietzsche nel corso delle sue riflessioni possono considerarsi collegate tra di loro, in un certo senso anche coerenti e sicuramente non elidentisi reciprocamente, dal momento che alla loro base sta una visione comune e generale della dinamica naturale. Come risulterà chiaro una volta terminata l'esposizione delle varie possibilità rintracciabili negli scritti di Nietzsche, il tema del prospettivismo sorge a margine delle considerazioni relative al carattere proprio dell'essere, quella relazione tra quanti di forza di cui si legge nei quaderni degli anni '80 e che Nietzsche descrive nei termini di "volontà di potenza"¹⁹. Se si pone la cosa in questi termini, è facile vedere che il modello prospettico può essere applicato in situazioni differenti e a soggetti più o meno ampi a seconda della situazione che si intende prendere in considerazione, senza che tra questi vi sia un referente privilegiato a priori.

3. Molti referenti, nessun "soggetto"

Vediamo dunque quali siano i diversi referenti del prospettivismo individuabili negli scritti di Nietzsche. Il caso più generale è quello della *specie animale*: in molti passaggi Nietzsche fa riferimento ad un soggetto collettivo su base biologica, osservando che nel corso della propria storia evolutiva ogni specie ha sviluppato

anno fa da Cristoph Cox nell'articolo *The "subject" of Nietzsche's perspectivism* (cit.), a cui farò particolare riferimento nel seguito.

¹⁹ Cfr. G. Abel, *Nietzsche*, cit., e P. Gori, *La visione dinamica del mondo. Nietzsche e la filosofia naturale di Boscovich*, Napoli, La Città del sole 2007, cap. 3.

una particolare struttura psico-fisiologica funzionale all'adattamento all'ambiente. Per quanto ciascun membro della specie possieda un punto di vista particolare sul mondo (rappresentato molto semplicemente dalla propria posizione spaziale sempre diversa da quella degli altri esseri a lui simili), egli resta comunque all'interno di una prospettiva generale di interpretazione della realtà mediata dai medesimi meccanismi percettivi²⁰. Questa considerazione rappresenta di fatto il fondamento della concezione epistemologica di Nietzsche. In FW 110, ad esempio, si parla di una modalità di conoscenza che accomuna il genere umano, un aspetto che torna nei quaderni redatti alcuni anni più tardi (p.e. NF 1885, 43[1] e 5[36]; NF 1886, 7[2]), mentre una nota del 1883 recita: «Non sono le nostre prospettive quelle in cui vediamo le cose, ma quelle di un essere della nostra specie, ma più grande» (NF 4[192]). Caso particolare di questa generalizzazione è naturalmente il soggetto umano, del quale Nietzsche parla con maggiore frequenza, ad esempio nelle pagine di JGB cui si è fatto sopra riferimento (in particolare §§ 11 e 34). Nei quaderni di quegli anni si trovano altri riferimenti alla dimensione umana come soggetto di un'interpretazione del mondo specifica ma allo stesso tempo condivisa. Nel 1886, ad esempio, Nietzsche parla delle «qualità» come dei «limiti invalicabili» dell'uomo, definendole «la nostra vera e propria idiosincrasia umana» (NF 6[23]), mentre l'anno precedente aveva riflettuto sulla possibilità che vi siano «interpretazioni diverse da quelle meramente umane» e quindi un orizzonte valutativo distinto dal nostro e a noi ignoto, ribadendo in particolare il giudizio sull'utilità delle «valutazioni prospettivistiche» per la conservazione della vita (NF 1885, 2[108]). Un aspetto, questo, che torna nel § 374 della *Gaia scienza*, in cui Nietzsche osserva quanto sia difficile, anzi puramente illusorio, interrogarsi su «quali altre specie di intelletto e di prospettive potrebbero ancora esserci: per esempio, se chissà quali esseri possono avvertire il tempo a ritroso,

²⁰ Questa posizione è stata sostenuta in particolare da George Stack a margine dei suoi studi sul rapporto tra Nietzsche e Lange. Si veda ad esempio G. Stack, *Kant, Lange and Nietzsche: Critique of Knowledge*, in: K.A. Pearson (ed.), *Nietzsche and Modern German Thought*, London, Routledge 1991, pp. 30-58, e Id., *Nietzsche's Evolutionary Epistemology*, in: «Dialogos», 59 (1992), pp. 75-101. Cfr. anche Cox, *op. cit.*, pp. 274-275.

oppure alternativamente in senso progressivo e regressivo (con la qual cosa sarebbe data un'altra direzione alla vita e un altro concetto di causa ed effetto)». Anche qui è evidente il fatto che Nietzsche si riferisca all'unica forma di soggettività di cui si possa avere esperienza – quella umana, appunto –, concentrandosi sulle qualità percettive comuni agli esseri della nostra specie.

Il discorso relativo a un'interpretazione del mondo non umana non deve però essere per forza di cose ridotto a un ambito prettamente epistemologico. Una prospettiva condivisa non è infatti individuabile solamente a livello biologico, quale modalità percettiva condivisa da una specie animale, ma anche a livello *sociale*, come attribuzione di valori comuni, che coinvolge in modo particolare la collettività umana. Le interpretazioni di cui parla Nietzsche, in particolare nei quaderni, hanno un valore più ampio rispetto alla semplice considerazione teoretica, e arrivano a comprendere l'ambito delle valutazioni morali. Nella nota del 1886 sopra citata, si parla ad esempio di «interpretazioni e valori umani» che vengono intesi come «valori universali e forse costitutivi» principalmente per effetto della religione (NF 6[23]), mentre in un quaderno precedente si legge che «l'azione buona e quella cattiva» si può giudicare «solo nella prospettiva delle tendenze di conservazione di certe specie di comunità umane» (NF 1885, 2[206]). Nel 1888, infine – periodo in cui Nietzsche riflette ancora sul tema del prospettivismo come tratto specifico del vivente, collegando questa idea al progettato *Tentativo di una trasvalutazione di tutti i valori* – si trova scritto che «in tutte le correlazioni di sì e di no, di preferire e respingere [...] si esprime una prospettiva, un interesse di determinati tipi di vita»²¹ (NF 14[31]). Il luogo più significativo in cui Nietzsche fa riferimento a una collettività sociale quale soggetto del prospettivismo è però il § 354 della *Gaia scienza*, sezione in cui, come si è detto, egli dichiara di riferirsi al *vero* prospettivismo.

²¹ La nozione di "tipo umano" è particolarmente importante per la riflessione dell'ultimo Nietzsche e riguarda aspetti che vanno oltre la pura sfera biologica. Il tipo umano che deve essere educato per la creazione di una nuova umanità va considerato sul piano teoretico e pratico, quale portatore di un modello di pensiero, di una prospettiva sul mondo dalla quale possa conseguire un nuovo genere di azione creatrice di valori. Si veda su questo tema p.e. G. Schank, *"Rasse" und "Züchtung" bei Nietzsche*, Berlin/New York, de Gruyter 2000.

In questo brano il discorso ruota attorno alla necessità della comunicazione ai fini della formazione di un gruppo sociale, osservando in particolare come la coscienza umana si costituisca in conformità con il modo di sentire proprio della dimensione gregaria²². Il gregge sarebbe pertanto il soggetto di una prospettiva entro cui le singole individualità vengono annichilite ai fini della determinazione di una collettività umana.

Un'ulteriore possibilità riguarda invece il soggetto umano preso singolarmente, come referente di un punto di vista individuale determinabile non solo dalla sua percezione spazio-temporale, ma anche dai suoi interessi e bisogni²³. Questa idea, più delle altre, espone al rischio di una morale individualistica, dal momento che si tratta di rendere conto della relazione tra una molteplicità di prospettive egualmente valide, ciascuna delle quali farebbe riferimento ad un soggetto la cui tendenza fondamentale, per Nietzsche, sarebbe quella di affermare la propria concezione del mondo (il proprio "gusto") sulle altre. Per quanto non sia possibile negare che Nietzsche tenga conto del fatto che all'interno di un gruppo – sociale o biologico che esso sia – esistano singolarità cui deve essere riferita una prospettiva differente rispetto a quella degli altri soggetti simili, l'idea che egli intenda circoscrivere la visione prospettica alla sola individualità umana si scontra con una difficoltà fondamentale: il fatto che per Nietzsche non si possa parlare di soggetto in un senso sostanzialistico e che egli pensi all'uomo a sua volta nei termini di una molteplicità, di una collettività²⁴. In *Al di là del bene e del male* questa idea viene oltretutto espressa nei termini di "strutture sociali", prima di tutto nel caso della nozione di anima, entro cui si raccolgono istinti e affetti (JGB 12), e in secon-

²² «Il nostro pensiero – scrive Nietzsche – viene continuamente [...] ritradotto nella prospettiva del gregge». Per un'analisi più dettagliata della questione rimando nuovamente al mio P. Gori, *Fenomenalismo e prospettivismo*, cit. Cfr. anche C. Ibbeken, *Konkurrenzkampf der Perspektiven*, Würzburg, Königshausen & Neumann 2008, p. 75 e NF 1887, 11[120].

²³ L'idea che il prospettivismo sia limitato alla descrizione della conoscenza umana è stata sostenuta in particolare da Clark e Leiter, e successivamente discussa da Cox (cfr. Cox, *op. cit.* pp. 276 sgg.). Anche Grimm, nel suo testo sull'epistemologia di Nietzsche, assume quale soggetto privilegiato del prospettivismo il singolo individuo conoscente (*op. cit.* p. 68).

²⁴ Su questo punto si regge l'argomentazione di Cox contro Clark e Leiter.

do luogo per quanto riguarda le unità corporee, costituite a loro volta dalle molte anime dalla cui dinamica promana l'azione che si dice individuale (JGB 19)²⁵. Secondo Nietzsche, in particolare, è possibile dimostrare come la nozione sostanziale di "io" sia priva di un sostrato ontologico di riferimento, al di fuori dell'attività ad essa attribuita. Il soggetto, dunque, non esiste *in sé*, precedentemente al compimento di un atto, ma è una pura costruzione mentale, che semplicemente deriva dalla nostra interpretazione successiva dell'azione²⁶. Non si può quindi sostenere che Nietzsche sia un individualista, almeno non in un senso che riporti ad una concezione tradizionale del soggetto umano. La decostruzione di quest'ultimo che egli compie procede invece in direzione degli istinti fondamentali dell'uomo, di quel complesso intreccio di stimoli e pulsioni che agiscono a livello "inconscio" (NF 1885, 40[42]). L'io stesso è per Nietzsche un'«illusione prospettivistica – l'unità apparente in cui, come in una linea d'orizzonte, tutto si racchiude» (NF 1885-1886, 2[91]); esso non è che una pura nozione concettuale, con la quale si indica il complesso intrecciarsi di una molteplicità di affetti, di passioni, ciascuno dei quali rappresenta il centro di una prospettiva specifica, di una relazione ermeneutica con tutto quello con cui può confrontarsi. Questa idea è espressa in modo particolare nel passo del 1886-1887 comunemente assunto come riferimento per una definizione del prospettivismo, in cui Nietzsche rifiuta l'idea positivista di una soggettività cui riferire la descrizione del mondo in base al fatto che «il "soggetto" non è niente di dato, è solo qualcosa di aggiunto con l'immaginazione»; piuttosto, «sono i nostri bisogni, che interpretano il mondo: i nostri istinti e i loro pro e contro. Ogni istinto è una specie di sete di do-

²⁵ In maniera simile Nietzsche si era espresso anni prima, nel 1880, scrivendo che «l'io non è la posizione di un essere rispetto a più esseri (istinti, pensieri, e così via); bensì, l'ego è una pluralità di forze di tipo personale, delle quali ora una ora l'altra vengono alla ribalta come ego» e parlando della proiezione di «rapporti sociali» nel modo di considerare la nostra individualità (NF 1880, 6[70]).

²⁶ Cfr. ad esempio quanto scritto in JGB 16, 17, 19 e 21. Questo tema è stato variamente trattato in passato ed è ancora oggi oggetto di studio, in ragione della sua correlazione con alcune tematiche relative alla filosofia della mente contemporanea. Cfr. P. Gori, *Nietzsche, Mach e la metafisica del yo*, in: «Estudios Nietzsche», 11 (2011), pp. 99-112.

minio, ciascuno ha la sua prospettiva, che esso vorrebbe imporre come norma a tutti gli altri istinti» (NF 7[60]). L'idea di un «soggetto singolo» è pertanto considerata da Nietzsche come «non necessaria», una volta che si assuma il punto di vista più dettagliato di una molteplicità di «soggetti» che agiscono al di sotto del piano cosciente (NF 1885, 40[42]). Purtuttavia, essa gode di una certa utilità e, così come le altre nozioni sostanziali comunemente utilizzate, ha dimostrato la propria validità in un senso meramente pragmatico. Sul piano pratico, quindi, è indiscutibilmente difficile privarsi del riferimento a un soggetto individuale, ed è lecito, a questo livello, parlare di un punto di vista prospettico diverso per ogni uomo. Con questo, però, non si vuol dire che sia giusto fermarsi ad esso come al punto di origine dell'interpretazione del mondo e farne pertanto il riferimento privilegiato di un'indagine ermeneutica. L'uomo si trova piuttosto nello spazio intermedio tra l'ambito di condivisione di una particolare modalità interpretativa (biologica e/o sociale) che lo comprende, e quello delle singolarità spirituali che è lui a comprendere, e che anzi lo costituiscono²⁷.

La riflessione sul soggetto apre quindi a una nuova possibilità, al fatto che nel trattare del prospettivismo Nietzsche pensi a una dimensione ancora più ristretta e fondamentale dell'essere, rispetto alla quale i punti di vista personali, sociali o della specie non sarebbero che casi particolari. Questo fatto, spingendo il relativismo alle sue estreme conseguenze, porta ad una concezione in cui il piano dell'interpretazione coincide con quello dell'essere e nulla può darsi al di fuori della relazione tra le diverse prospettive, che trovano definizione solo a partire da essa. Inoltre, il livello cui fa riferimento Nietzsche si trova al di sotto della stessa determinazione di un «interpretare» e di un «conoscere prospettico», dal momento che riguarda una dinamica naturale che solo in un secondo momento viene descritta nei termini di un agire umano. L'ultimo tipo di soggetto che Nietzsche chiama in causa nei suoi quaderni è

²⁷ Cfr. la conclusione di Cox, *op. cit.* p. 290: «Il soggetto non produce prospettive e interpretazioni; sono loro a costituire quello che il soggetto è. Secondo Nietzsche, il soggetto non è altro oltre a e al di sopra delle varie prospettive e interpretazioni affettive fisico/spirituali che lo compongono, e delle relazioni tra queste prospettive e interpretazioni».

infatti il *singolo centro di forza* coinvolto nella dinamica naturale, come si legge ad esempio in due appunti del 1888, entrambi dedicati al problema dell'apparenza e del mondo "vero". Nella prima di queste note Nietzsche osserva che il mondo apparente è «un mondo considerato secondo valori, [...] secondo il punto di vista dell'utilità per la conservazione e il potenziamento di una determinata specie animale. Il carattere dell'"apparenza" è dato dunque dall'elemento *prospettico!*» (NF 14[184]). E continua:

Come se restasse ancora un mondo, una volta toltone l'elemento prospettico! Con quest'ultimo si sarebbe infatti tolta la *relatività* [...]. Ogni centro di forza ha per tutto il resto la sua *prospettiva*, cioè la sua affatto determinata *scala di valori*, il suo tipo di azione, il suo tipo di resistenza. Il «mondo dell'apparenza» si riduce pertanto a un modo specifico di agire sul mondo, che muove da un centro. Ma non c'è nessun'altra azione, e il «mondo» è solo una parola per il gioco complessivo di queste azioni. La *realtà* consiste esattamente in questa azione e reazione particolare di ogni individuo verso il tutto.

Il secondo appunto è invece concentrato sulla descrizione scientifica del mondo e in particolare sul concetto di atomo adottato dai fisici. Esso, scrive Nietzsche, «è ricavato dalla logica del prospettivismo della coscienza ed è pertanto esso stesso una finzione soggettiva» (NF 14[186]). Quello di cui i fisici non si rendono conto, e che per questo trascurano nella loro descrizione, è però «il necessario prospettivismo, in virtù del quale ogni centro di forza – e non solo l'uomo – costruisce tutto il resto del mondo a partire da se stesso, cioè lo misura, lo modella, lo forma secondo la sua forza». Nelle ultime riflessioni di Nietzsche i referenti del processo ermeneutico si moltiplicano quindi indefinitamente, oltrepassando esplicitamente la sfera dell'umano. La cosa però non deve disorientare, quanto piuttosto far capire quale sia la dinamica sottesa al processo interpretativo cui Nietzsche fa riferimento: ogniqualvolta parla di un vedere prospettico – una dinamica costruita su di un rapporto di azione e reazione incessante, necessario e ateleologico. Le varie forme di interpretazione del mondo, da quelle puramente teoretiche a quelle che coinvolgono valutazioni morali, non sono che manifestazioni di questa stessa dinamica, sulla quale si regge l'articolazione interna delle strutture più complesse. Alla base di tutto vi è un semplice rapporto di potenza, costitu-

tivamente instabile, e i “giudizi di valore” vanno definiti a partire da questo tipo di relazione in cui un quanto di forza agisce su di un altro o reagisce alla sua maggiore potenza. Una relazione da cui si origina un rapporto di predominio destinato a mutare con il rispettivo esaurirsi e accumularsi dell’energia scaricata, e quindi un’alternanza che rende impossibile l’individuazione di un qualsiasi punto di riferimento.

È proprio la comprensione di questa dinamica a permettere di eliminare completamente il rischio che il prospettivismo porti ad una forma di individualismo o che il relativismo sul quale esso si regge giustifichi un comportamento autarchico. L’idea che siano possibili molteplici interpretazioni si regge infatti su di un meccanismo in cui è la relazione ad essere costitutiva; detto altrimenti, non c’è modo di definire i centri di forza al di fuori del loro rapporto con gli altri, del loro modo di reagire agli ostacoli che trovano nel loro esplicitare potenza. Se si applica questa dinamica al piano umano e soprattutto a quello sociale, diviene impossibile pensare che una particolare posizione di valori possa valere per sé, isolata da un contesto di riferimento che le dia un senso, e così pure pretendere di imporre la propria interpretazione al di sopra delle altre in maniera permanente. Ogni prospettiva vale solamente all’interno della relazione con le altre e a partire da essa trova definizione, proprio come accade per il soggetto umano, che non esiste separato dalla dinamica degli istinti di cui si è detto. Allo stesso tempo, è possibile individuare una tendenza fondamentale di ciascuna prospettiva ad affermare se stessa sulle altre, ma va anche notato che essa si scontra con i medesimi tentativi di affermazione degli altri corpi, dando così vita ad una relazione dinamica. La tendenza all’individualismo è quindi necessaria per il costituirsi di una forma di relazione che non sia statica, ma contemporaneamente non vi è modo per cui la prima divenga effettiva. La filosofia pratica che si può fondare su questa visione del mondo è di conseguenza un’*etica della relazione*, la quale appunto concentri la propria attenzione sul rapporto tra le parti e sull’equilibrio dinamico che si costituisce tra le molteplici tendenze individualistiche. Con questo termine intendo riferirmi in particolare a un sistema in cui tale rapporto valga come principio ontologico, senza che questo comporti un appiattimento delle differenze tra le parti in gioco

(in particolare a livello sociale)²⁸. Parlare di "etica della relazione" significa quindi descrivere una dimensione in cui la legittimità di ciascuna posizione impedisce al singolo di affermare il proprio punto di vista senza passare per il riconoscimento della sua validità da parte delle altre individualità, ottenuta in maniera "democratica", "dal basso", o per un qualche tipo d'imposizione su queste ultime di cui il singolo si dimostrerà capace. Senza entrare nel merito di una questione molto delicata, ciò che mi preme evidenziare qui è che un'etica di questo tipo, coerente con il discorso sul prospettivismo che si sta affrontando, non nega le individualità, piuttosto dà loro un senso all'interno di un sistema più ampio, generato dal rapporto tra tendenze affermative ugualmente valide e il cui valore viene valutato in maniera prettamente contingente. Il meccanismo che sta alla base di questa pratica sociale è ben espresso nella parte finale della nota del 1888, in cui Nietzsche scrive:

Il prospettivismo è una forma della specificità. La mia idea è che ogni corpo specifico aspiri ad affermare la sua signoria e ad estendere la sua forza su tutto lo spazio (la sua volontà di potenza), respingendo tutto ciò che si oppone al suo espandersi. Ma esso continua a urtare nelle uguali aspirazioni degli altri corpi e finisce con l'accordarsi («unificarsi») con quelli che gli sono abbastanza affini; così cospirano poi insieme alla potenza. E il processo continua... (NF 14[186]).

Il tema del prospettivismo, se ben inteso, ha quindi come conseguenza la negazione dell'individualismo a livello sostanziale, mentre esso mantiene la sua validità sul piano della dinamica sociale. Il prospettivismo può in particolare fondare una morale pluralistica e così una comunità in cui si attribuisca valore al piano relazionale piuttosto che a quello delle singole parti²⁹. Inoltre, può

²⁸ Si noti inoltre che un principio di questo tipo non si contrappone alla questione del potere o dell'ordinamento gerarchico, ben presente negli scritti di Nietzsche, dal momento che essa trova comunque un fondamento nel sistema relazionale da lui descritto, il cui riferimento a "quantità di forza" deve essere inteso in un senso prettamente scientifico, o meglio ancora cosmologico. Oltretutto, in questo caso si può parlare di "forza" o "energia" come sinonimi, evitando così una terminologia facilmente travisabile e che di conseguenza presta il fianco a facili incomprensioni.

²⁹ Lawrence Hatab ha osservato come il pluralismo prospettivistico di Nietzsche sia diverso da qualsiasi altra proposta che sostenga la compresenza di molteplici "ve-

giocare un ruolo fondamentale sul piano antropologico (inteso in senso stretto come determinazione dell'uomo), ricostituendo l'integrità del singolo soggetto su nuove basi (non metafisiche) e definendo lo spazio di riferimento della sua azione ermeneutica. Per questo motivo tale tematica si lega in modo particolare alla questione della trasvalutazione e dell'educazione di un nuovo tipo di umanità su cui Nietzsche riflette nel periodo finale della sua produzione.

Prima di completare queste considerazioni relative al tipo di etica che sia possibile determinare a margine del prospettivismo, vorrei tornare sulla questione del soggetto di quest'ultimo e osservare che, nell'offrire una varietà di proposte, Nietzsche non sembra contraddirsi. Tutto sta nel considerare la cosa su livelli differenti di complessità, a seconda dell'ambito che si vuole di volta in volta analizzare. Alla base di tutto vi è lo stesso meccanismo relazionale, la cui dinamica si ritrova in ogni forma di esistenza; che si parli di categorizzazione del mondo, della relazione tra individui o di forme collettive più ampie, si ha sempre a che fare con rapporti di potenza destinati a non trovare equilibrio. La stessa concezione dei referenti delle molteplici visioni prospettiche va quindi assunta in modo pragmatico, definendo di volta in volta il contesto entro al quale è possibile parlare di un "soggetto", evitando così il rischio di cadere in una cattiva metafisica.

4. Lineamenti per un'etica della relazione

Nel paragrafo precedente ho cercato di mostrare come la dinamica dei centri di forza che sorregge la struttura ermeneutica del prospettivismo possa valere quale fondamento di una filosofia pratica che dia valore alla collettività e giustifichi l'individuo come

rità" per il fatto che egli insiste sulla dimensione *agonale*, ossia sul conflitto tra le diverse prospettive. Cfr. L. Hatab, *A Nietzschean Defense of Democracy*, Chicago, Open Court 1995, p. 160. La posizione di Nietzsche ha inoltre costituito un riferimento importante per la "filosofia dell'interpretazione" elaborata da Günter Abel, il quale ha parlato di una fondazione della società democratica facendo leva sui medesimi spunti qui presi in esame. Si veda su questo G. Abel, *La filosofia dei segni e dell'interpretazione*, Napoli, Guida, 2010, cap. VIII.

parte di quest'ultima. Dal momento che essa si concentrerebbe sulla dimensione relazionale come principio ontologico delle stesse singolarità individuali (le quali non scompaiono affatto, ma anzi vedono giustificata – benché in un senso relativo – la loro tendenza al predominio), l'ho definita con il nome di "etica della relazione". Da quanto è possibile ricavare dalla lettura di un taccuino del 1880 (NF gruppo 6), Nietzsche aveva già pensato a un genere di rapporto articolato in tal modo. In quel periodo egli riflette sulle medesime questioni gnoseologiche che si ritrovano negli appunti successivi relativi al tema del prospettivismo, e difatti in questo taccuino le considerazioni epistemologiche si alternano ad osservazioni relative alla morale tradizionale. A questo proposito, Nietzsche osserva che società e stato sono istituzioni orientate all'elaborazione di un carattere indistinto e massificato (*l'homo communis*), e pertanto avverse allo sviluppo della forma individuale³⁰, alla quale egli vorrebbe invece attribuire valore, in quanto modalità di esistenza affermativa nella sua indipendenza, in grado di rendere conto della molteplicità e ricchezza del gusto individuale: «Il progresso della morale consisterebbe nel predominio degli istinti altruistici su quelli egoistici e, parimenti, dei giudizi universali su quelli individuali? Io invece vedo crescere l'individuo, che rappresenta i suoi interessi beninteso tra altri individui» (NF 1880, 6[163]). Nietzsche mette qui in luce il valore della natura individuale, ritenendo che sia essa a costituire l'unico elemento di particolare rilievo in un discorso relativo alla costituzione sociale. Il quadro cui egli fa riferimento e che osserva attorno a sé è desolante, in questo senso, dal momento che la pratica morale assunta dalla società contemporanea sembra essere concentrata sulla determinazione di un modello generale astratto: «Da ciò che si conosce finora, il concetto [di uomo] può essere ottenuto solo *cancellando* l'elemento individuale», scrive Nietzsche, dopo aver osservato che un tale concetto non può essere trovato, ma solo inventato, dal momento che «non vi sono se non individui» (NF 1880, 6[158]). Al contrario, la *sua* morale si orienterebbe verso una specializzazione dell'individualità, dando così spazio a ciò che caratterizza il

³⁰ Questo discorso viene ripreso da Nietzsche l'anno successivo. Cfr. ad esempio NF 1881, 11[156] e 11[182].

singolo rispetto agli altri uomini e che permette quindi una sua determinazione.

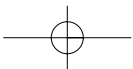
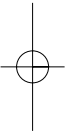
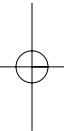
Punto di arrivo di queste osservazioni è il completo rifiuto delle forme generalizzate di esistenza, che anzi vengono liquidate come inferiori rispetto ad una pratica che valorizzi i caratteri particolari. L'individuo che afferma se stesso e il proprio gusto diventa per Nietzsche l'esempio di una nuova forma di umanità, non però egoistica, ma volta al confronto con altre individualità, le quali sarebbero sostenute nella loro differenza funzionale al riconoscimento reciproco. Questa morale in cui risalta il "gusto individuale" è la morale delle "nature superiori", che Nietzsche caratterizza in modo molto simile al modello prospettico elaborato negli anni a venire: esse sono infatti l'esempio dell'affermazione di posizioni individuali non condivise, o, in altre parole, del "sentire" in modo diverso rispetto a tutti gli altri³¹. Al contrario delle nature comuni, la natura superiore crede negli individui e ne afferma le peculiarità, riconoscendo l'essenza umana proprio in questa possibilità di affermazione singolare, che però, invece di sfociare in una forma di isolamento autarchico, si configura come una modalità di relazione e di riconoscimento di se stessi di fronte ad alterità ugualmente legittimate ad affermare i propri valori. Il modello antropologico al quale Nietzsche sembra pensare non è quindi quello di un dominatore assoluto che pretenda di affermare il proprio gusto su quello degli altri. Al contrario, la dimensione sociale che permetterebbe di rendere conto del valore degli individui sarebbe uno stato nel quale ciascuno verrebbe a proporre la propria prospettiva di osservazione, confrontandola con tutte le altre su un piano di assoluta uguaglianza di principio. Come si legge ancora nell'appunto 6[163], la giustizia tra eguali è possibile solo in quanto ogni individuo «promuove l'altro individuo *come tale*».

È facile vedere come questo tipo di dinamica corrisponda a quanto espresso da Nietzsche negli anni successivi e quale possa essere dunque il valore del prospettivismo sul piano etico. Esso permette di fondare un tipo umano libero dalla dipendenza da un modello di azione egoistico, che oltrepassi persino la natura supe-

³¹ «Possedere nel sentimento *un metro singolare dei valori* è ciò che fa la natura superiore» (NF 1880, 6[175]).

riore di cui Nietzsche parla nel 1880. Se quest'ultima, infatti, insiste nel voler affermare il proprio gusto idiosincratico, credendo nel valore dell'individuo (per quanto in una dimensione di riconoscimento reciproco), una completa assimilazione del prospettivismo permetterebbe la generazione di una forma di pensiero libera anche da quest'ultimo residuo sostanzialistico e che riconoscerebbe che l'individualità può essere affermata solamente in una dimensione funzionale, e quindi a partire dalla collettività e dal rapporto con le altre interpretazioni³². Da qui alla generazione di un'etica pluralistica, all'interno della quale ciascun individuo vive in un rapporto costitutivo con gli altri individui e con la società, il passo sarebbe breve.

³² Secondo Kaulbach, il tipo umano che accetta questa limitazione della propria possibilità di porre interpretazioni e si apre ad un nuovo modello di relazione sociale è lo *spirito libero* (Cfr. F. Kaulbach, *Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie*, Köln-Wien, Böhlau Verlag 1980 e Id., *Philosophie des Perspektivismus*, 1. Teil, Tübingen, Mohr 1990). Lo scontro del singolo che afferma il proprio gusto con l'inconsistenza ontologica della propria individualità è l'oggetto di una significativa nota di Nietzsche del 1881 (11[156]). Cfr. P. Gori, *Small Moment and Individual Taste*, in: V. Caysa - K. Schwarzwald (hrsg.), *Nietzsche-Macht-Größe*, Berlin, de Gruyter 2012, pp. 155-168.



Conseguenze pratiche del prospettivismo nietzscheano

Paolo Stellino

Introduzione

Una costante degli studi che, già dalla fine del diciannovesimo secolo, sono stati dedicati all'analisi della relazione tra Nietzsche e Dostoevskij, è senza dubbio l'accostamento della massima di Ivan Karamazov (se Dio non esiste e se non vi è immortalità dell'anima, tutto è permesso) al motto «niente è vero, tutto è permesso», presente nello *Zarathustra* e nella *Genealogia della morale*¹. Nel paragonare queste due frasi, gli interpreti hanno spesso cercato di dimostrare che le opere del maturo Dostoevskij possono essere lette come una critica ante litteram delle idee più pericolose della filosofia nietzscheana². Nel caso de *I fratelli Karamazov*, ad esempio, il parricidio, conseguenza indiretta delle teorizzazioni di Ivan, proverebbe il fallimento delle stesse e dunque, *mutatis mutandis*, anche del pensiero nietzscheano, il cui fulcro sarebbe da ritrovarsi, ridotto a massima, nel motto citato. Tale ragionamento si basa anzitutto su un presupposto alquanto discutibile, ossia il fatto che sia Nietzsche ad affermare direttamente che niente è vero e, dunque, tutto è permesso. In realtà, un'attenta lettura del passo dello *Zarathustra* e della *Genealogia della morale* rivela, in entrambi i casi, che non è Nietzsche (né tantomeno Zarathustra) ad asserire in prima persona la massima in questione. Inoltre, una corretta interpretazione del significato del motto richiede per lo meno che esso sia

¹ Il motto appare esattamente in *Za, L'ombra* e in GM III 24. Questa massima può essere incontrata varie volte anche nei frammenti postumi del periodo compreso tra la primavera del 1884 e l'inverno 1884-85 (in ordine cronologico, quaderni W I 1, W I 2, Z II 8 e Z II 9).

² Cfr. S. Givone, *Dostoevskij e la filosofia*, Roma-Bari, Laterza 1984, p. 109.

inserito nel contesto più generale dell'aforisma nel quale si trova. Già nel 1936 Karl Jaspers aveva messo in guardia gli studiosi contro la tentazione d'interpretare la massima nietzscheana di per sé, ovvero separandola dal suo contesto: «presa in sé», scriveva Jaspers, «[la frase] è espressione di un completo disimpegno, un incentivo all'arbitrio, ai sofismi, e al crimine»³.

Per quanto, a nostro avviso, inappropriato, il paragone tra la massima karamazoviana e il motto nietzscheano costringe comunque l'interprete a interrogarsi sulle conseguenze pratiche del prospettivismo difeso dal filosofo tedesco. Dove ci conduce l'immoralismo nietzscheano? È forse vero che esso sfocia in una sorta d'*indifferentismo morale* simile al "tutto è permesso" karamazoviano? E ancora, come possiamo controbattere le affermazioni del teologo francese Henri de Lubac che, nel suo celebre saggio *Il dramma dell'umanismo ateo*, sosteneva che la terra senza Dio non può che essere organizzata *contro l'uomo* e che ogni umanismo ateo finisce per essere (di qui il suo dramma) un umanismo inumano⁴? Nel presente testo cercheremo di dare una risposta a tali questioni, analizzando approfonditamente il significato del prospettivismo morale nietzscheano e le sue conseguenze pratiche, prendendo in considerazione, a tal fine, tanto le opere pubblicate, quanto i frammenti postumi.

1. Prospettivismo gnoseologico e prospettivismo morale

Quando si parla di prospettivismo in Nietzsche, abitualmente si è soliti pensare o fare riferimento a un prospettivismo di tipo gnoseologico, ossia, attinente all'ambito della teoria della conoscenza. Questo elemento emerge chiaramente se si prende in considerazione la bibliografia (soprattutto quella di stampo anglosassone) dedicata a tale tema che, soprattutto negli ultimi anni, ha avuto un

³ K. Jaspers, *Nietzsche. Introduzione alla comprensione del suo filosofare*, trad. it. Milano, Mursia 1996, p. 214.

⁴ Cfr. H. de Lubac, *Le drame de l'humanisme athée*, Paris, Éditions Spes 1945 (trad. it. Brescia, Morcelliana 1982). Vedasi in particolare l'introduzione al saggio ad opera dello stesso de Lubac.

Conseguenze pratiche del prospettivismo nietzscheano 127

notevole sviluppo. Volendo riassumere in poche parole questo tipo di prospettivismo, potremmo dire che per Nietzsche è possibile vedere il mondo unicamente sotto forme prospettiche. Non possiamo prescindere dalla nostra prospettiva, né vedere oltre il nostro angolo visuale. L'immagine del mondo che ci restituisce la coscienza è un mondo semplificato e, perciò, già falsificato, scrive il filosofo nell'aforisma 354 della *Gaia scienza*:

Questo è il vero fenomenalismo e prospettivismo, come lo intendo io: la natura della *coscienza animale* implica che il mondo di cui possiamo aver coscienza è solo un mondo di superfici e di segni, un mondo generalizzato, volgarizzato – che tutto quanto si fa cosciente *diventa* per ciò stesso piatto, esiguo, relativamente stupido, generico, segno, segno distintivo del gregge; che a ogni farsi della coscienza è collegata una grande fondamentale alterazione, falsificazione, riduzione alla superficialità e generalizzazione (FW 354).

Nell'atto della conoscenza, le forze attive e interpretative sono già all'opera. Conoscere presuppone un interpretare, un tradurre nella nostra lingua, un unificare ed esemplificare attraverso le categorie della ragione. Nella filosofia nietzscheana, concetti come "ragion pura", "conoscenza in sé" o "soggetto puro della conoscenza", diventano contraddittori e si svuotano di significato. La conoscenza oggettiva della realtà è considerata ormai una chimera: esiste unicamente una conoscenza prospettica, afferma Nietzsche nella *Genealogia della morale* (III 12) e il mondo cui abbiamo accesso è a sua volta un mondo unicamente prospettico. Prescindere da tale carattere dell'esistenza significherebbe rinunciare o abolire il mondo stesso, poiché, come nota in maniera calzante Johann Figl, per Nietzsche «il mondo costruito attraverso l'interpretazione è l'unico mondo»⁵.

Ora, ciò che ci preme mettere in luce nel presente studio è che accanto a un prospettivismo di tipo gnoseologico, le cui linee fondamentali sono state appena riassunte, nella filosofia nietzscheana possiamo incontrare anche un prospettivismo di tipo morale o pratico. Una formula coincisa di *Al di là del bene e del male* sinte-

⁵ J. Figl, *Interpretation als philosophisches Prinzip. Friedrich Nietzsches universale Theorie der Auslegung im späten Nachlaß*, Berlin-New York, de Gruyter 1982, p. 112.

tizza in poche parole tale prospettivismo: «Non esistono affatto fenomeni morali, ma soltanto una interpretazione morale di fenomeni» (JGB 108)⁶. Secondo il filosofo, dunque, il carattere morale di un'azione non è una qualità intrinseca della stessa, un suo *in sé*, ma unicamente un'interpretazione (per l'appunto, morale) aggiunta in un momento posteriore e secondario all'azione stessa. In tal modo, un'azione può essere interpretata moralmente in vari modi, dipendendo dalla prospettiva morale dalla quale si giudica, ma tale interpretazione non avrà mai il carattere di prospettiva assoluta.

In ogni valutazione (*Wertschätzung*), valutiamo (*schätzen*) il valore (*Wert*) di qualcosa. Tale valutazione (attribuzione, assegnazione di un valore) è formulata sempre da una determinata e concreta prospettiva: «Dovevi imparare a comprendere ciò che appartiene alla prospettiva in ogni giudizio di valore», scrive Nietzsche nella prefazione di *Umano, troppo umano* (§ 6). È stato Platone, afferma il filosofo in un'altra prefazione, quella di *Al di là del bene e del male*, ad introdurre nella filosofia l'errore più nocivo, persistente e dogmatico di tutti: la credenza in un bene in sé. In tal modo però, continua Nietzsche, si è disconosciuto il carattere fondamentalmente prospettico della vita stessa.

Nonostante il prospettivismo morale sia stato più volte ignorato dagli interpreti a favore di quello gnoseologico, in realtà vi sono numerosi frammenti postumi nei quali Nietzsche afferma esplicitamente il carattere prospettico della morale. Qui di seguito riportiamo solo alcuni tra i vari appunti dedicati a questo tema:

Bene e male [*Böse*] come prospettivistici [*perspectivisch*] (NF 1884, 26[178]).

Che cosa significa di per sé valutare [Werthschätzen]? [...] Risposta: il valutare morale è un'esegesi, un modo di interpretare (NF 1885-1886, 2[190]).

Che senso di libertà c'è nell'avvertire, come avvertiamo noi spiriti liberati, di *non* essere aggiogati in un sistema di «fini»! [...] E inoltre che l'azione buona e quella cattiva non si possono dire buona e cattiva in sé, ma

⁶ Cfr. NF 1885, 2[165]: «La mia proposizione principale è questa: non ci sono fenomeni morali, ma c'è solo un'interpretazione morale di questi fenomeni. Questa stessa interpretazione è d'origine extramorale».

Conseguenze pratiche del prospettivismo nietzscheano 129

solo nella prospettiva delle tendenze di conservazione di certe specie di comunità umane (NF 1885-1886, 2[206]).

MIO FINE è mostrare l'assoluta omogeneità in ogni accadere e far vedere come l'uso della distinzione morale sia solo *condizionato prospetticamente* (NF 1887, 10[154]).

Per quanto riguarda i frammenti postumi appena citati è forse necessario fare una precisazione e sfatare un luogo comune ampiamente diffuso: se da un lato è vero che la maggior parte delle riflessioni circa il prospettivismo sono contenute nel *Nachlaß*, dall'altro è errato pensare che Nietzsche non abbia mai trattato questo tema nelle opere pubblicate. Prova di quanto affermiamo sono, ad esempio, i due aforismi precedentemente citati del quinto libro de *La gaia scienza* in cui il filosofo tedesco sviluppa il discorso del prospettivismo gnoseologico. Anche nel caso del prospettivismo morale è però possibile incontrare nelle opere pubblicate una formulazione chiara e precisa della posizione di Nietzsche. In questo senso, il seguente passo tratto dal *Crepuscolo degli idoli* può forse essere considerato come una delle migliori sintesi presentate dal filosofo stesso:

È noto quel che esigo dai filosofi, porsì, cioè, *al di là* del bene e del male – avere *sotto* di sé l'illusione del giudizio morale. Questa esigenza consegue a una idea che è stata da me formulata per la prima volta: *che non esistono per nulla fatti morali*. Il giudizio morale ha in comune con quello religioso la credenza in realtà che non lo sono. La morale è soltanto una interpretazione [*Ausdeutung*] di determinati fenomeni, o per parlare con maggior precisione, una *falsa* interpretazione [*Missdeutung*]. Al pari di quello religioso, il giudizio morale appartiene a un grado di ignoranza al quale manca ancora il concetto stesso del reale, la distinzione del reale e dell'immaginario: cosicché, a un tal grado, «verità» designa semplicemente cose che noi oggi chiamiamo «chimere». In questo senso, il giudizio morale non è mai da prendersi alla lettera: sempre, in quanto tale, esso non racchiude che un controsenso (GD, “*Quelli che migliorano*” *l'umanità* 1).

Negare l'esistenza di fenomeni morali, significa, secondo Nietzsche, negare la possibilità che un'azione sia in sé morale. Il carattere morale, dunque, non è stato *incontrato* o *scoperto*, ma è stato *introdotto* nell'azione da parte dell'essere umano. Qui ci troviamo di fronte alla problematica del *Sinn hineinlegen*, ossia, “l'introduzio-

ne del senso” che ha a che fare con entrambi i tipi di prospettivismo (gnoseologico e morale). La natura è sempre priva di valore, scrive il filosofo nell’*aforisma* 301 de *La gaia scienza*: siamo stati noi a conferire e attribuire un valore alle cose, noi abbiamo creato il mondo, pieno di valore e significato, in cui viviamo. In un frammento postumo del periodo ’85-’86, Nietzsche formula chiaramente la sua convinzione della falsità non solo del concetto di “cosa in sé”, ma anche di quello di “senso o significato in sé”: «Non si dà un “fatto in sé”; perché si possa dare un fatto, bisogna sempre introdurvi un senso» (NF 1885-1886, 2[149]). Non si tratta, quindi, di cercare il senso del mondo o nel mondo, così come sempre hanno fatto i filosofi, ma di dare un senso al mondo. In che modo? Attraverso la *creazione* del senso e del valore: «Per conservarsi, l’uomo fu il primo a porre dei valori nelle cose, – per primo egli creò un senso alle cose, un senso umano! [...] Valutare è creare [...]. Solo valutando egli conferisce valore: e senza di ciò la noce dell’esistenza sarebbe vuota» (Za I, *Di mille e uno scopo*).

2. Differenti reazioni al nichilismo

Volendo parafrasare la citazione dallo *Zarathustra*, che chiude il paragrafo precedente, potremmo dire che l’esistenza ha un senso solamente perché noi ne abbiamo creato uno. Senza tale processo creativo, l’esistenza sarebbe vuota, dunque, priva di significato e di valore. In questa radicale mancanza di senso dell’esistenza e, perciò, nella scoperta che la nostra vita poggia sopra un abisso (l’*Abgrund* come assenza di fondamento, *Grund*) risiede il carattere tragico del nichilismo. In seguito alla morte di Dio, conseguenza della veracità e della credenza nella morale coltivata dalla stessa tradizione cristiana, si viene a creare un vuoto di senso: il fondamento ultimo sul quale era stata costruita l’esistenza umana viene improvvisamente a mancare. Tutti i valori considerati fino ad allora supremi e venerati in quanto tali, si svalutano. Questa crisi coinvolge non solo la metafisica e la religione, ma, con la morte di Dio, perisce anche la morale tradizionale poiché, come Nietzsche scrive in un frammento postumo dell’ottantacinque, Dio e la morale si mantenevano in vita reciprocamente (cfr. NF 1885, 39 [15]).

Conseguenze pratiche del prospettivismo nietzscheano 131

Questo svuotamento di senso dell'esistenza e dell'accadere ha come conseguenza diretta il disorientamento provato dall'*uomo folle* dell'aforisma 125 de *La gaia scienza* il quale, in un frammento preparatorio (*Vorstufe*) dell'ottantuno, si chiede come l'uomo abbia potuto cancellare quella linea solida ed eterna senza la quale pare che non vi sia più né una prospettiva, né un ordine (cfr. NF 1881, 14[25]). Ora che l'intero orizzonte è cancellato e la terra sciolta dalla catena del suo sole, l'uomo vaga in una notte sempre più fitta e oscura, senza direzione, come in un eterno precipitare. I punti cardinali, così come quelli di riferimento, vengono a mancare.

Le reazioni all'emergere del nichilismo e alla presa di coscienza della mancanza di senso del mondo in cui viviamo, possono essere varie; molte di queste, inadeguate. Così, si corre il rischio che le forze siano utilizzate violentemente in forme distruttive: questo è il caso, ad esempio, della *nichilina russa* cui Nietzsche allude nell'aforisma 208 di *Al di là del bene e del male*. Oppure, vi è il pericolo che si giunga a una sorta di *buddismo europeo*: il desiderio del nulla, la stanchezza della volontà, affermazioni del tipo "tutto è ormai inutile, nulla ha più senso", ossia, tutte caratteristiche che, secondo il filosofo, sarebbero tipiche e proprie del buddismo⁷.

Nietzsche percepisce chiaramente il rischio di una deriva nichilista della società e della cultura e costruisce perciò la sua proposta filosofica sulla necessità di riempire il vuoto lasciato dalla morte di Dio. L'uomo non può vivere in un mondo privo di senso, né d'altronde può agire senza una tavola di valori. Un frammento postumo, scritto tra la fine dell'ottantadue e i primi mesi dell'ottantatré, pone l'accento esattamente su questo punto fondamentale: «La morale è necessaria: in base a che cosa agiremo, dato che dobbiamo agire? Inoltre dobbiamo anche *valutare* le nostre azioni – in base a che cosa? [...] La morale è una condizione di vita» (NF

⁷ Cfr. NF 1885, 2 [127]: «Il tramonto dell'interpretazione *morale* del mondo, che non ha più una *sanzione*, dopo aver tentato di rifugiarsi in un al di là: ciò finisce nel nichilismo. "Niente ha senso" (l'inapplicabilità di un'interpretazione del mondo a cui è stata dedicata un'enorme energia – risveglia il sospetto che *tutte* le interpretazioni del mondo siano false). Tratto buddhistico, desiderio del nulla». Sull'interpretazione nietzscheana del nichilismo *passivo* come un nuovo buddismo per europei, cfr. GM, *Prefazione* 5. Si veda inoltre E. Kuhn, *Friedrich Nietzsches Philosophie des europäischen Nihilismus*, Berlin-New York, de Gruyter 1992, p. 246 s.

1882-1883, 4[90])⁸. Il filosofo s'interroga nei suoi scritti circa il senso della morale e la sua risposta pone l'accento non solo sull'importanza sociale, bensì anche sulla funzione *vitale* della stessa, ossia sulla necessità dell'uomo di avere dei valori e un senso in base ai quali poter agire⁹.

Come ha dunque messo in risalto Johann N. Hofmann, quando Nietzsche consiglia nel *Crepuscolo degli idoli* a tutti i filosofi di porsi al di là del bene e del male (cfr. GD, «*Quelli che migliorano l'umanità* 1), la sua intenzione non è quella di suggerire la possibilità di «una prassi di giudizio *amorale* [*amoralische Urteilspraxis*]»¹⁰, bensì quella di esortare la comprensione dei complessi meccanismi che stanno alla base dei nostri giudizi morali e, possibilmente, un superamento degli stessi. A questo punto bisognerebbe però domandarsi che cosa significhi esortare i filosofi affinché essi si muovano nella direzione di un superamento della morale. È forse l'immoralismo del filosofo tedesco sostanzialmente un amoralismo? O, per tornare al punto di partenza del presente saggio: la filosofia nietzscheana prospetta la possibilità di un'apertura verso ciò che potremmo definire un "indifferentismo morale" simile a quello di Ivan Karamazov?

3. L'immoralismo nietzscheano è un amoralismo?

Nella sua *Introduzione analitica all'etica*, Dieter Birnbacher illustra nel seguente modo la differenza tra "immorale" e "amorale":

"Immorale" [*unmoralisch*] presuppone la prospettiva di una determinata morale dal cui punto di vista un'azione, uno scopo o un certo giudizio sono valutati moralmente riprovevoli o dubbiosi. "Amorale" [*amoralisch*] presuppone la prospettiva di un determinato *concetto* morale [*Moralbegriff*] e descrive cause dell'agire e modi di pensare pratici caratterizzati dal

⁸ Questo passaggio risponde indirettamente alla domanda che Nietzsche porrà alcuni anni dopo nell'aforisma 344 de *La gaia scienza*: «*a qual fine esiste in genere una morale, se vita, natura, storia sono "immorali"?*».

⁹ Al riguardo, si veda in particolare il capitolo *Der Sinn der Moral* contenuto in V. Gerhardt, *Friedrich Nietzsche*, München, Beck 1999³ [1992¹], pp. 121-137.

¹⁰ J.N. Hofmann, *Wahrheit, Perspektive, Interpretation. Nietzsche und die philologische Hermeneutik*, Berlin-New York, de Gruyter 1994, p. 67.

Conseguenze pratiche del prospettivismo nietzscheano 133

fatto di non attribuire alcun vincolo alle norme morali [...], ma di essere orientati da norme non morali o da nessuna norma. Si comporta “amoralmente” colui che si fa guidare esclusivamente dal proprio interesse, da determinate autorappresentazioni non morali, da ideali estetici o da nessuna norma trasversale (nel senso di azioni arbitrarie). Definire qualcosa come “immorale” presuppone possedere una morale; definire qualcosa come “amorale” presuppone avere un concetto di ciò che è morale¹¹.

Seguendo la calzante definizione di “amorale” proposta da Birnbacher, è possibile domandarsi se nella *pars costruens* della filosofia nietzscheana la morale abbia ancora un carattere vincolante (e in tal caso, di che tipo) o se piuttosto Nietzsche ritenga che in seguito alla morte di Dio l'uomo possa rinunciare alla morale e orientarsi nella vita attraverso norme non morali, o addirittura rifiutare qualsiasi norma. Volker Gerhardt, uno degli studiosi che si è maggiormente dedicato all'analisi delle questioni morali in Nietzsche, ha mostrato chiaramente come l'immoralismo nietzscheano non debba essere interpretato come una rinuncia alla possibilità di formulare valutazioni morali. Il seguente passo, tratto dal suo studio introduttivo a Nietzsche, è in questo senso palese:

[Nietzsche] pone il proprio programma, che introduce l'avveniristica trasvalutazione, sotto il titolo «Immoralismo». «Amoralismo» significherebbe semplicemente la rinuncia a valutazioni morali; ciò potrebbe essere conforme al «nichilismo passivo». Tuttavia, il «nichilismo attivo» nietzscheano vuole un antagonismo esplicito; e questo è proclamato come programma con il titolo di «Immoralismo»¹².

Una facile soluzione del problema si otterrebbe consultando le occorrenze del termine *amoralisch* o *Amoralismus* nelle opere e nei frammenti postumi nietzscheani. Il filosofo tedesco, infatti, non utilizza mai tali espressioni, ma unicamente locuzioni quali *unmoralisch*, *Immoralist*, *Immoralität*, etc. Tuttavia tale soluzione sarebbe troppo semplicistica e allo stesso tempo ingannevole, giacché il termine “immorale” è spesso accostato negli scritti nietzscheani all'espressione *aussermoralisch* (extramorale) che indica un superamento della morale, una volontà di spingersi *al di là del bene e del*

¹¹ D. Birnbacher, *Analytische Einführung in die Ethik. 2. Auflage*, Berlin, de Gruyter 2007, p. 9.

¹² V. Gerhardt, *op. cit.*, p. 169.

male, come ad esempio nella nuova prefazione dell'86 a *Umano, troppo umano* (cfr. MA, *Prefazione* 1). Ancora una volta dunque il problema è di capire precisamente che cosa significhi l'intenzione nietzscheana di abolire (*abschaffen*) e di superare (*überwinden*) la morale.

Nel noto aforisma 32 di *Al di là del bene e del male* Nietzsche espone, riassumendola, una sorta di storia dell'evoluzione morale dell'uomo che può essere utile come punto di partenza per comprendere il senso del superamento della morale. In una prima e lunga fase dell'umanità, denominata dal filosofo come "premorale", il valore di un'azione era giudicato in base alle sue conseguenze: un atto era considerato come buono o cattivo in base agli effetti che esso produceva. In una seconda e posteriore fase, definita da Nietzsche "morale", fu invece rovesciata la prospettiva dalla quale l'azione era valutata: ora contava l'origine di un'azione, dunque l'*intenzione* di chi la compiva. Tale morale dell'intenzione (e dunque della responsabilità) s'impose relativamente tardi, ma ebbe poi il sopravvento e rimase, o meglio, rimane ancora vigente. Essa però, a parere del filosofo tedesco, si basa su una conoscenza approssimativa dell'uomo, giacché il valore decisivo di un'azione risiede nell'elemento *non intenzionale* della stessa, mentre il suo carattere intenzionale è superficie, unicamente segno e sintomo di una *grande ragione* corporale, per parafrasare il dialogo zarathustriano *Dei disprezzatori del corpo*.

Basandosi su quest'analisi e su un'opera di riflessione sull'umanità, Nietzsche si chiede se non sia arrivato il momento di un nuovo rovesciamento (*Umkehrung*) dei valori e, dunque, se non sia ora necessario entrare in un nuovo periodo della storia morale, una fase *extramorale*, caratterizzata dal superamento (*Überwindung*) della morale. La necessità di superare la morale diventa per il tardo Nietzsche un problema di sempre più crescente importanza. Già in un frammento postumo dell'ottanta, il filosofo annotava che «il maggiore problema dell'epoca avvenire è l'abolizione dei concetti morali e la purificazione delle nostre rappresentazioni dalle forme e dai colori morali che vi si sono insinuati e che spesso sono a noi difficilmente riconoscibili» (NF 1880, 1[14]). In un frammento posteriore, riguardante lo *Zarathustra*, il superamento della morale diventa addirittura una condizione necessaria dell'au-

tosuperamento dell'umanità (cfr. NF 1883, 16[65]).

L'obiettivo di Nietzsche è di liberare l'individuo dalla responsabilità che la morale dell'intenzione assegna all'uomo attraverso la creazione del concetto fittizio di libero arbitrio. Secondo l'interpretazione morale dell'accadere, ogni individuo è libero di voler compiere un'azione, dunque è moralmente responsabile e colpevole delle conseguenze che da essa derivano (di qui il meccanismo psicologico della cattiva coscienza, la cui origine è messa in luce nel secondo trattato della *Genealogia della morale*). Secondo Nietzsche, però, questa spiegazione è costruita su supposizioni errate quali l'esistenza di una volontà libera e di un soggetto morale agente, e pregiudizi quale il predominio dell'io cosciente sul corpo¹³. Attraverso questi concetti l'interpretazione morale del mondo ha reso l'*animale uomo* un animale malato e la vita discendente ha preso il sopravvento sulla vita ascendente, forte, sana, attiva. Da questo punto di vista, affrancare l'individuo dalla responsabilità, riconoscere dunque che ognuno di noi è un «frammento di fato», significa emancipare l'individuo dal giogo della cattiva coscienza e, in termini più generali, ristabilire l'*innocenza* del divenire (cfr. GD, *I quattro grandi errori* 8).

Il tentativo di superare la morale in direzione di un periodo extramurale non significa però, come ha messo in luce Gerhardt, che Nietzsche rinunci a ogni pretesa o esigenza di tipo morale¹⁴. La seguente *confessione* tratta dall'aforisma 103 di *Aurora* è in questo senso indicativa e rivelatrice delle intenzioni del filosofo tedesco:

Io non nego, come va da sé, – che molte azioni, dette non etiche, siano

¹³ La critica di tali concetti è sviluppata a più riprese da Nietzsche e costituisce la *pars destruens* della sua filosofia. Per ragioni di spazio, essa non può essere sviluppata nel presente articolo, ma il lettore non pratico del pensiero nietzscheano può farsi un'idea delle posizioni nietzscheane consultando, tra altri, i seguenti testi: MA 107; Za, *Dei disprezzatori del corpo*; JGB 17, 19, 21; GM II; GD, *I quattro grandi errori* 7, 8. Sul problema della libertà in Nietzsche, si veda il lucido studio di W. Müller-Lauter, *Über Freiheit und Chaos. Nietzsche-Interpretationen II*, Berlin-New York, de Gruyter 1999.

¹⁴ Cfr. V. Gerhardt, *Die Moral des Immoralismus*, in: Id., *Die Funken des freien Geistes. Neuere Aufsätze zu Nietzsches Philosophie der Zukunft*, J.-C. Heilinger - N. Loukidelis (a cura di), Berlin-New York, de Gruyter 2011, p. 204 (si tratta di un saggio già contenuto in: G. Abel - J. Salaquarda, *Krisis der Metaphysik*, Berlin-New York, de Gruyter 1989, pp. 417-447). Già nel 1936 Jaspers sosteneva che nel negare la morale Nietzsche non volesse assolutamente abolire la moralità (cfr. K. Jaspers, *op. cit.*, p. 148).

da evitare e da combattere; e così pure che molte, dette etiche, debbano essere compiute e perseguite; però penso che nell'uno come nell'altro caso si debba partire *da fondamenti diversi da quelli esistiti fino ad oggi* (M 103).

«Partire *da fondamenti diversi da quelli esistiti fino ad oggi*» significa, anzitutto, per Nietzsche non solo svincolarsi dalla morale cristiana predominante (e dunque dalla sua prospettiva decadente di valutazione), ma anche proporre una concezione prospettica dei valori morali, rifiutando così la pretesa di una fondazione metafisica degli stessi. Su queste basi, il filosofo tedesco costruisce la sua proposta di trasvalutazione dei valori che, a sua volta, è strettamente legata a una riformulazione della maniera tradizionale di concepire la relazione tra l'individuo e la norma morale: questo è forse uno dei punti più importanti per comprendere il significato della critica nietzscheana alla morale e per intendere l'obiettivo del suo immoralismo.

4. «Ho dovuto abolire la morale per imporre la mia volontà morale»

Come abbiamo già visto, una delle caratteristiche fondamentali della filosofia nietzscheana è sicuramente la tensione tra la volontà di liberarsi dalle valutazioni di tipo morale e la consapevolezza della necessità di creare nuovi valori al fine di riempire il vuoto normativo derivante dalla morte di Dio. Se è innegabile che Zarathustra, portavoce di Nietzsche, si presenti come «il distruttore della morale» (Za I, *Del morso della vipera*), è altrettanto vero che egli insiste continuamente sul tema dello *Schaffen*, la creazione di nuovi valori. La vecchia interpretazione morale va rovesciata e una nuova deve necessariamente colmare il vuoto lasciato dall'anteriore; è quanto lascia intendere sarcasticamente il filosofo nel seguente frammento postumo: «Ora io porto una nuova interpretazione, un'interpretazione "immorale", alla luce della quale la morale, quale è finora esistita, appare come un caso speciale. Per parlare in termini popolari: Dio è confutato, il diavolo no» (NF 1885, 39[15]).

La nuova interpretazione si presenta come "immorale" poiché pretende, anzitutto, di liberarsi dai meccanismi psicologici opprimenti della vecchia morale cristiana, partendo dal suo eccessivo

castratismo delle passioni e dalla sua prassi *ostile alla vita* (cfr. GD, *Morale come contro natura* 1) fino ad arrivare al continuo instillare un senso di profonda colpevolezza nella coscienza del peccatore o di chi infrange le norme morali. Ciò che Nietzsche rifiuta della morale tradizionale è però, soprattutto, la sua pretesa di universalismo, dunque, la presunzione di poter prescrivere ciò che è bene e ciò che è male senza tener conto delle differenze esistenti tra gli individui. Così, in *Al di là del bene e del male*, il filosofo tedesco critica gli utilitaristi inglesi poiché non hanno compreso che

il «benessere generale» non è un ideale, una meta, un concetto comunque afferrabile, bensì soltanto un emetico – che quanto è giusto per uno, non per questo in alcun modo *può* essere giusto per l'altro, che esigere *una sola* morale per tutti costituisce un pregiudizio proprio a danno dell'uomo superiore, insomma, che esiste un *ordine gerarchico* tra uomo e uomo, e conseguentemente anche tra morale e morale (JGB 228)¹⁵.

Alla morale gregaria, che pretende di individuare un bene comune e, in conformità a questo, di elaborare delle norme di comportamento da imporre dall'alto su tutti gli individui, Nietzsche sostituisce una «volontà di autodeterminarsi [*Selbstbestimmung*], di porre da sé valori» (MA, *Prefazione* 3). È proprio in quest'ottica che bisogna inquadrare il superuomo zarathustriano, capace di creare nuovi ideali e di porre nuove mete, o l'*individuo sovrano* del secondo trattato della *Genealogia della morale*, il frutto più bello e maturo della società e dell'eticità dei costumi¹⁶. Quest'uomo del futuro, auspicato da Nietzsche, è un individuo che si libera dalle

¹⁵ Cfr. anche il seguente passo tratto da JGB 220: «Occorre costringere le morali a inchinarsi soprattutto dinanzi all'*assetto gerarchico*, occorre mettere di fronte alla loro coscienza la loro presunzione – finché non giungano concordemente a rendersi conto che è *immorale* dire: "Quel che è giusto per uno deve essere giusto per l'altro"».

¹⁶ Sul concetto di "eticità dei costumi", si veda l'aforisma 9 di *Aurora* e, in particolare, il seguente passo: «Eticità non è nient'altro (dunque in particolar modo *niente più*) che obbedienza ai costumi, di qualunque specie essi possano essere. I costumi peraltro sono il modo *tradizionale* di agire e di valutare. In cose dove nessuna tradizione comanda, non esiste eticità; e quanto meno la vita è determinata dalla tradizione, tanto più piccolo diventa il circolo dell'eticità. L'uomo libero è privo di eticità, poiché egli *vuole* dipendere in tutto da sé e non da una tradizione» (M 9). Per quanto Nietzsche comunque critichi l'aderenza all'eticità dei costumi, egli non nega l'importanza che essa ha avuto storicamente nello sviluppo della cultura umana come fase necessaria attraverso cui era indispensabile passare.

pastoie della vecchia morale e agisce autonomamente¹⁷. Tale autonomia è, però, ben distinta da quella kantiana: per Kant, infatti, nonostante la volontà dia a se stessa la sua legge morale, quest'ultima è, nella forma dell'imperativo categorico, universale, e dunque ricade, secondo Nietzsche, nell'errore derivante dalla pretesa di voler assegnare una stessa legge a individui differenti.

In un aforisma del quarto libro de *La gaia scienza* il filosofo spiega chiaramente il motivo del suo rifiuto dell'imperativo categorico:

Come? Ammiri in te l'imperativo categorico? Questa «stabilità» del tuo cosiddetto giudizio morale? Questo sentire «in maniera incondizionata» che «così come giudico io, in questo caso, devono giudicare tutti»? Ammira piuttosto, in ciò, il tuo *egoismo*! E come il tuo egoismo è cieco, limitato, senza pretese! Difatti è egoismo sentire il *proprio* giudizio come legge universale, ed è daccapo un egoismo cieco, limitato e senza pretese, poiché rivela che tu non hai ancora scoperto te stesso, che non ti sei ancora creato un tuo proprio ideale, un ideale assolutamente tuo: e questo non potrebbe infatti mai essere quello di un altro, tanto meno poi quello di tutti, di tutti! (FW 335)

Nietzsche esorta il lettore al disgusto per «il moralistico chiacchiericcio degli uni sugli altri» (*ibid.*) e chiede di rinunciare alla tentazione di emettere sentenze morali sull'operato nostro e altrui, poiché le leggi che determinano le nostre azioni sono fondamentalmente inconoscibili e indimostrabili. L'esigenza che il filosofo tedesco formula permane invece invariata. Si tratta, ancora una volta, di creare nuove tavole di valori; è questo il compito stringente che pesa sull'umanità come una spada di Damocle:

Lasciamo queste ciance morali e questo cattivo gusto a coloro che non hanno nulla di meglio da fare se non trascinare ancora il passato per un piccolo tratto nel tempo, e che mai sono essi stessi il presente – lasciamo dunque tutto ciò ai molti, alla maggioranza! Noi, invece, *vogliamo diventare quelli che siamo*; i nuovi, gli irripetibili, gli inconfontabili, i legislatori-di-se-stessi, quelli che si danno da sé la legge, che si creano da sé! (*Ibid.*)

Paradossalmente, dalla negazione e critica dei concetti di li-

¹⁷ Nel secondo trattato della *Genealogia della morale* Nietzsche afferma che l'*individuo sovrano* si situa al di sopra dell'eticità dei costumi e aggiunge che i concetti "autonomo" ed "etico" si escludono reciprocamente (cfr. GM II 2).

bertà e responsabilità, sui quali si basava la morale tradizionale di stampo cristiano, emerge una nuova concezione dell'individuo con una rinnovata e differente libertà e responsabilità. In seguito alla morte di Dio, si apre per l'uomo uno spazio di libertà *positiva*¹⁸, creatrice di un nuovo senso dell'esistenza. L'uomo emancipato dal giogo della divinità è ora libero di diventare il legislatore di se stesso, di forgiare nuovi valori e ideali, di porre mete. In base alla consapevolezza della propria potenza e dell'acquisita libertà, tale *individuo sovrano*, «signore del *libero* volere» (GM II 2), si arroga il diritto ad agire autonomamente¹⁹. Negando la validità della morale (come insieme di norme dell'agire assegnate dalla propria comunità o società a ogni individuo al fine di trasformare costui in un *animale domestico*), Nietzsche apre il cammino lungo il quale l'uomo diventa autonomo e, dunque, capace di creare e dare una legge a se stesso, secondo le proprie esigenze particolari.

Tale autonomia non va però pensata nei termini di una libertà indiscriminata²⁰. Al contrario, essa apre lo spazio per una nuova responsabilità, tanto individuale, quanto collettiva. Venendo a mancare con la morte di Dio ogni punto di riferimento, l'uomo diventa necessariamente responsabile della direzione che egli imprime alla propria vita. Similmente, l'umanità intera deve farsi carico di questa nuova e terribile responsabilità e intraprendere il cammino verso il superamento di se stessa. A tale scopo, però, occorre tendere verso *nuovi filosofi*,

¹⁸ Cfr. K. Jaspers, *op. cit.*, p. 151.

¹⁹ È questo il senso ultimo della massima nietzscheana che abbiamo posto a mo' di titolo del presente paragrafo (NF 1883, 9[43]).

²⁰ Cfr. V. Gerhardt, *Die Moral des Immoralismus*, cit., p. 220: «La libertà con ciò conquistata non è però nelle intenzioni di Nietzsche sregolata [*regellos*], per quanto d'ora in poi l'uomo debba determinarsi esclusivamente da sé. Ciò, tuttavia, significa che egli deve prefiggersi i *propri* scopi, mettere alla prova le *proprie* forze ed esplorare le *proprie* possibilità»; S. Pfeuffer, *Die Entgrenzung der Verantwortung. Nietzsche-Dostojewskij-Levinas*, Berlin-New York, de Gruyter 2008, pp. 71 s.: «Sarebbe completamente errato scorgere nella mancanza di colpa e responsabilità un'assoluzione generalizzata dell'agire, in conformità con la quale ognuno potrebbe fare e permettere ciò che desidera, perfino nel caso di nuocere palesemente ad altri. Per tali individui si tratterebbe di sottrarsi e non di superare la colpa e la responsabilità». Rimandiamo allo studio di Pfeuffer per comprendere in profondità in che modo la teoria nietzscheana della mancanza di colpa e responsabilità apra lo spazio per la concezione di una nuova libertà e responsabilità (cfr. *ibid.*, pp. 54-143).

verso spiriti abbastanza forti e originali da poter promuovere opposti apprezzamenti di valore e trasvalutare, capovolgere «valori eterni»: verso precursori, verso uomini dell'avvenire che nel presente stringono imperiosamente quel nodo che costringerà la volontà di millenni a prendere nuove strade. Per insegnare all'uomo che l'avvenire dell'uomo è la sua *volontà*, è subordinato a un volere umano, e per preparare grandi rischi e tentativi totali di disciplina e d'allevamento, allo scopo di mettere in tal modo fine a quell'orribile dominio dell'assurdo e del caso che fino a oggi ha avuto il nome di «storia» – [...] una trasvalutazione dei valori, sotto il nuovo torchio e martello della quale una coscienza verrebbe temprata e un cuore tramutato in bronzo, così da poter sopportare il peso di una nuova responsabilità (JGB 203).

6. La trasvalutazione

Com'è già stato fatto notare più volte, nella filosofia del maturo Nietzsche s'impone imperiosamente la necessità di rovesciare i valori tradizionali. La trasvalutazione (che, è bene ricordare, non è unicamente il possibile titolo di un'opera progettata, ma piuttosto il termine-chiave per un vasto progetto filosofico) assume un carattere radicalmente rinnovatore e funge, nelle intenzioni del filosofo tedesco, da *contromovimento* del nichilismo. Sebbene essa *presupponga* il nichilismo, «perché dobbiamo prima vivere il nichilismo, per accorgerci di quel che fosse propriamente il *valore* di questi "valori"» (NF 1887, 11[411]), la trasvalutazione è comunque destinata a dissolvere tale fenomeno attraverso la creazione di nuovi valori o la rivalutazione di antichi²¹.

È proprio perché si è raggiunta una nuova coscienza della svalutazione dei vecchi valori che Nietzsche percepisce la necessità (qui è il suo istinto che parla) di una *Gegenlehre und Gegenwerthung des Lebens*, ovvero una teoria e una valutazione della vita opposte, anticristiane e dionisiache (cfr. GT, *Prefazione* 5). La vecchia prospettiva cristiana e morale, decadente e negatrice della vita, va rovesciata; è questo il compito epocale che si prefigge il filosofo, come egli stesso confessa in *Ecce homo*: «Ora è in mano

²¹ Si pensi, ad esempio, all'esaltazione nietzscheana dei valori dell'antica morale aristocratica greca, contrapposta alla morale degli schiavi di origine ebraica.

mia, mi sono fatta la mano a *spostare le prospettive* [*Perspektiven umzustellen*]: ragione prima per cui forse a me solo è possibile una “trasvalutazione dei valori”» (EH, *Perché sono così saggio* 1). Come abbiamo avuto modo di vedere, tale rovesciamento avviene anche nell’ambito morale: l’intenzione di Nietzsche è, infatti, quella di liberare l’uomo da tutto l’antico armamentario concettuale della vecchia morale e restituire all’individuo la possibilità di vivere in un mondo *purificato* o *libero* dalla morale (*entmoralisiert*, cfr. NF 1888, 16[16]).

Ancora una volta è però necessario ribadire che tale agognata liberazione dalla morale (o, in altri termini, la stretta connessione tra la possibilità della trasvalutazione e «il liberarsi da tutti i valori morali», EH, *Aurora* 1) non implica necessariamente una ricaduta in una posizione forte o radicale di relativismo morale secondo la quale tutto sarebbe permesso. Non si scorga in ciò una contraddizione: che Nietzsche propugni un rifiuto dei valori morali, infatti, non significa che egli non percepisca l’invalidabile necessità individuale e collettiva di possedere valori e norme secondo i quali indirizzare il proprio agire pratico. In queste ultime pagine, cercheremo di sviluppare proprio questo pensiero che, a nostro avviso, costituisce la chiave per intendere il messaggio più profondo e radicale dell’immoralismo nietzscheano.

Come già sappiamo, la critica nietzscheana è volta a mostrare come la morale tradizionale si basasse tanto sull’idea di Dio (nozione ormai rifiutata proprio in base alla stessa moralità coltivata dalla tradizione millenaria cristiana), quanto su pregiudizi metafisici quali l’esistenza di una volontà libera o di un soggetto (pregiudizi che Nietzsche rigetta, dimostrandone la non veridicità). Il vuoto normativo creato da tale critica e dalla svalutazione dei valori (in questo caso) morali va imprescindibilmente colmato ed è questo il motivo della necessità di una trasvalutazione²². Ciò significa che per quanto la morale sia (idealmente) superata, il bisogno di avere delle norme e dei valori (non più universali ma personali), attraverso i quali orientare il proprio agire pratico, rimane invariato, se non forse ancora più stringente. Non sorprende, quindi, che

²² «Noi abbiamo bisogno, quando che sia, di *nuovi valori*», scrive Nietzsche nel frammento postumo 11[411] del periodo novembre ’87-marzo ’88.

Nietzsche ammetta in *Al di là del bene e del male* che «è verosimile che pure noi si continui ad avere le nostre virtù» (JGB 214), virtù che, messe assieme, andrebbero a costituire quella «morale dell'avvenire», che «suona come immorale», già preannunciata ne *Il viandante e la sua ombra* (VM 185)²³.

L'*immorale* morale futura, costituita dall'insieme delle virtù dello spirito libero, si caratterizzerebbe, dunque, per il fatto di offrire un'interpretazione del mondo depurata dalla morale stessa, interpretazione che si slegherebbe dal vecchio concetto di responsabilità, liberandosi così dalla «morale come atteggiamento» (JGB 216) e facendo a meno del «giudizio e la condanna morale» (JGB 219). La nuova morale non prescriverebbe direttamente delle norme superindividuali, ma ogni individuo avrebbe la possibilità di costruire autonomamente il proprio agire seguendo come punti cardinali di orientamento le nuove virtù o una serie di valori condivisi all'interno di una cerchia formata da individui dello stesso rango (qui Nietzsche pensa in particolare al sentimento aristocratico di trovarsi *inter pares*). Tali virtù e valori continueranno ad appartenere all'ambito morale e indirizzeranno l'agire pratico, cessando, però, allo stesso tempo d'essere *morali* giacché si svincolerebbero dalla visione moralizzante del mondo proposta dalla vecchia interpretazione morale-religiosa.

²³ Secondo Volker Gerhardt, in Nietzsche e, soprattutto, presso il suo alter ego Zarathustra «si trovano numerosi elementi di una dottrina della virtù [*Tugendlehre*] che però può valere solo per "spiriti liberi", dunque per coloro che, per propria scelta, vogliono dare al proprio agire un senso vincolante», V. Gerhardt, *Die Moral des Immoralismus*, cit., p. 218. Al riguardo, si veda anche P. van Tongeren, *Die Moral von Nietzsches Moralkritik: Studie zu „Jenseits von Gut und Böse“*, Bonn, Bouvier 1989. È da notare che Nietzsche è pienamente consapevole del fatto che tali virtù continuino ad aver un forte legame con la tradizione morale precedente. Ciò si evince chiaramente dall'analisi nietzscheana dell'onestà (*Redlichkeit*), la virtù dello spirito libero *par excellence* che congeda ogni tipo di fede. Essa, infatti, tradisce un'origine morale o, per lo meno, deriva da consolidate abitudini morali, come si deduce dai seguenti passaggi: «Onestà, come conseguenza di lunghe abitudini morali: l'autocritica della morale è, in pari tempo, un fenomeno morale, un avvenimento della moralità», NF 1884, 25[447]; «Che cos'è la ricerca della verità, della veridicità, dell'onestà, se non qualcosa di morale?», NF 1885, 35[5]. Alla domanda circa il perché dell'onestà, si dovrebbe dunque rispondere che così vuole la nostra moralità (cfr. NF 1885, 2[191]). Nonostante tale origine morale, le virtù dello spirito libero si pongono in aperto antagonismo con la morale tradizionale, stimolando un atteggiamento critico, autonomo e indipendente nei suoi confronti.

Conclusione

Una delle condizioni fondamentali della nuova *Gegenlehre*, alla quale Nietzsche allude nella nuova prefazione a *La nascita della tragedia*, è indubbiamente l'accettazione del carattere prospettico dell'esistenza. Tuttavia, il riconoscimento di tale carattere pone il problema del conflitto tra diverse morali o differenti tavole dei valori. Nietzsche è consapevole di tale problema e qui il carattere individuale del prospettivismo s'interseca con quello collettivo²⁴. Posto che non esiste un'unica morale assoluta, ma che vi è una molteplicità di prospettive, a quale delle varie interpretazioni riconosceremo *validità*? Qua ci troviamo di fronte al problema della *Rangordnung*, ossia l'ordinamento gerarchico sulla base del rango:

La questione: che *validità* ha questa o quella tavola di valore, questa o quella «morale»? deve essere posta sotto le più svariate prospettive; specialmente la questione «valida a che scopo?» non sarà mai sviscerata abbastanza sottilmente [...]. Il bene del maggior numero e il bene dei pochi sono antitetiche considerazioni di valore; ritenere che il primo di questi punti di vista abbia un valore superiore è qualcosa che vogliamo abbandonare all'ingenuità dei biologi inglesi...*Tutte* le scienze devono ormai elaborare in via preparatoria il compito futuro dei filosofi: intendendo questo compito nel senso che il filosofo deve risolvere il *problema del valore*, deve determinare la *gerarchia dei valori* (GM I 17).

La scelta di una prospettiva comporta sempre che si commetta un'ingiustizia nei confronti di altre prospettive²⁵. Ciò nonostante, dato il carattere prospettico della nostra esistenza, non possiamo rinunciare a compiere tale scelta senza correre il rischio di una ri-

²⁴ Nietzsche è ben lungi dal pensare il prospettivismo come un problema esclusivamente individuale, come se si trattasse solamente per ogni individuo di scegliere arbitrariamente il proprio agire, senza tenere in conto la sua appartenenza a una comunità. Sull'elemento sociale, collettivo e interindividuale del prospettivismo, si veda il contributo di Pietro Gori contenuto all'interno del presente volume.

²⁵ Cfr. MA, *Prefazione 6*: «Dovevi imparare a comprendere la *necessaria* ingiustizia di ogni pro e contro, l'ingiustizia come inseparabile dalla vita, la vita stessa come *condizionata* dalla prospettiva e dalla sua ingiustizia. Dovevi soprattutto vedere coi tuoi occhi dove l'ingiustizia è sempre più grande: là cioè dove la vita è sviluppata nel modo più piccolo, più ristretto, più meschino e più primordiale [...]; Dovevi guardare in faccia il problema della *gerarchia*, e vedere come forza e diritto e comprensività della prospettiva crescano insieme in altezza».

caduta in un nichilistico *tutto è lecito*. Come ha dunque mostrato Friedrich Kaulbach nel suo studio sulla filosofia sperimentale nietzscheana, la scelta di una prospettiva ha la funzione primaria di *Sinnorientierung*, ovvero di dare un senso attraverso il quale potersi orientare²⁶. Nietzsche esprime la sua preferenza per una determinata prospettiva, scegliendo la *vita* come criterio per determinare la gerarchia dei valori. Per il filosofo, la vita offre l'ottica più ampia, la prospettiva che non può essere valutata, poiché «si dovrebbe avere una posizione *al di fuori* della vita [...] per potere toccare in generale il problema del *valore* della vita» (GD, *Morale come contronatura* 5). Nietzsche non lascia tuttavia tale concetto indefinito, ma ne traccia i contorni utilizzando parole tipiche del proprio vocabolario: la vita, così come lui la concepisce, è dunque volontà di potenza, vita ascendente, ricca, sovrabbondante, forte, in una parola, *grande* vita²⁷. A questo punto, seguendo l'esempio di Brian Leiter, ci si potrebbe domandare se la prospettiva nietzscheana di valutazione (la vita come ottica e criterio) possa rivendicare un qualche *privilegio* epistemico, essendo più veridica o meglio giustificata, sulla prospettiva morale-cristiana, oggetto della sua polemica²⁸. Ciò, però, costituirebbe l'argomento di un nuovo saggio.

Quel che ci preme ribadire nel contesto del presente saggio, è che il prospettivismo, così come è concepito da Nietzsche, non vuole giustificare una sorta di relativismo morale assoluto. Che esistano o possano esistere infinite prospettive, non significa che, secondo il filosofo, ogni prospettiva sia valida²⁹. Nel suo studio sulla *Genealogia della morale*, Werner Stegmaier ha posto l'accento esattamente su questo punto fondamentale del pensiero nietzscheano:

²⁶ Cfr. F. Kaulbach, *Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie*, Köln-Wien, Bohlau 1980, p. 71. Si veda anche: V. Gerhardt, *Die Perspektive des Perspektivismus*, in: «Nietzsche-Studien», 18 (1989), p. 268.

²⁷ Cfr. AC 6: «La vita stessa è per me istinto di crescita, di durata, teso ad un'accumulazione di forze, alla *potenza*: dove manca la volontà di potenza, c'è decadimento».

²⁸ Cfr. B. Leiter, *Nietzsche's Metaethics: Against the Privilege Reading*, in: «European Journal of Philosophy», 8/3 (2000), pp. 277-297.

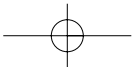
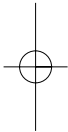
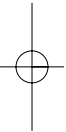
²⁹ Cfr. I. Heidehann, *Nietzsches Kritik der Moral*, in: «Nietzsche-Studien», 1 (1972), p. 122: «Il punto di vista nietzscheano riguardo ai problemi morali non può essere l'assoluta neutralità dell'«al di là» di ogni decisione».

Conseguenze pratiche del prospettivismo nietzscheano 145

Pensare in modo relativista in senso nietzscheano significa non cercare più sostegno in un qualche punto sommo – con il quale, se esso si dimostrasse inconsistente, tutto crollerebbe – ma in un intreccio di relazioni che si sostengono reciprocamente. Per Nietzsche il nichilismo era il divenire-inconsistente di tutte le grandissime filosofie dell'assoluto, e il relativismo del suo prospettivismo, il disinganno che doveva seguire – e un sollievo. La filosofia poteva ora rinunciare alla ricerca di criteri ultimi per la fondazione del vero e del buono, e, al suo posto, esplorare le plausibilità mutevoli in base alle quali lasciamo generalmente valere il vero come vero, il buono come buono e le fondazioni [*Begründungen*] come fondazioni³⁰.

Insomma, si tratta di rinunciare a qualsiasi pretesa d'incondizionatezza e di imparare ad accettare il carattere prospettico della nostra esistenza e del nostro agire pratico, senza che, per ciò stesso, si debba affermare una sorta d'indifferentismo morale o pensare che il risultato di un umanismo ateo sia necessariamente un umanismo inumano, così come tempo addietro sosteneva de Lubac. Una volta che tale carattere prospettico sia riconosciuto, il compito dell'uomo, tanto del singolo, quanto della collettività, è di creare valori, stavolta non a partire da un ipotetico *al di là*, bensì basandosi unicamente su *se stesso*. Questi valori non avranno né una validità assoluta, né intrinseca, ma potranno modificarsi col passar del tempo (questa è la legge inesorabile ed inevitabile del prospettivismo!) e varranno nella misura in cui noi stessi gli riconosceremo validità. Sono dunque queste le conseguenze ultime derivanti, in ambito pratico, dal prospettivismo nietzscheano.

³⁰ W. Stegmaier, *Nietzsches „Genealogie der Moral“*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1994, p. 202.



La aporía de la crítica nietzscheana al lenguaje y su posible salida*

Javier Gracia Calandín

La crítica de Nietzsche al lenguaje pone en el centro de su análisis los conceptos de verdad y de mentira¹. Su crítica adquiere la dimensión característica de genealógica y fisiológica. Pero además – incidiría yo – se trata de una crítica potencialmente creativa² y como veremos en este trabajo con una destacada significación práctica. Una crítica que puede situarse en el contexto de la tradición kantiana, tanto gnoseológico-fisiológica (F.A. Lange), como crítico-lingüística (G. Gerber)³, pero en cualquier caso una crítica radical que encuentra en la genealogía el modo de ir a la raíz de los problemas para desenmascararlos y poner en evidencia lo problemático y mentiroso del concepto de verdad.

Efectivamente la crítica de Nietzsche al lenguaje se dirige contra la “verdad moral”, que la tradición ha pertrechado a través de los conceptos y donde se deja ver el nefasto influjo de la razón sobre el lenguaje. El lenguaje mismo ha introducido la mentira en la vida hasta el punto de minarla anulando los instintos, las pasiones, los sentimientos, las vivencias originarias. Lo singular y único de la experiencia habría quedado reducido a (mera) “apariciencia” frente

* Agradezco a Jesús Conill, a Joan B. Llinares y a Pietro Gori las preguntas y comentarios que me realizaron y que me han servido para revisar y completar el manuscrito original.

¹ Para una reseña bibliográfica del prolijo tema de “Nietzsche y el lenguaje” véase «Estudios Nietzsche», 4 (2004) y S. Jung (ed.), *Weimarer Nietzsche-Bibliographie, vol. 3. Sekundärliteratur 1867-1998. Nietzsches geistige und geschichtlich-kulturelle Lebensbeziehungen, sein Denken und Schaffen*, Stuttgart/Weimar, Metzler 2000-2002.

² Cfr. J. Gracia - P. Stellino - I. Tamarit, , *Estudio sobre el Crepúsculo de los ídolos de F. Nietzsche*, Valencia, Publicaciones Universidad de Valencia 2010, pp. 52 ss.

³ Cfr. J. Conill, *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*, Madrid, Tecnos 1997, pp. 19-94.

a la “verdad” plasmada en conceptos. La genealogía nietzscheana revela que toda “verdad moral” se asienta en una mentira “extramoral”, en una mera convención que falsea y desfigura la realidad. Desde la óptica de Nietzsche la verdad no es más que el olvido de esta mentira originaria. Pues con él se perpetúan extrapolaciones y delimitaciones completamente arbitrarias. Y la primera de todas éstas, la traslación de las sensaciones y los estímulos propios de la vivencia originaria (*Urerlebnis*) a la invención del mundo de signos, el lenguaje. Esta es la falsedad, el engaño y la mentira originaria que la genealogía nietzscheana revela. Habría una segunda distorsión en el lenguaje criticado por Nietzsche que consiste en la formación de conceptos. Es con el surgimiento del concepto («esa necrópolis de la intuición») que acabamos por perder completamente la “vivencia originaria”.

Toda palabra se convierte de manera inmediata en concepto en cuanto que, justamente no ha de servirle a la vivencia originaria, única y por completo individualizada [*ganz und gar individualisierte Urerlebnis*], a la que debe su origen, por ejemplo, de recuerdo, sino que tiene que ser apropiada al mismo tiempo para innumerables vivencias más o menos similares, esto es, nunca idénticas hablando con rigor, así pues, ha de ser apropiada para casos claramente diferentes. Todo concepto se forma igualando lo no-igual [*Gleichsetzen des Nicht-Gleichen*] (WL).

1. *Deteniéndonos en un pasaje de Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*

En *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* Nietzsche parece identificar lo real con lo individual («acciones individualizadas, por lo tanto, desiguales», «diferencias individuales», «vivencia originaria, única y por completo individualizada»). De modo que el concepto desde el punto de vista de su formación traicionaría lo individual y lo real; la forma primordial del concepto sumerge las palabras en la opacidad de representaciones que surgen como consecuencia de «igualar lo no-igual», es decir, de «prescindir arbitrariamente de esas diferencias individuales». Pero tras este análisis genealógico del lenguaje Nietzsche se detiene y repara (un reparo genial):

La aporía de la crítica nietzscheana al lenguaje y su posible salida 149

El no hacer caso de lo individual y lo real [*Individuellen und Wirklichen*] nos proporciona el concepto del mismo modo que también nos proporciona la forma, mientras que la naturaleza no conoce formas ni conceptos, ni tampoco, en consecuencia, géneros, sino solamente una X que es para nosotros inaccesible e indefinible. Pues también nuestra contraposición entre individuo y género es antropomórfica y no procede de la esencia de las cosas, aun cuando tampoco nos atrevemos a decir que no le corresponda: porque eso sería una afirmación dogmática y, como tal, tan indemostrable como su contraria (WL).

A mi modo de ver, este es un momento de extraordinaria lucidez que, por una parte, pone de manifiesto la capacidad autocrítica de Nietzsche, pero sobre todo, la consciencia de que inevitablemente nos encontramos «en las redes del lenguaje»⁴ y que la realidad (“naturaleza”) es «solamente una X que es para nosotros inaccesible e indefinible». ¿Acaso no hace tambalear esto el planteamiento nietzscheano? ¿Cómo es posible hablar de «esencia de las cosas», «esencialidades originarias» (WL), si en el fondo éstas quedan allende del lenguaje y por lo tanto son inaccesibles e indefinibles? Pero además, ¿no hay cierta contradicción o aporía en usar el lenguaje para criticar al propio lenguaje, máxime teniendo en cuenta que el lenguaje nos fuerza al engaño (según la crítica radical de Nietzsche)?⁵ ¿Acaso no estamos atrapados en la gramática del lenguaje como en una estructura que toda crítica ya está presuponiendo?⁶ ¿No hay en todo esto una situación realmente

⁴ La metáfora de las redes aplicada al lenguaje es muy elocuente. En este pasaje Nietzsche se refiere en dos ocasiones a las telarañas que la araña teje para aludir al genio constructor del ser humano. Es cierto que la telaraña como una red se emplea para capturar y apresar, pero la red puede también funcionar como aquello que sujeta y da apoyo. La metáfora de la red aplicada al lenguaje tiene ya una larga historia en la tradición hermenéutica, empleada al menos ya por Wilhelm von Humboldt. Cfr. J. Conill, *El poder de la mentira*, cit., pp. 43-50.

⁵ No hay que perder de vista el escepticismo radical nietzscheano contra el lenguaje como instrumento que se derivaría de una autocrítica y a la vez autorreflexión y autoconocimiento, pues «un instrumento no puede criticar su propia idoneidad» (NF 1885, 2[132]). Este escepticismo contra el concepto de lenguaje como instrumento está también en escritos posteriores. Cfr. JGB 230.

⁶ «Con la lengua somos prisioneros de una estructura, la cual queda por delante de cada reflexión como condición de su posibilidad, tanto de la reflexión sobre esa estructura misma como sobre el objeto de la conciencia [*Bewußtseins*] y también de la reflexión sobre la relación entre objetos de la conciencia», J. Simon, *Grammatik und Wahrheit*, «Nietzsche-Studien», 1 (1972), p. 15.

aporética? No cabe duda de que Nietzsche cae en la cuenta de este forcejeo con el lenguaje y desde el lenguaje; pero, ¿nos encontramos ante un nuevo caso de “mala infinitud” hegeliana, refiriéndose a aquello que por definición es indefinible?⁷ ¿Acaso está toda crítica del lenguaje confinada a la estructura gramatical de modo que no podemos desembarazarnos de ella? ¿No se podría ensayar una forma de salida-torsión-superación (*Überwindung*) de la aporía si nos desembarazamos de la gramática, de ese trasfondo metafísico que ha perpetuado la gran mentira de la verdad conceptual (entiéndase en este contexto como el esquema tradicional *adequatio intellectus et rei*)?

Para empezar podemos decir que en WL ya encontramos claros indicios de que la lectura de la verdad nietzscheana se desmarca de un punto de vista especulativo (como es el hegeliano). Aún cuando en su genealogía denuncia la inconsciencia (*Unbewusstheit*) que da lugar al “sentimiento de verdad” en las personas, como consecuencia de su carácter olvidadizo (*Vergesslichkeit*), no lo hace en vistas a defender una consciencia que siendo “en sí” acaba manifestándose “para sí”. Explícitamente Nietzsche evita la palabra “Erscheinung” (fenómeno) «porque no es verdadero que la esencia de las cosas aparezca [*erscheint*] en el mundo empírico» (WL)⁸. No tanto en el sentido de que el mundo empírico no sea verdadero – en su sentido o sus sentidos –, cuanto en que la razón y el lenguaje nos habrían inducido y seducido a que aquello que se nos aparece a nuestros sentidos sólo es una mera apariencia. Como si por oposición hubiera algo que realmente fuera verdadero, a saber, los conceptos y la lógica. La “apariencia” (*Schein, Scheinbarkeit*) en el sentido de la tradición filosófica como opuesta a verdad, habría dado lugar al dualismo (*scheinen / erscheinen*) y al fetichismo del lenguaje (cfr. GD, *La “razón” en la filosofía 5*).

El análisis de Nietzsche no busca hallar “evidencias” o puntos arquimédicos desde los que descubrir la “percepción correcta”.

⁷ Cfr. G.W.F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Madrid, Alianza 1997, §§ 89-95, pp. 194-199.

⁸ A esta sazón, ¿podría decirse que el idioma español es más pertinente para articular el análisis nietzscheano? Pues, el sustantivo “apariencia” ha quedado revestido de las resonancias del verbo “parecer” (*scheinen*) más que de “aparecer” (*erscheinen*). Cfr. entrada “apariencia” en el DRAE.

No, esto es «un criterio del que no se dispone» (WL). Más bien, su genealogía del lenguaje deja en evidencia que la verdad del hombre no es de ningún modo “en sí”, sino «antropomórfica de los pies a la cabeza». Pues esa presunta percepción correcta es «un absurdo lleno de contradicciones», ¿podría el hombre dejar de percibir las cosas humanamente, acaso como mosquito o abeja? ¿Es posible entender estas redes del lenguaje no en términos privativos sino como un gesto de afirmación de su ser interpretador (JGB 230)?

2. Lo revelador del análisis nietzscheano sobre el lenguaje

Llegados a este punto podríamos pensar que en Nietzsche hay una devaluación de la verdad, como concepto vacío e inservible. Sin embargo, yo no creo que su análisis conduzca a la deriva del relativismo ni que incurra en una aporía o contradicción, o al menos que ésta sea infecunda. Más bien, pienso que su genealogía es extraordinariamente *reveladora* porque pone a contraluz la condición lingüística, moral-extramoral y vital propiamente humana. Para seguir con la metáfora fotográfica, más que de una luz constante, cabría hablar aquí de fotonazos o *flashes* que permiten sacar instantáneas de la condición humana.

Si afinamos el comentario del texto escogido, no sería preciso afirmar que el análisis de Nietzsche “desvela” la realidad originaria del ser humano. Eso nos podría conducir a la aporía de pensar que es posible traspasar y desasirse del velo del lenguaje (de cualquier lenguaje) y situarnos fuera del él, al otro lado (*an sich*). Por ello creo que no es preciso hablar en Nietzsche de un desvelar o desvelamiento sino más bien habría que hacerlo de un revelar o revelamiento⁹. Lo cual, a su vez, llevaría a resituar la verdad en el

⁹ ¿No podría trazarse aquí una nueva divisoria entre el planteamiento de Nietzsche sobre la verdad y el de Heidegger, que incide y reincide en la cuestión del “desocultamiento” (*a-letheia*, *Un-verborgenheit*), en la medida que la esencia de la verdad se halla atravesada por la negación?, ¿no se halla el “estado de descubierto” heideggeriano aún excesivamente dependiente del dualismo apariencia/“cosas mismas”, ahora bajo la forma oculto/desoculto? He aquí una cita reveladora de la insistencia heideggeriana: «De aquí que el “ser ahí” necesita esencialmente apropiarse en forma expresa lo ya

lenguaje en otras claves que las de la teoría del conocimiento. En estas nuevas claves la consciencia no es algo teórico y menos aún especulativo, sino un ejercicio genealógico, la acción de volver a las fuentes y los orígenes creadores del lenguaje, a saber, la extraordinaria capacidad metafórica del ser humano.

El lenguaje revela la realidad precisamente velándola. Se dice lo que se esconde en el decir mismo. Cada acto de lenguaje es una revelación, es decir, un cubrir de un nuevo velo que la palabra misma no puede desvelar, puesto que ella misma es el velo que revela. Decir que el lenguaje vela y revela pone de manifiesto la tentación de un cierto enfoque que pretende quitar todos los velos, bajo el supuesto – casi siempre tácito – de que la realidad no tiene velos. Pero, ¿no habría que cuestionar precisamente este supuesto, considerando que al referirnos a algo – incluso a la presunta realidad desnuda – lo nombramos y si lo decimos, de alguna manera ya lo pensamos? Al decirlo estamos ya cubriendo la realidad con el velo de la palabra y al hacerlo la encubrimos con el velo de nuestra interpretación.

Efectivamente, no hay posibilidad de situarse fuera del lenguaje, desde un punto de vista desde ninguna parte. Pero ello no quiere decir que no lo sea poner de manifiesto lo ignorado y olvidado, a modo de indicios que va ofreciendo el análisis genealógico. Esta distinción entre revelar y desvelar cobra todo su sentido en la crítica de Nietzsche a los conceptos, esa “necrópolis de la intuición”, como «monedas que han perdido su imagen y que ahora ya no se consideran como monedas, sino como metal» (WL)¹⁰. La

descubierto, defendiéndolo así contra el “parecer...” y la “desfiguración”, y asegurarse reiteradamente el “estado de descubierto” de ello». (M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, México, FCE 1951, § 44, p. 243). No puedo entrar ahora en esta cuestión, pero véase también: M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, Madrid, Frónesis 1999.

¹⁰ La metáfora de la moneda es muy significativa. Remite a la famosa anécdota de Diógenes de Sínope cuya misión – según el Oráculo de Delfos – era cuestionar las costumbres y cambiarlas por ser la falsa moneda de la moralidad. Tanto él como su padre fueron desterrados por haber creado monedas “falsas”. Cfr. Diógenes Laercio, *De vitis* VI 20. No hay que perder de vista que para Nietzsche el filósofo, que “filosofa con el martillo” (GD) – el martillo cincelador y revelador –, quiere estampar de nuevo su rúbrica en el mundo. Este poder imprimir un nuevo cuño sobre la realidad remite a la “transvaloración de los valores”. Cfr. J. Salaquarda, *Umwertung aller Werte*, en: «Archiv für Begriffsgeschichte», 12 (1978), pp. 154-174.

genealogía nietzscheana podría entenderse en clave re-veladora en el sentido fotográfico de “hacer visible la imagen impresa”. De modo que el lenguaje recupere la viveza y frescura de las metáforas originales. A esta sazón, el velo sería renovado, nunca anulado; recuperando su impulso artístico original, no atrofiado, ni desvirtuado en conceptos vacíos¹¹. De este modo, el lenguaje recupera su poder transfigurador como el metal sobre el que se hace visible la imagen impresa.

Con ello el análisis nietzscheano adquiere un peculiar carácter hermenéutico que se desmarca de Heidegger pero también en buena medida de Gadamer. Efectivamente frente a las pretensiones del historicismo, como señala Gadamer, el planteamiento nietzscheano contribuye a repensar la facticidad de la experiencia humana y la movilidad de los horizontes de la comprensión, abriendo la cuestión de la comprensión hacia el perspectivismo¹². Pero con Nietzsche podríamos atisbar para el contraste o relieve (*Abhebung*) un nuevo horizonte más creativo si cabe, que no sólo no pretenda salirse de la circunstancia histórica sino que además ponga en primer plano la vida vivida y vividera, creada y recreada. Pues no se trata de reproducir sin más contornos dados, sino de

¹¹ La metáfora de las monedas gastadas es extraordinariamente rica y significativa. El abuso y la usura en el que se incurre al usar el lenguaje de modo conceptual es denunciado por Nietzsche. En este sentido cabría ahondar en la doble significación del desgaste del lenguaje. Cfr. J. B. Llinares, *Hombre, arte y lenguaje. Una investigación sobre el joven Nietzsche*, vol. II, Valencia, Universidad de Valencia 1980, pp. 519-533. Cfr. J. Derrida, *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit 1972, pp. 250, 257-258 y nota 8; B. Pautrat, *Versions du soleil*, Paris, Seuil 1971, pp. 187-188, 190-192 (citados por Llinares 1980).

¹² Como se ve del análisis de Gadamer esto guarda una estrecha relación con una concepción de la verdad subyacente de extraordinario alcance práctico aplicada a los prejuicios: «El contraste o relieve [*Abhebung*] es siempre una relación recíproca. Lo que debe emerger como contraste o relieve tiene que contrastar con algo que a su vez debe contrastar con aquello. Todo contraste o relieve vuelve simultáneamente visible aquello con lo que contrasta. Es lo mismo que hemos descrito antes como el “poner en juego” los prejuicios. Partíamos entonces de que una situación hermenéutica está determinada por los prejuicios que nosotros aportamos. Estos forman así el horizonte de un presente, pues representa aquello más allá de lo cual ya no se alcanza a ver. Importa sin embargo mantenerse lejos del error de que lo que determina y limita el horizonte del presente es un acervo fijo de opiniones y valoraciones, y de que frente a ello la alteridad del pasado se destaca como fundamento sólido» (H.G. Gadamer, *Verdad y método*, Salamanca, Sigueme 1999, p. 376).

potenciar y ensanchar las posibilidades metafóricas que el lenguaje ofrece para la vida. Pero también, más allá de Gadamer, el revelamiento del relieve no sólo serviría para “poner en juego” los prejuicios, sin los cuales no es posible comprender. El relieve en Nietzsche – ya no como concepto sino como praxis vital (!) – cobraría una fuerza especial más allá del lenguaje como la forma de *marcar las diferencias*, de singularizar la acción del ser humano, tornándola verdaderamente creativa y dominadora. El lenguaje cobraría un relieve especial al realizar la torsión (*Windung*) sobre sí mismo, resistiéndose a la igualación de lo desigual y recreándose con nuevas metáforas, significados y valoraciones. El relieve es entonces una forma de *Überwindung* (superación), de acción superior (super-acción), de vencer la igualación del “monótono-teísmo”, de estampar el cuño y la impronta en la acción que se realiza; la acción lleva el sello característico de quien la ha realizado, como realzamiento del carácter y potencia propia; como un desbordamiento (*superare*) de la voluntad de poder. Porque afirmando la voluntad de poder uno impone su propia visión del mundo y al hacerlo es una acción que imprime carácter en la realidad. La superación adquiere el sentido eminentemente práctico como una forma de ejercer la “soberanía”.

El derecho del señor a dar nombres llega tan lejos que deberíamos permitirnos el concebir también el origen del lenguaje como una exteriorización de poder de los que dominan: dicen «esto es esto y aquello», imprimen a cada cosa y a cada acontecimiento el sello de un sonido y con esto se lo apropiaban, por así decirlo (GM I 2).

3. «Verdades de especie completamente diferentes»

Volviendo al texto de *Sobre verdad y mentira en sentido extra-moral* encontramos ya un atisbo para caracterizar una nueva modalidad de verdad. El análisis de Nietzsche es revelador porque desmarcándose de la verdad conceptual y “científica” apunta a «verdades de especie completamente diferentes» (WL), donde el impulso hacia la formación de metáforas es irrefrenable. De este modo, la genealogía fisiológica y creativa nietzscheana *pone de relieve* aspectos claves de la experiencia, que habían quedado silen-

ciados en otras hermenéuticas (por ejemplo, en la “teoría de la experiencia hermenéutica” que Gadamer ensaya en *Verdad y método*).

En primer lugar, *el re-velamiento y no el des-velamiento* como práctica de la verdad. Si nos deshacemos de las pretensiones de traspasar el ineludible carácter configurador y enmarañador del lenguaje, entonces el velo lingüístico no constituye principalmente una limitación humana sino más bien (o al menos también) una fuente de posibilidades para la expresión de la voluntad de poder. Pues la verdad ya no se entiende como algo que se encuentra al margen del lenguaje al deshacernos de todo velo. Es en el lenguaje donde el ser humano se realiza como artista creador de metáforas y la voluntad de poder encuentra un buen cauce para su expresión. No ha de extrañar que frente a la primacía del “estar en vela” característico del des-velamiento, defienda Nietzsche la rehabilitación del sueño, del mito y del arte.

Ese impulso hacia la formación de metáforas, ese impulso fundamental del hombre que en ningún caso se puede eliminar porque con ello se eliminaría al hombre mismo, [...] se busca para su actividad un campo nuevo y un cauce distinto y los encuentra en el mito y, de modo general, en el arte (WL).

En segundo lugar, el modo nietzscheano de dejar en evidencia las viejas “verdades” como meras designaciones arbitrarias hay que entenderlo, a mi modo de ver, como un modo de torsión (*Windung*) sobre una forma de concebir el lenguaje, la verdad y la realidad, en vistas a la superación (*Überwindung*) de la enfermedad y decadencia que atenaza la vida y el pensamiento. La filosofía que surge de la crítica fisiológica de Nietzsche ya no está ocupada ni preocupada por llegar a alcanzar la “verdad” sino por recobrar la “salud” (FW, *Prólogo 2*)¹³.

¹³ De aquí que la filosofía nietzscheana se entienda como una *Leibphilosophie* (filosofía del cuerpo) que se dirige contra la metafísica idealista, el desprecio del cuerpo por parte del cristianismo y el moralismo castrador de las pasiones (cfr. M 86; GD, *Los “mejoradores” de la humanidad*; JGB 19). Cfr. H. Schipperges, *Am Leitfaden des Leibes. Zur Anthropologie und Therapeutik F. Nietzsches*, Stuttgart, Klett 1975; J. Salaquarda, *Leib bin ich ganz und gar... Zum “dritten Weg” bei Schopenhauer und Nietzsche*, en: «Nietzschesfroschung», 1 (1994), pp. 37-50.

En tercer lugar, el enfoque genealógico nietzscheano permite *situar el lenguaje en el mundo de la vida*. Pues no es el lenguaje el que determina la vida, sino más precisamente son los contextos experienciales los que determinan el significado de las palabras. De modo que una contradicción puede ser enormemente reveladora y expresiva de determinadas experiencias (reales y, por lo tanto, verdaderas) y las palabras llegan a adquirir diferentes significados dependiendo del contexto experiencial. La genealogía nietzscheana interpela al hermeneuta que busca comprender el significado de las palabras: «para entenderse unos a otros no basta ya con emplear las mismas palabras: hay que emplear las mismas palabras para referirse al mismo género de vivencias internas, hay que tener en fin, una experiencia común con el otro» (JGB 268). Es la praxis vital la que determina que la verdad no se encuentra reclusa en el ámbito teórico, sino que está al servicio de la vida (y no al revés).

En Nietzsche se lleva a cabo la vuelta al *lenguaje vivo*¹⁴. Su crítica pone de relevancia que el signo no está ligado únicamente al ser, ni a la conciencia, ni a un lenguaje conceptual sino que proviene de la creatividad metafórica de la experiencia vital. Con ello se pone en primer plano la vida del lenguaje, su actividad viva y experiencial. Pues el enfoque nietzscheano se remonta a las fuentes de toda creatividad: la vida, la experiencia entrañada en el devenir como expresión de la voluntad de poder. Un lenguaje que ya no padece el estatismo y la momificación de los conceptos, sino que vive de la intuición y del desbordamiento del instinto formador de metáforas. Un lenguaje vivo y por lo tanto, sano, saludable.

Efectivamente, bajo el prisma nietzscheano de la vida como superación y voluntad de poder el lenguaje adquiere la relevancia de una *fuerza creativa capaz de transvalorar y transfigurar la existencia*. Metaforizar la experiencia en signos es ya un modo de transformarla y transfigurarla. De este modo el lenguaje pasa a entenderse como un arte creativo y valorativo en la medida que en él (no sólo en él, pero también en él) la voluntad de poder adquiere la relevancia de la voz y del signo. La crítica de Nietzsche a los viejos valores de-

¹⁴ Cfr. J. Conill, *El poder de la mentira*, cit., p. 124; Id., *La poetización nietzscheana del lenguaje y del pensamiento*, en: «Estudios Nietzsche», 4 (2004), pp. 42-45.

La aporía de la crítica nietzscheana al lenguaje y su posible salida 157

cadentes fosilizados en conceptos es, a su vez, un acto creativo de afirmar nuevos valores y figuras llenas de vida y dinamicidad.

A este respecto, a mi modo de ver el estilo de Nietzsche ejemplifica de modo brillante la ambivalencia de un *lenguaje a la vez crítico y creativo*. Crítico con las viejas verdades y creativo en la medida que apunta a un nuevo despuntar, una nueva esperanza para la cultura. El riquísimo campo de figuras retóricas y literarias abundantes en metáforas expresan el giro hacia nuevas formas de expresión. Así, por ejemplo, la célebre imagen del “crepúsculo” (*Dämmerung*) contiene el doble sentido de significar tanto la claridad que hay desde que el sol se pone hasta que es de noche (ocaso, *Untergang*), como también su contrario desde que raya el día hasta que sale el sol (amanecer, *Tagesanbruch*). Nietzsche busca este juego polisémico, contradictorio y antitético.

Un gran viento sopla entre los árboles, y por todas partes caen al suelo frutos – verdades. Hay en ello el derroche propio de un otoño demasiado rico: se tropieza con verdades, incluso se aplasta alguna de ellas con los pies, – hay demasiadas... Pero lo que se acaba por coger en las manos no es ya nada problemático, son decisiones. Yo soy el primero en tener en mis manos el metro para medir «verdades», yo soy el primero que *puedo* decidir. Como si en mí hubiese surgido una segunda consciencia, como si en mí “la voluntad” hubiera encendido una luz sobre la *pendiente* por la que hasta ahora se descendía... La *pendiente*, se llamaba el camino hacia la «verdad»... Ha acabado todo «impulso oscuro», precisamente el hombre *bueno* era el que menos consciencia tenía del camino recto... Y con toda seriedad nadie conocía antes de mí el camino recto, el camino *hacia arriba*: sólo a partir de mí hay de nuevo esperanzas, tareas, caminos que trazar a la cultura – *yo soy su alegre mensajero*... Cabalmente por ello soy también un destino.– (EH, *Crepúsculo de los ídolos 2*).

En sexto lugar, no sólo con un lenguaje vivo, sano, saludable, creativo y metafórico ha de ser renovado y revitalizado el modo de ser conforme a la voluntad de poder. También se tiene necesidad del silencio. Gracias al silencio las palabras no son sólo ruido sino que llegan a adquirir resonancias (resuenan según la capacidad y peculiaridad propia de cada individuo). Más aún, es en el silencio como en ocasiones llegan a realizarse las prácticas de la verdad. De modo que en esos casos lo honesto (*redlich*) es el silencio. Y la palabra pasa a ser un modo poco saludable de falseamiento del

modo propio y peculiar de ser¹⁵. La voluntad de poder en su potencial interpretativo de una realidad y experiencia inagotable alcanza a un cuestionamiento más allá de la palabra dicha: por qué la palabra y no más bien el silencio.

En séptimo lugar, si nos deshacemos del dualismo “mundo verdadero”/“mundo aparente” y nos situamos en el «instante de la sombra más corta; final del error más largo» (GD, *Cómo el “mundo verdadero” acabó convirtiéndose en una fábula*), entonces ya no es la pregunta acerca del ser la que de veras importa sino la del sentido y el valor que en última instancia nos remite a la voluntad de poder. Con ella se redescubre la realidad de la vida como poder. En este horizonte nietzscheano habría que entender, a mi modo de ver, *la verdad como función de la voluntad de poder y el poder como lo que incorpora el momento de realidad (y verdad de la vida)*. Pero una realidad que ya no se entiende en los términos de la naturaleza, el ser o el espíritu; sino una realidad fundamentalmente dinámica y comunicativa, vinculada con nuestra implicación vital. Pues la realidad así entendida no es ajena a la comprensión experiencial, a nuestra situación vital. De aquí que la realidad no se conciba ya como una “cosa en sí” sino como un equilibrio de fuerzas en relación cambiante. El dinamismo del poder opera como fuerza inteligente y comunicativa en las pretensiones de acrecentarse y expandirse. Por lo tanto, no se impone mostrenca y pervive como necesidad, sino que se ensancha a cada instante en sus valoraciones aún a costa de la comodidad de un vivir inerte. Porque el crecimiento y desarrollo no es pensable sino en los términos del incremento de las propias fuerzas. Pero hay que incidir en que no se trata de una “fuerza bruta” sino que al introducir el elemento de la voluntad unido inextricablemente al poder se pone de rele-

¹⁵ Pensemos, por ejemplo, en el caso de dos amigos o dos enamorados donde en ocasiones no sólo sobran las palabras sino que éstas son tomadas como un modo deshonesto e infiel, hasta el punto incluso de la paradoja de tener la necesidad acuciante de hablar en silencio. A este respecto, yo creo que habría que diferenciar el silencio pasivo fruto de la fatiga del “silencio activo” capaz de abrir las relaciones humanas a una nueva dimensión y que más bien es fruto del desbordamiento de cierta sabiduría vital, lo cual seguiría manteniendo abierto el interrogante planteado por Ortega. Cfr. J. Ortega, *El silencio, gran Brahmán*, en *Obras Completas VI*, Madrid, Revista de Occidente 1957, pp. 625-633.

vancia que la realidad (poder) no puede dejar de estar vinculada con el pensamiento y que la voluntad de poder se convierte más bien en «*el grado de razón [Vernunft] contenido en la fuerza*» (M 548). Pues el punto de partida en su reflexión acerca de la voluntad de poder encontramos el *poder creativo del genio*: «la fuerza que emplea el genio, no en la creación de sus obras, sino en el desenvolvimiento de sí mismo como obra, es decir, en el dominio de sí mismo [...] su victoria sobre la fuerza» (M 548).

Podemos recapitular que la verdad ya no es entendida en los términos aporéticos de la tradición como cosa en sí (*adequatio intellectus et rei*), tampoco sería adecuado identificarlo con la *a-let-beia* heideggeriana, sino más bien con una función de la voluntad de poder. Por ello todas las verdades incluidas las de las teorías del conocimiento sirven para la vida, esto es, son ficciones necesarias para la vida. La verdad es lo que a una determinada forma de vida desde su propia perspectiva le parece más conveniente. De aquí que ya no tenga sentido insistir en si hay verdad, sino que de lo que se trata es de descubrir el valor y sentido que tiene la voluntad de verdad. Pues, «¿por qué no, más bien, la no-verdad?» (JGB 1). Este es el “nuevo lenguaje” siempre interpelador y “más allá del bien y del mal” que Nietzsche reclama frente a la acusación de falsedad de un juicio. Hasta el punto de «admitir que la no-verdad es condición de la vida» (JGB 4).

4. A vueltas con la verdad como ilusión

Para finalizar quisiera plantear una crítica al uso unilateral que hace Nietzsche del término “ilusión” en el texto que nos ocupa de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. El término alemán “Illusion” es empleado en 4 ocasiones y todas ellas con un sentido negativo. En el primer caso la equipara a los “ensueños” (*Traumbilder*) en la medida que sólo es posible «un juego de tanteo sobre el dorso de las cosas» y por lo tanto una «sensación que no conduce por ninguna parte a la verdad». En el segundo caso pone en relieve que el olvido del origen del impulso hacia la verdad – el instinto de conservarse, el tratado de paz – lleva a «trocar perpetuamente ilusiones por verdades». Lo mismo cabría decir de la terce-

ra ocasión en que emplea este término: «las verdades son ilusiones de las que se han olvidado que lo son, metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su imagen y que ahora ya no se consideran como monedas, sino como metal». La cuarta y última ocasión incide en la ilusión de la extrapolación artística de un estímulo nervioso en imágenes.

En todos estos usos encuentro un uso unilateral y negativo del término ilusión como una forma de *devaluación* del concepto tradicional de verdad. A la luz de las «verdades de especie completamente diferente» expuestas en el apartado anterior, sin embargo, creo que sería posible ensayar un modo de superación de este sentido negativo de ilusión. Efectivamente la lengua castellana de modo singular ha sido capaz de reinventar el sentido de la ilusión descubriendo su potencial poético y poetizante¹⁶. Esto es, su capacidad para poetizar la realidad, para reinventarla, pero no ya la realidad como datos brutos, como “en sí”, la presunta realidad objetiva de las ciencias naturales, sino la verdad transida de posibilidad, atravesada por la voluntad de poder. Pues la ilusión o el sueño no es menos realidad. Más bien, la vida está alimentada por la realidad de la ilusión. Pues de ilusiones no sólo se vive sino que la vida se vuelve más vividera.

A mi modo de ver, la ilusión en este sentido positivo, que el castellano ofrece de modo ejemplar y singular, permite torsionar la concepción de la realidad y la verdad en los términos de un “en sí” (léase, una verdad teórica, conceptualizada) y de este modo superarla. Pues de lo que se trata es de recuperar las ilusiones no borrarlas con el olvido y de este modo poner de relieve el carácter ilusionante de la realidad. Para ello creo que la genealogía de Nietzsche es especialmente lúcida¹⁷.

¹⁶ Julián Marías ha explorado la riqueza del significado positivo de la ilusión en el castellano de modo brillante en su *Breve tratado de la ilusión*, Madrid, Alianza 1984. Junto al origen histórico del sentido positivo de ilusión que él localiza en la poesía de mediados del siglo XIX con Espronceda, yo incidiría en un sentido más profundo y filosófico del origen poético de la ilusión en sentido positivo. Éste encontraría en el enfoque genealógico nietzscheano un excelente exponente para defender que la ilusión es vital.

¹⁷ También Remedios Ávila ha llamado la atención sobre la crítica e instauración de ilusiones en la filosofía nietzscheana. Ella incluso vería en la jovialidad-serenidad (*Heiterkeit*) y la honestidad (*Redlichkeit*) las dos actitudes fundamentales que servirían

La aporía de la crítica nietzscheana al lenguaje y su posible salida 161

Con todo, en el término castellano “ilusión” pervive la ambivalencia que permite marcar las diferencias entre un sentido positivo y otro negativo. Pues, ¿no pasa Nietzsche demasiado rápidamente del carácter metafórico del lenguaje a su crítica hiperbólica como “ilusión”, “engaño”, “mentira”, esto es, ya no sólo como *Bild* (imagen) sino como *Trugbild* (imagen engañosa)?¹⁸ La ilusión, como también el sueño pasarían a ser entendidos como “prácticas de la verdad” porque alimentan la voluntad de poder, porque se sitúan en el quicio vital de las personas, porque con ellas y en ellas se incrementa el poder y las posibilidades, se abren nuevos horizontes y la voluntad de poder respira a pleno pulmón, dando rienda suelta a las posibilidades creativas y agónicas de la experiencia superadora. La verdad de la ilusión no es tanto la de devaluar la vida a algo aparente o irreal, sino la de elevar el sueño a una realidad vivida desde la imaginación y a través de las fuerzas creativas del hombre. En tal caso no es menos cierto que “la vida es sueño”, como que “el sueño es vida”¹⁹. Pues ¿Qué es la vida?

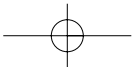
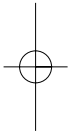
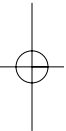
¿Qué es la vida? –Un frenesí.
 ¿Qué es la vida? –Una ilusión,
 Una sombra, una ficción,
 y el mayor bien es pequeño:
 que toda la vida es sueño,
 y los sueños sueños son²⁰.

de “criterio” para distinguir las “buenas” de las “malas” ilusiones. Pues «la honestidad y la jovialidad no permiten el uso de valores dualistas», R. Ávila, *Identidad y tragedia. Nietzsche y la fragmentación del sujeto*, Barcelona, Crítica 1999, p. 159.

¹⁸ También Jesús Conill incide en este aspecto comparando el planteamiento nietzscheano con la noción de realidad zubiriana. Cfr. J. Conill, *El poder de la mentira*, cit., p. 153ss.

¹⁹ J. Marías, *Breve tratado de la ilusión*, cit., p. 27.

²⁰ Se trata de dos fragmentos de la última intervención de Segismundo en la “Segunda jornada”, *La vida es sueño*, versos del 1168 al 1172 y del 1197 al 1202 (citado también por J. Marías, *Breve tratado...*, cit., pp. 27-28).



«Also spricht meine Seele».

Lo *Zarathustra* di Nietzsche nel *Libro rosso* di Jung: la verità come vita tra esperienza ed esperimento^{*}

Luca Lupo

I contenuti dell'inconscio avrebbero potuto farmi perdere la bussola. Ma la mia famiglia, il sapere di avere una laurea in medicina rilasciata da un'università svizzera, di dover aiutare i miei pazienti, di aver moglie e cinque figli, di abitare al n. 228 della Seestrasse, a Küsnacht, tutto ciò costituiva una serie di realtà effettuali con le loro esigenze. Mi provavano giorno per giorno che esistevo realmente, che non ero una foglia ondeggiante ai venti dello spirito, come Nietzsche.

C.G. Jung

in: A. Jaffé, *Ricordi, sogni e riflessioni di C.G. Jung*,
trad. it. p. 233

1. Premessa

Con il titolo di *Libro rosso* o *Liber novus*¹, viene indicato un im-

^{*} La citazione contenuta nel titolo è tratta dalla edizione tedesca di C.G. Jung, *Das Rote Buch: Liber novus*, Patmos Verlag GmbH & CO. KG, Düsseldorf, 2010, p. 301. La prima edizione a stampa del testo è stata pubblicata in lingua inglese: *The red Book: Liber Novus*, ed. by S. Shamdasani, New York/London, W. W. Norton & Company 2009. Qui si farà generalmente riferimento all'edizione italiana: *Il libro rosso: liber novus*, a cura di S. Shamdasani, Torino, Bollati Boringhieri 2010, d'ora in avanti indicata in nota con l'abbreviazione RB seguita dal numero di pagina.

Ringrazio gli amici e colleghi del Seminario permanente nietzscheano (SPN) con i quali ho avuto modo, in più occasioni, di discutere del problema della verità nello *Zarathustra* a cui sono state dedicate due edizioni del seminario. Grazie, in particolare ai curatori del volume, Pietro Gori e Paolo Stellino, per l'invito a partecipare all'iniziativa da cui è nata l'idea di questo contributo; ma soprattutto per la grande pazienza. Grazie a Vincenzo Continanza e Diana Gran Dall'Olio per la lettura attenta del testo e le sempre pertinenti osservazioni e proposte di correzione. Grazie infine a Ivan Rotella per avermi messo a disposizione l'edizione in lingua tedesca del RB.

¹ «Il *Liber novus*», spiega il curatore, «è un corpus testuale incompiuto, attestato

ponente insieme di inediti di Carl Gustav Jung, in parte accessibili al grande pubblico dal 2009², il più importante dei quali è un pregiato volume calligrafico. Questi testi, che contengono le intuizioni teoriche di fondo alla base dei lavori successivi, documentano e testimoniano l'autoanalisi che ha tenuto impegnato Jung per quasi venti anni, dal 1913 al 1930, procedendo, più o meno segretamente, in parallelo rispetto all'attività terapeutica e di produzione scientifica.

È noto quanto l'incontro con il pensiero nietzscheano sia stato decisivo per Jung³; lo testimoniano, tra l'altro, i seminari da lui tenuti tra il 1934 e il 1939 e dedicati all'interpretazione di *Così parlò*

da un complesso di testimoni (manoscritti e copie dattiloscritte) nessuno dei quali riporta una redazione che possa essere considerata definitiva» e precisa che «non è del tutto chiaro come Jung intendesse completare l'opera o in che forma l'avrebbe pubblicata, qualora si fosse deciso in questo senso». (S. Shamdasani, *Nota editoriale*, in RB 222). Il curatore ricostruisce la complessa trama testuale (*Libri neri*, *Minute*, trascrizioni ecc.) che ruota intorno al nucleo centrale del *corpus*, ovvero il volume calligrafico lasciato incompiuto, al quale Jung si riferiva indicandolo sia come *Libro rosso*, sia come *Liber novus* (cfr. RB 193). Se si volesse precisare la definizione filologica del RB fornita da Shamdasani, si dovrebbe aggiungere che esso, volume calligrafico a parte, è una scelta discrezionale e ragionata di testi inediti, operata dai curatori; inediti che ruotano intorno al volume calligrafico. A differenza del curatore di RB, preferisco utilizzare qui il titolo editoriale, *Libro rosso*, per indicare, *nel loro insieme*, sia il volume calligrafico, sia gli scritti satelliti che vi si riferiscono. Alla luce del fatto che Shamdasani ritiene che *Liber novus* sembra «corrispondere al titolo effettivo» del volume calligrafico (RB 193), è singolare la scelta editoriale di riportare tale dizione come sottotitolo in corpo minore sul frontespizio delle edizioni inglese e italiana (manca del tutto su quella tedesca, nella quale essa è presente solo nelle pagine interne).

² Anno di pubblicazione della prima edizione inglese. Per una storia della genesi dell'edizione di RB, della costituzione del testo e per le complesse vicende editoriali legate alla pubblicazione, cfr. U. Hoerni, *Prefazione* al RB pp. VIII-IX ma soprattutto S. Shamdasani, *Introduzione* al RB in: RB X-XI e RB 193-223; in particolare RB 202-203; 212-215; 220-223. L'esistenza del RB era da tempo nota al grande pubblico grazie al volume di A. Jaffé, *Ricordi, sogni e riflessioni di C. G. Jung*, Milano, Rizzoli 1978; qui è Jung stesso a parlare del RB (pp. 231-232).

³ Mi limito ad alcuni titoli: P. Nill *Die Versuchung der Psyche: Selbstwertung als schöpferisches Prinzip bei Nietzsche und C. G. Jung*, in: «Nietzsche Studien» 17 (1988), pp. 250-279; R. Mädera, *Jung e Nietzsche*, in: *Trattato di psicologia analitica*, a c. di A. Carotenuto, Torino, Utet 1992, vol. I, pp. 67-93; P. Bishop, *The Dionysian Self: C. G. Jung's Reception of Friedrich Nietzsche*, Berlin/New York, de Gruyter 1995; P. Dixon, *Nietzsche and Jung: Sailing a Deeper Night*, New York/Wien, P. Lang 1999; L. Huskinson, *Nietzsche and Jung: the Whole Self in the Union of Opposites*, New York, Brunner-Routledge 2004; ma soprattutto si veda il recente testo di M. Liebscher, *Libido und Wille zur Macht. C. G. Jungs Auseinandersetzung mit Nietzsche*, Basel, Schwabe 2012.

*Zarathustra*⁴. Tracce dell'influsso di questa opera sono presenti nella struttura, nel linguaggio, nelle atmosfere e nei temi del *Libro rosso*, come anche riferimenti espliciti allo stesso Nietzsche⁵. Qui vorrei proporre una prima ricognizione di alcune di queste tracce. Sarà una ricognizione assai limitata, sia per ragioni di spazio, sia rispetto alla densità e alla quantità dei materiali che andrebbero esaminati per rendere possibili riflessioni di ben più ampio respiro. Le tracce rivelano affinità di fondo tra il testo di Nietzsche e il testo di Jung e confermano una comunanza di orizzonti teorici e tematici. Soprattutto, mi sembra – e cercherò di mostrarlo – che entrambe le opere condividano una analoga funzione performativa come dispositivi di rappresentazione ma soprattutto di confronto con e produzione della verità. Nel solco di questa linea interpretativa, mi soffermerò a esaminare nel *Libro rosso* alcuni degli snodi testuali che lasciano affiorare con più evidenza echi nietzscheani sulla questione della verità.

Nelle pagine di *Ecce homo* dedicate allo *Zarathustra* affiorano, condensati, i temi che, come vedremo, saranno ripresi e sviluppati anche nel *Libro rosso*: lo *Zarathustra* è definito come «rivelazione della verità [*Offenbarung der Wahrheit*]» espressa mediante simboli; «ricerca sull'anima [*Seelen-Erforschung*]»; opera in cui «ciò che è più vicino, ciò che è più quotidiano parlano [...] di cose inaudite» (EH, *Così parlò Zarathustra* 6). E il personaggio *Zarathustra* come uomo che «sente di essere *la più alta specie dell'esistente* [*die höchste Art alles Seienden*]» proprio perché «accede a tutti gli opposti» senza soccombere per questo; anima più profonda e assommante in grado di fare esperienza del tempo nella forma più abissale e immanente dell'eterno ritorno; espressione del «concetto stesso di Dioniso», di una antica eppure rinnovata visione del sacro e del divino (*ibid.*).

⁴ J.L. Jarrett (ed.), *Nietzsche's Zarathustra. Notes of the Seminar Given in 1934-39 by C.G. Jung*, 2 voll., London, Routledge 1989. Il primo volume del seminario è stata da poco pubblicato in traduzione italiana a c. di A. Croce: C. G. Jung, *Lo «Zarathustra» di Nietzsche. Seminario tenuto nel 1934-39*, Torino, Bollati Boringhieri 2011.

⁵ Shamdasani ne registra di impliciti nelle note. Qui ne metterò in evidenza alcuni non menzionati dal curatore. Sul rapporto tra Za e RB, cfr. S. Shamadasani, *Introduzione*, cit., RB 202-203.

Oscurità, aspetti mistici, esoterici e simbolici caratterizzano le due opere. Una superficie estetizzante⁶ le avvolge e un alone mitico le circonda. Il tutto contribuisce ad alimentare, non di rado, diffidenza nell'approccio, nutrita da pregiudizi di irrazionalismo e da mai sopite polemiche che continuano ad accompagnare e ad accomunare i loro autori⁷. Per questo vorrei proporre al lettore di provare a guardare al di sotto e al di là della superficie, per considerare *Zarathustra* e *Libro rosso*, oltre che come resoconti di esperienze interiori, anche come esperimenti in senso proprio; come tentativi condotti da Nietzsche e Jung su sé stessi in vista della comprensione, ma soprattutto della costruzione di una forma di vita nuova – per loro, ma forse anche per altri; esperimenti condotti con uno spirito e con un atteggiamento che resta, *nella sua essenza e nella sua ispirazione originaria*, scientifico-filosofico.

Questo contributo vuole essere, ancora, un invito a leggere il *Libro rosso* attraverso la lente dello *Zarathustra* e lo *Zarathustra* nello spirito del *Libro rosso*. Infine, esso si propone come un invito alla lettura e alla scoperta del *Libro rosso* nel suo complesso, nella sua mescolanza, enigmatica e visionaria, di parole e immagini oniriche. Di qui, la scelta di lasciare sullo sfondo il testo nietzscheano, più noto, per dare maggiore spazio alle citazioni tratte dal *Libro rosso*. È un testo ancora non molto frequentato: mole e complessità espressiva, simbolismo letterario e iconografico certo non invitano e non aiutano. Il pregiudizio ancora meno. Di qui, l'esigenza di misurarsi con le une e con l'altro, sempre ben più insidioso dei mostri che compaiono nelle pagine di Jung.

⁶ Jung stesso parla esplicitamente di una «tendenza estetizzante» espressa nel RB; tendenza dalla quale prende le distanze (Cfr. A. Jaffé, *Ricordi*, cit., p. 231).

⁷ Si vedano, p. e., per Nietzsche: M. Ferraris e P. Kobau, la discussa *Postfazione* alla famigerata compilazione pseudonietzscheana pubblicata come: F. Nietzsche *La volontà di potenza*, trad. it. Milano, Bompiani 2000, pp. 563-688; D. Losurdo, *Nietzsche, il ribelle aristocratico. Biografia intellettuale e bilancio critico*, Torino, Bollati Boringhieri 2002. Sul versante junghiano: R. Noll, *Jung, il profeta ariano. Origini di un movimento carismatico*, Milano, Mondadori 1999.

2. Esperienze ed esperimenti

Nello *Zarathustra* e nel *Libro rosso* la razionalità della ragione è messa in dubbio; dubbio che una resistenza tenace cerca di contrastare o rimuovere. Una resistenza che, già di per sé, rinvia al fondo irrazionale della “ragione” stessa. Bersaglio di Nietzsche e Jung: il dogmatismo dello spirito scientifico, in primo luogo quando tale dogmatismo si manifesta in loro stessi. Di qui, una critica dello spirito scientifico quando diventa dogma, senza che l’atteggiamento critico comporti una deroga o un abbandono *dell'essenza* di tale spirito⁸: Nietzsche e Jung restano, infatti, uomini di scienza anche quando si muovono ai suoi confini più estremi; e si potrebbe dire che lo sono, in senso più pieno, *proprio per questo*. E anche perché appartengono a quella specie di uomini della conoscenza che assume integralmente su di sé la responsabilità dei propri esperimenti, dal momento che li conducono sulla *propria* pelle, utilizzando sé stessi come cavie. Questo li consegna a una dimensione di isolamento e solitudine, eroica e allo stesso tempo antierica, si potrebbe dire, della quale solo essi stessi sono stati davvero consapevoli fino in fondo.

Nietzsche e Jung, entrambi impegnati sul fronte della malattia: un malato sempre intento a cercare una cura per sé stesso e un terapeuta, che decidono di trasformare il loro rapporto con la malattia in esperimento. «*Tunc bene navigavi cum naufragium feci*»⁹: laddove però alla fine Nietzsche è dovuto soccombere (*naufragium feci*), Jung ne è uscito illeso (*bene navigavi*) pur muovendosi nel solco di Nietzsche. Nietzsche e Jung condividono la convinzione che la malattia sia un elemento costitutivo fondamentale della cura

⁸ «Ora, poi, con lo *Zarathustra*, finisco addirittura tra i “letterati” e gli “scrittori”, così *sembrerà* reciso anche il legame che mi univa alla scienza» Così scrive Nietzsche a Köselitz, il 2.4.1883. A proposito dell’interruzione della stesura del RB, Jung sottolinea come tale interruzione fosse legata all’esigenza di «ritornare alla realtà umana, cosa che per me significava alla comprensione scientifica» (A. Jaffé, *Ricordi*, cit., pp. 231-232).

⁹ Si tratta di un motto familiare sia a Nietzsche sia a Jung, entrambi attenti lettori del testo di Schopenhauer in cui esso compare, dal titolo *Speculazione trascendente sull'apparente disegno intenzionale nel destino dell'individuo* in: *Parerga e Paralipomena*, trad. it. Milano, Adelphi 1981, tomo II, p. 280. Cfr. anche Nietzsche, NF 1888, 16[44] e relativa nota. Il motto è una ripresa delle *Vite dei filosofi* di Diogene Laerzio (7,4), altro autore che Nietzsche, come filologo, aveva conosciuto a fondo.

e che concorra in maniera determinante alla guarigione. Assumono su di sé il sintomo della propria sofferenza e della propria follia incipiente: Jung lo segue con coraggio per vedere dove porta e, dopo averlo vissuto, lo trasforma in una tecnica di cura; Nietzsche, invece, lo esperisce ma non riesce a prendere le distanze da esso e finisce per esserne travolto.

Zarathustra e *Libro rosso* nascono da un atto di autoriconoscimento radicale del quale sono le espressioni; prendono avvio dal momento in cui, esaurite le giustificazioni, si arriva allo strato di roccia su cui la vanga si piega, e allora non resta che dire: «Ecco, agisco proprio così»¹⁰. Essi non sono tanto e non sono solo tentativi di *dire* la verità, quanto piuttosto modi di rappresentare simbolicamente le condizioni, estreme, della sua produzione, del suo manifestarsi, restando fermo il fatto che, se si cerca di concepirla come vita, la verità è, nella sua essenza, non dicibile ma solo *esperibile*; oppure esprimibile solo in una certa misura.

Libri come esperimenti *con* la verità, dunque. Esperimenti con la verità legati a esperimenti di linguaggio (questo vale soprattutto per lo *Zarathustra*) e una sorta di teatralizzazione del rapporto con l'inconscio (soprattutto il *Libro rosso*), una "rappresentazione sacra" dei simboli che, secondo la teoria junghiana, l'inconscio produce. Ricorso al simbolismo per esprimere verità che non sono scientifiche ma che non intendono nemmeno essere religiose, almeno non nel senso tradizionale, rinviando piuttosto a una rinnovata esperienza del sacro.

Verità, l'espressione della quale implica il riconoscimento del fatto che, sul piano ontologico e nel mondo psichico, il principio di contraddizione è sistematicamente violato; anzi, tale violazione sta alla base di queste due dimensioni. Verità che richiede l'assunzione di un atteggiamento critico nei confronti delle istituzioni, delle forme di sapere e delle figure che sono tradizionalmente adibite e legittimate a occuparsi del problema della verità.

Le opere/esperimento di Nietzsche e Jung mettono in questione la legittimità stessa della ragione, la sua pretesa autonomia dalla sfera dell'irrazionale; rispetto all'*intero*, sempre eccedente, corporeo e

¹⁰ L. Wittgenstein, *Ricerche Filosofiche*, trad. it. Torino, Einaudi 1983 [1967¹], § 217.

spirituale, a cui appartiene e da cui è mossa, ma che la trascende e la mette in scacco. Una ragione la cui matrice irrazionale è tradita, paradossalmente, dalla sua stessa «incessante aspirazione¹¹ [*rastlosen Bestrebungs*]]¹² a trovare la «via sicura della scienza [*sicherer Weg der Wissenschaft*]]¹³. Modalità, senso, direzione di tali esperimenti corrono il rischio di essere fraintesi. Consapevole di questo, Jung scrive nel *Libro rosso*: «Non v'è dubbio che, se entri nel mondo dell'anima, sei simile a un folle, e che un medico ti riterrebbe malato. Quello che sto dicendo può sembrare patologico. E nessuno più di me può ritenerlo insano» (RB 238-239). Di qui, forse, i forti dubbi circa l'opportunità di pubblicare il *Libro rosso*: timore dello scherzo, rischio della perdita di credibilità scientifica. Coerentemente con i presupposti di autosperimentazione cui facevo riferimento sopra – esperimenti ad alto rischio, ben rappresentati dalla figura e dall'immagine del funambolo nella *Prefazione* dello *Zarathustra*. La verità si manifesta in condizioni sperimentali che sono condizioni estreme. Ha costitutivamente a che fare con il limite. Per questo, quando la verità è in gioco, la vita è in gioco: *ne va della vita*.

Un accostamento che sulle prime può apparire non pertinente con il *Tractatus logico-philosophicus* può però risultare utile per chiarire in che senso *Zarathustra* e *Libro rosso* abbiano a che fare con la verità. Non potrebbe esserci opera più diversa dal *Libro rosso* (e dallo *Zarathustra*), del *Tractatus* di Wittgenstein. Eppure, a legare queste opere tra loro c'è una significativa concomitanza: entrambe hanno a che fare, ciascuna a suo modo, con la Prima guerra mondiale, ovvero con la stessa estrema esperienza collettiva di scatenamento delle dinamiche distruttive dell'irrazionalità: il *Libro rosso* nasce dal presentimento della guerra¹⁴, mentre il *Tractatus* viene pensato e scritto al fronte, dove, peraltro, anche lo *Zarathustra* era presente, nello zaino di molti soldati tedeschi¹⁵. A partire da questo comune terreno di esperienza – come direbbe Nietz-

¹¹ Corsivo LL.

¹² I. Kant, *Critica della ragion pura*, *Prefazione* alla seconda edizione, trad. it. Milano, Bompiani 2004, p. 33.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ Cfr RB 230-231, 255.

¹⁵ Cfr. S. E. Aschheim, *The Nietzsche Legacy in Germany 1890-1990*, Berkeley 1992, p. 135.

sche, a esperienze vissute condivise corrispondono lo sviluppo di un linguaggio e di un orizzonte problematico consonanti¹⁶ – entrambe le opere hanno a che fare con la verità in modo radicale, perché nell'esperienza da cui entrambe traggono origine, ne va della vita. Per questo si tratta di opere che non mirano ad altro che all'essenziale.

La guerra è paradigma emblematico del confronto *decisivo*, faccia a faccia con l'altro, con il nemico, con l'altro che è fuori di noi ma soprattutto con l'altro che è *in* noi, del quale l'altro che è fuori, è soltanto, secondo Jung, obiettivazione e proiezione¹⁷. In guerra non c'è né più né spazio né tempo per il travestimento e il teatro delle apparenze, per le fatuità accademiche e dottrinali (la razionalità come maschera; la normalità che non lascia affiorare l'essenza).

Come un materiale, un metallo o una struttura architettonica che solo in seguito alle più forti sollecitazioni rivelano le loro proprietà fondamentali, silenti in condizioni normali, così, la vita rivela il suo senso, la sua verità solo in seguito a esperienze estreme, esperienze del limite: l'irruzione in essa di eventi casuali e traumatici, la guerra, la malattia, il lutto, la perdita o il rischio della perdita della ragione, o comunque, come nel caso dello *Zarathustra*, l'esperienza di una tensione conoscitiva che deriva da una spasmodica tensione psichica¹⁸. *Zarathustra* e *Il libro rosso* si configurano come le testimonianze di tali esperienze ed esperienze estreme essi stessi.

Nel complesso, le tre opere – quasi tre declinazioni di una comune matrice faustiana – sembrano scaturire dal riconoscimento dei loro autori – uomini di scienza, ciascuno nel proprio campo – di una sorta di insufficienza, di incommensurabilità costitutiva della scienza stessa rispetto alla vita. Tutti e tre sembrano condividere l'esperienza di essere arrivati a quel punto della ricerca in cui si av-

¹⁶ Cfr. JGB 268.

¹⁷ Cfr. RB 254, 255.

¹⁸ Il 17.4.1883 Nietzsche scrive a Overbeck della sofferenza legata alla scrittura dello *Zarathustra* e conclude: «In questo libro, capisci, c'è tanto del mio sangue»; e a Meta von Salis, il 1.1.1887 ricorda il periodo della stesura della prima parte dell'opera, concepita «in uno stato di tale sofferenza fisica e spirituale il cui ricordo mi fa stare male»; di nuovo, a Overbeck nel dicembre 1885: «Se penso in quali condizioni mi sono messo e sono riuscito a scrivere il mio *Zarathustra* ritengo di aver preteso il massimo da me stesso: – non c'è neppure un giorno degli ultimi 3 anni che tornerei a vivere una seconda volta, la tensione e i contrasti erano eccessivi!».

verte «che, anche una volta che tutte le *possibili* domande scientifiche hanno avuto risposta, i nostri problemi vitali non sono ancora neppure toccati»¹⁹. Guardando poi allo *Zarathustra* e al *Libro rosso* a partire da una prospettiva wittgensteiniana, entrambe le opere appaiono come assalti ripetuti contro i limiti del linguaggio, tentativi di dire ciò che si deve tacere²⁰. Assalti per superare i limiti del linguaggio mossi attraverso il ricorso al simbolo, utilizzato in alternativa alla forma logica tradizionale per esprimere la verità.

La verità è qualcosa che deve essere scoperto, che non è di per sé evidente. Eppure, allo stesso tempo, la verità è lì; sempre disponibile; da sempre data. Sicché la verità risulta come nascosta dalla sua evidenza: la vita è questa verità evidente eppure nascosta celata a sé da sé stessa. Si tratta allora di sviluppare una vista che ci permetta di vederla e che solo condizioni estreme fanno affiorare. Condizioni estreme e simbolo. «Il vero significato» scrive Jung «è troppo profondo perché lo si possa cogliere altrimenti che nel simbolo» (RB 290). È il simbolo allora a rendere visibile la verità. E il simbolo rende visibile a ciascuno la propria²¹.

Tuttavia, la vita resta *l'ultima misura* della verità e verità essa stessa, rispetto alla quale il linguaggio è marginale e inaffidabile: «Poiché tra di noi ci sono tante persone capaci di dire qualsiasi cosa, fa' attenzione a quello che esse vivono. Quel che uno dice può essere tantissimo o pochissimo. Indaga perciò la sua vita» (RB 301).

La verità, ancora, ha a che fare con un'interrezza che va al di là del bene e del male nel senso che comporta il bene e il male insieme, comporta contraddizione; bene e male pensati come uno fun-

¹⁹ L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, trad. it. Torino, Einaudi 1964, § 6.52.

²⁰ Cfr. L. Wittgenstein, *Tractatus*, cit., § 7.

²¹ «Il simbolo è la parola che esce di bocca e che non si dice, ma si posa inaspettata sulla lingua come parola forte e urgente che sale dal profondo del Sé. È una parola che appare stupefacente e forse irragionevole, ma la si riconosce come simbolo in quanto è estranea alla mente conscia. Se si accoglie il simbolo, è come se si spalancasse una porta che conduce in una nuova stanza di cui prima non si sospettava neppure l'esistenza. Se invece non si accoglie il simbolo, è come se si passasse davanti a quella porta senza badarci [...] La redenzione è una lunga strada che passa attraverso molte porte. Queste porte sono i simboli. Ogni nuova porta è dapprima invisibile, anzi è come se dovesse prima / essere costruita [...] se si vuole creare il simbolo, si devono dapprima riunire il bene e il male» (RB 311).

zione dell'altro, non nel senso della contrapposizione dunque, ma nel senso della integrazione, della congenericità e della coappartenenza; elementi segnati da un movimento continuo che oscilla tra l'uno e l'altro; ambivalenza che non implica stallo e paralisi ma è concepita come relazione dinamica tra le polarità. Un dinamismo che Jung indica con il termine di *enantiodromia*.

3. Nel Libro rosso

3.1. *Follia cosciente e scavo a ritroso*

Nel *Libro rosso* l'Io di Jung si confronta con molteplici personificazioni, una fantasmagoria di figure animate dell'inconscio; con le forme che l'inconscio di volta in volta assume, entità psichiche che si presentano come dotate di una vita autonoma, evocate attraverso una sorta di equivalente psicologico della teurgia, una tecnica definita da Jung come "immaginazione attiva"²². Tale tecnica è basata sulla produzione di immagini e scrittura che Jung utilizza con i pazienti e su se stesso per "attivare" i simboli generati dall'inconscio, seguirne le tracce presenti nei sogni o nelle fantasie vigili e vedere, letteralmente, dove portano. In questo modo, i contenuti dell'inconscio diventano visibili; affiorano sotto forma di figure umane, divinità, animali, situazioni, atmosfere che prendono a vivere di vita propria e con le quali è possibile interagire. Jung attribuisce grande importanza alla scoperta della funzione attiva dell'inconscio, di una parte della psiche come universo dotato di vita propria, autonoma. Una scoperta non priva di pericoli, dal momento che Jung non comprende subito il tipo di esperienza che sta vivendo e prima di essere in grado di addomesticarla e convertirla in esperimento teme di essere caduto vittima di una psicosi²³.

²² Cfr. C.G. Jung, *La funzione trascendente* [1916, 1958¹] in C.G. Jung, *Opere*, vol. 8, *La dinamica dell'inconscio*, trad. it. Torino, Bollati Boringhieri 2008 [1976¹], pp. 83-106. Cfr. anche S. Shamdasani, *Introduzione*, cit., RB 198-202.

²³ Osserva Jung: «Non potete diventare consci di questi fatti inconsci senza abbandonarvi a essi. Se riuscite a superare la vostra paura dell'inconscio e a lasciarvi andare, allora questi fatti assumono una vita propria. Potete essere afferrati da queste idee fino al punto di impazzire realmente, o di andarvi vicino. Queste immagini hanno una tale realtà da imporsi e un tale straordinario significato da far sì che una persona ne venga catturata».

La stessa tecnica della immaginazione attiva non è esente da rischi. Jung lavora in questo caso sul confine tra “normalità” e “follia”; si potrebbe dire allora che il *Libro rosso* è il referto di una sorta di psicosi sorvegliata o sotto controllo²⁴.

L'esplorazione junghiana dell'inconscio nel *Libro rosso* si richiama esplicitamente, in apertura del volume calligrafico, al *topos* consolidato della discesa agli inferi e prende le mosse dalla distinzione fondamentale, che fa da filo conduttore di tutto il testo, tra lo spirito dell'epoca presente [*Geist dieser Zeit*] e lo spirito del profondo [*Geist der Tiefe*]²⁵:

Ho imparato che, oltre allo spirito di questo tempo, è all'opera anche un altro spirito, e cioè quello che governa le profondità di ogni presente. Lo spirito di questo tempo vorrebbe sentire di cose utili e che valgono [*von Nutzen und Wert*]. Anche io la pensavo in questo modo e la mia parte umana [*mein Menschliches*] continua pur sempre a pensarla così. Ma quell'altro spirito mi costringe comunque a parlare, al di là di ogni giustificazione, utilità e senso. Ricolmo di umana fierezza e accecato dallo spirito presuntuoso di questo tempo, a lungo ho cercato di tenere lontano da me quell'altro spirito. Ma non consideravo che lo spirito del profondo, da tempo immemorabile e per ogni avvenire, possiede un potere più grande [*die höhere Macht*] dello spirito di questo tempo, che muta con le generazioni. Lo spirito del profondo ha sottomesso al potere del giudizio [*Urteils-kraft*] ogni fierezza e ogni arroganza. Mi ha tolto la fede nella scienza [*den Glauben an die Wissenschaft*], mi ha privato del piacere di spiegare le cose e di classificarle e ha fatto spegnere in me la dedizione agli ideali di questo tempo. Mi ha costretto a calarmi nelle cose ultime e più semplici.

Lo spirito del profondo mi ha tolto la ragione [*Verstand*] e tutte le mie conoscenze, per porle al servizio dell'inesplicabile e del paradossale. Mi ha privato del linguaggio e della scrittura per tutto ciò che non stava al servizio

ta» (RB 253, n. 217). Anche Nietzsche è consapevole del pericolo insito nelle esperienze interiori che stanno alla base dello *Zarathustra*; esperienze che si radicano nel tempo e sono di natura incontrollabile e inconscia: «Del resto l'intero *Zarathustra* è un'esplosione di forze che si sono accumulate nel corso di decenni: esplosioni di questo genere possono facilmente mandare per aria chi le innesca» (a F. Overbeck, 6.2.1884).

²⁴ Per comprendere la differenza tra lo stato di “follia cosciente” reso possibile dalla tecnica junghiana e la deriva psicotica si potrebbe pensare analogicamente alla differenza che passa tra il manifestarsi dell'energia nella fissione a catena controllata che avviene in una centrale nucleare e il manifestarsi della stessa energia nell'esplosione di una bomba atomica.

²⁵ Si tratta di una contrapposizione in una certa misura familiare e riconducibile al binomio nietzscheano attuale/inattuale.

di quest'unica cosa, ossia dell'intima fusione di senso [*Sinn*] e controsenso²⁶ [*Widersinn*] che produce il senso superiore [*Übersinn*]. (RB 229-230)

Il riferimento al profondo rinvia da una parte allo scavo psichico nella dimensione interiore, scavo che si accompagna a una rinuncia e a un abbandono della razionalità dell'Io. Dall'altra, tale scavo si configura come un movimento a ritroso nella memoria inconscia; rinvia alla dimensione temporale e si configura come scavo nel passato. Situazioni personali sono caratterizzate dall'incontro con simboli che sembrano fare la loro comparsa in modo estemporaneo e casuale e attivano figure e situazioni archetipiche.

Lo scavo nel passato mette in luce cose che l'Io non vorrebbe vedere, il sostrato bestiale pre-umano, disumano della coscienza. «Andare all'inferno significa diventare inferno noi stessi», scrive Jung (RB 241²⁷):

Vivere se stessi significa essere un compito per se stessi. Non puoi mai dire che vivere per se stessi sia un piacere. Non sarà una gioia, ma una lunga sofferenza, perché devi farti creatore di te stesso²⁸. Se vuoi crearti, non comincerai certo dai lati migliori e più elevati, ma da quelli peggiori e infimi. Perciò di' pure che ti disgusta vivere te stesso. Il confluire delle correnti della vita non è gioia ma dolore, perché è violenza contro violenza, è colpa, e distrugge ciò che è ritenuto sacro. (RB 250)

Di qui, una forte resistenza dell'Io a guardare dentro e indietro: «Nulla è paragonabile al tormento di percorrere la propria via. Pare cosa di inaudita difficoltà, così difficile che non vi è nulla che non si preferirebbe a simile tortura. [...] Perciò mi aggrappo a qualunque cosa mi ostacoli il percorso verso me stesso» (RB 310). La resistenza è tale da farci percepire noi stessi come estranei, come altro da noi. E la discesa verso lo spirito del profondo è segnata dall'incontro con l'assolutamente altro che abita l'Io: «È cosa atroce, come una notte senza sonno, intuire dall'aldiqua l'al di là, ossia l'Altro, l'opposto presente in me [*das Andere und entgegengesetzte in mir*]» (RB 264).

²⁶ Trad. mod., LL.

²⁷ Cfr. *ibid.*, n. 108, in cui Shamdasani fa rilevare la assonanza con JGB 146.

²⁸ Essere *creatori* di sé stessi, significa che non si è mai stabilmente una volta per tutte, in maniera definitiva, ma che si è plastici e dinamici, continuamente in via di definizione.

La via percorsa dall'Io protagonista del *Libro rosso* è orientata verso «ciò che ha da venire» – come recita il titolo del primo capitolo del volume manoscritto – ma procede verso un basso che è un “a ritroso”, rivelando che il passato è il ricettacolo in cui si prepara il futuro, la materia di cui il futuro è fatto e in cui il futuro prende forma: «Ogni cosa futura era prefigurata in immagini [...]. Medita assiduamente sulle immagini che gli antichi ci hanno lasciato. Esse indicano la via di quel che ha da venire. Guarda indietro al crollo degli imperi, alla crescita e alla morte, a deserti e a conventi; essi sono le immagini di ciò che verrà» (RB 236). L'io appartiene invece allo spirito del presente, incapace di valutazione e privo di gusto: «Ma che cosa è bello e che cosa è brutto? Che cosa è intelligente e che cosa è sciocco. Lo spirito di questo tempo è il tuo metro [*dein Maß*]²⁹. Lo spirito del profondo gli è però superiore sotto ogni riguardo. Soltanto lo spirito di questo tempo conosce la differenza tra grande e piccolo che tuttavia è vana come lo spirito che la riconosce» (RB 233).

Lo spirito del presente vive nell'illusione di essere una entità autonoma e irrelata. Da questa convinzione e credenza di autonomia, da questa assenza di consapevolezza del suo radicamento nel profondo, ha origine la sua inquietudine, il suo smarrimento e la sua malattia. E dalla sua malattia, lo stato di sofferenza che svolge altresì una funzione motrice essenziale e terapeutica se spinge l'Io allo scavo. Se la razionalità dell'Io si arroccasse nella resistenza, si opponesse ottusamente al suo sintomo doloroso senza mettersi in ascolto di esso, se respingesse con arroganza razionalista le immagini fantastiche dell'inconscio stigmatizzandole come assurde o disleggiandole con scherno, il processo di ricerca si arresterebbe, condannando l'Io a vivere nel mondo monodimensionale del presente, privato della sua profondità prospettica e schiacciato come in una pittura egizia. Ma soprattutto, l'elemento oscuro, l'altro in noi compresso crescerebbe, si espanderebbe a dismisura per cercare espressione, diventando così una minaccia distruttiva per l'Io.

Il passato è un ricettacolo brulicante abitato dai morti³⁰, soffe-

²⁹ Trad. mod., LL.

³⁰ Facendo riferimento alla minuta del *Liber Novus* in RB 387, Shamdasani ritiene che Jung alluda a Nietzsche in questo modo: «Ci ha preceduto un profeta che la prossi-

renti per tutto ciò che hanno lasciato incompiuto. I morti vorrebbero che i vivi si prendessero carico della continuazione della loro opera. I morti rappresentano il rimosso; ciò che nell'Io è stagnante, bloccato e che deve essere rimesso in movimento; ciò di cui ci si deve prendere cura³¹. Il paradigma di ciò che è irrisolto e da cui ci si deve liberare, ma attraverso l'azione nel presente; un'azione che deve essere consapevole e non reattiva e automatica. Reattività e automatismo rendono l'azione impossibile se non nelle forme della reazione o della coazione, forme sintomatiche, malate e risentite verso il passato. Percorrere la via dello spirito del profondo e *verso* il profondo dovrebbe rendere possibile il recupero di tale irrisolto e incompiuto in noi, di ciò che in noi è morto e anela alla vita. Dovrebbe consentire il guadagno di una consapevolezza della profondità e del radicamento dell'Io in una temporalità che trascende il presente e l'immediato.

La via maestra di accesso allo spirito del profondo è la via dei sogni, dei quali la razionalità scientifica ha una comprensione parziale:

Si vorrebbe imparare questo linguaggio [scil. il linguaggio dei sogni, LL], ma chi è in grado di apprenderlo e insegnarlo? L'erudizione [*Gelehrsamkeit*] da sola non è sufficiente: esiste un sapere del cuore³² [*Wissen des Herzens*] che non si trova nei libri né in bocca ai maestri, ma cresce da te, come il verde frumento dalla terra nera. L'erudizione fa parte dello spirito di questo tempo, ma questo spirito non comprende per nulla il sogno, perché l'anima si trova ovunque non si trovi il sapere erudito. (RB 233)

L'accesso al «sapere del cuore» che permette di comprendere la dimensione inconscia è possibile soltanto se si vive pienamente la propria vita; e

tu vivi appieno la tua vita, se vivi anche quello che non hai ancora vissuto, ma che soltanto ad altri hai lasciato da vivere e da pensare. Dirai:

mità a Dio aveva reso forsennato. Accecato nel suo predicare imperversava contro il Cristianesimo; era invece l'avvocato dei morti, che lo hanno eletto a loro portavoce e roboante trombone. Gridava con voce fortissima, cosicché molti lo udirono, e la potenza del suo linguaggio infiammò anche coloro che erano riluttanti» (RB 296, n. 184).

³¹ Cfr. p.e. RB 296-297.

³² Cfr. JGB 295. Qui con l'espressione «Genio del cuore» [*Genie des Herzens*] Nietzsche allude a Dioniso, «colui che sa scendere nell'oltretomba di ogni anima [*Untertwelt jeder Seele*]».

«Non posso vivere e pensare tutto ciò che gli altri vivono e pensano». Devi dire invece: «Dovrei vivere la vita che potrei ancora vivere e dovrei pensare tutti i pensieri che potrei ancora pensare»³³. Si direbbe che tu voglia fuggire da te stesso. Ciò che non hai vissuto resta con te in ogni istante e chiede soddisfazione. Se ti fai cieco e sordo di fronte a questa esigenza, sarai cieco e sordo verso te stesso. In tal modo non raggiungerai mai il sapere del cuore. (RB 324)

Ciò che è in gioco nel “percorrere la via” è l’acquisizione di una consapevolezza della temporalità in grado di portare l’Io a “vedere rettamente” sé stesso e il mondo, e sé stesso come parte del mondo. Una consapevolezza della temporalità dunque, che implica il riconoscimento del legame tra sfera psichica e temporalità e la possibilità di declinare in senso temporale le entità psichiche: L’Io come presente e il Sé come passato e futuro che si radica nel passato. Nella condizione psichica prerazionale che nel *Libro rosso* è indicata come «prepensiero» è possibile all’Io riconoscere la nullità della propria «esistenza momentanea, come un minuscolo punto tra l’infinità del passato e quella dell’avvenire» e vedere «la molteplicità degli innumerevoli mondi e il loro ciclo che non ha mai fine» (RB 254).

La verità è pensabile pertanto come *un certo modo, consapevole*, potremmo dire, *di esperire la temporalità*. Ma qui è in gioco una consapevolezza che non è certo semplicemente cognitiva ma esistenziale in senso proprio: si tratta di riappropriarsi delle tappe che hanno reso possibile a ogni individuo di divenire ciò che è. In gioco è allora una riappropriazione di questo divenire che non si limiti a una mera ricapitolazione e al mero raccontare a se stessi come le cose sono andate, ma implica piuttosto un *rivivere* il percorso compiuto in vista di una riconfigurazione della propria forma di vita nel presente, e del presente stesso come forma *cruciale* della temporalità in senso letterale, in quanto crocevia e condensazione tra passato e futuro, crogiolo in cui il passato può essere riplasmato in vista del futuro. La “fine” del percorso permette all’Io di abbandonare il pregiudizio che vede il presente irrelato rispetto al passato e al futuro e di riconoscerlo invece come risultante dinamica del passato

³³ Cfr. FW 276: «Io vivo ancora, io penso ancora: io devo vivere ancora perché devo ancora pensare. *Sum, ergo cogito: cogito ergo sum*».

da cui il futuro dipende. Per fine, qui, si deve intendere la fine di una esperienza inconsapevole della temporalità che inaugura un nuovo inizio, una nuova vita. Conseguo da questo una visione circolare della temporalità che si ripropone anche se con oscillazioni, rettifiche e obiezioni, in vari punti del *Libro rosso*³⁴.

Il discorso junghiano utilizza l'immagine dell'alternarsi del giorno e della notte per rappresentare l'ambivalenza enantiodromica circolare della temporalità e della verità, per concludere come lo statuto enantiodromico della realtà rifletta simultaneamente la verità logica, ontologica e temporale. L'enantiodromia ha nell'istante il suo baricentro oscillante:

[...] La suprema verità si trasforma nella massima menzogna, il giorno più chiaro nella notte più buia.

Come il giorno presuppone la notte, e la notte il giorno, così il senso presuppone il controsenso [*Widersinn*] e il controsenso il senso.

Il giorno non esiste di per sé, e neppure la notte esiste di per sé.

La realtà [*Das Wirkliche*], che esiste di per sé, è insieme giorno e notte.

Dunque la realtà è insieme senso e controsenso.

Il mezzodì è un istante. E così anche la mezzanotte è un istante, il mattino viene dalla notte e la sera si volge alla notte, ma la sera viene anche dal giorno, così come il mattino si volge al giorno.

Dunque il senso è un istante e passaggio [*Übergang*] da controsenso [*Widersinn*] a controsenso e il controsenso è solo un istante e passaggio da senso a senso. (RB 242-243)

Torneremo su queste immagini in conclusione dopo aver esaminato gli ostacoli che si frappongono tra L'Io e sé stesso nel suo cammino attraverso lo spirito del profondo.

3.2. Ostacoli sulla via

3.2.1. I dotti

«Io sono uscito dalla casa dei dotti», dichiara Zarathustra, «e giunta ho sbattuto la porta alle mie spalle». «Tropo a lungo» continua

la mia anima sedette affamata alla loro mensa; io non sono addestrato alla conoscenza al pari di loro, per cui conoscere è come schiacciare le noci.

³⁴ Cfr. p.e. RB 358.

Io amo la libertà e l'aria sulla terra fresca: preferisco dormire su pelli di bue, che sulle vostre dignità e rispettabilità. Io sono troppo ardente e riarso dai miei stessi pensieri: spesso mi si mozza il fiato. E allora bisogna che fugga all'aperto, via dal chiuso delle stanze polverose.

Loro invece siedono freddi nell'ombra fredda: in tutto non vogliono essere che spettatori, e si guardano bene dal mettersi a sedere dove il sole arda i gradini.

Simili a quelli che in mezzo alla strada guardano a bocca spalancata i passanti, essi pure aspettano e guardano a bocca spalancata i pensieri, che altri hanno pensato. [...].

Non perdono mai di vista le dita l'un dell'altro e non si fidano di nessuno. Ingegnosi nelle piccole astuzie, aspettano coloro la cui scienza zoppica – aspettano come i ragni. (*Za, Dei dotti*)

Sulla scia di Zarathustra, anche per Jung la chiusura di un razionalismo dogmatico è il primo ostacolo che deve essere superato per poter iniziare il dialogo con l'anima, obiettivazione psichica e personificazione del tramite, dell'elemento di mediazione che rende possibile all'Io il contatto con lo spirito del profondo. L'abbandono dell'atteggiamento del dotto si configura allora come presupposto della ricerca, e l'assunzione di un nuovo orientamento conoscitivo apre la strada al "ritrovamento dell'anima" e a un radicale rovesciamento di prospettiva:

Credevo che la mia anima potesse essere l'oggetto del mio giudizio e del mio sapere; il mio giudizio e il mio sapere sono invece proprio loro gli oggetti della mia anima [...]. Ho dovuto capire che ciò che prima consideravo la mia anima non era che una inerte costruzione dottrinale. Ho dovuto quindi parlare all'anima come se fosse qualcosa di distante e ignoto, che non esisteva grazie a me, ma grazie alla quale io stesso esistevo. (RB 232)

Lo scavo interiore porta Jung a riconoscere se stesso in una delle immagini inconse come «vecchio sepolto nei libri e nell'arida scienza, uomo giusto e soppesante, che carpisce granelli di sabbia dal deserto infinito» mentre la sua anima ne «soffriva profondamente» (Cfr. RB 264, n. 30). Anima che altrove ricorda all'Io quanto smisurate siano la sua avidità di conoscere e di sapere, la sua smania «di raccogliere, di assemblare, inglobare, utilizzare, influenzare, dominare, classificare, attribuire significati e interpretazioni» (RB 306), nella pretesa di afferrare il Tutto. La vita del dot-

to appare dunque come un affannarsi all'insegna della vanità, dello spirito imitativo e della ricerca del riconoscimento:

Credi forse che l'uomo che dedica la sua vita alla ricerca conduca un'esistenza spirituale e viva la sua anima / in misura maggiore di un altro. Ma anche una vita del genere è esteriore, esattamente com'è esteriore la vita di una persona che vive le cose esteriori. Un simile studioso [*Gelehrter*] non vive dunque le cose esteriori, bensì i pensieri esteriori, quindi non vive se stesso [*sich selber*], bensì il suo oggetto [*sein Gegenstand*]. [...]. Si è buttato via in tutti quei libri e in tutti i pensieri formulati da altre persone. Per questo la sua anima è bisognosa, deve umiliarsi e andare nella stanza di ogni sconosciuto per mendicare quel riconoscimento che lui le nega.

Per ciò vedi quei vecchi studiosi [*alten Gelehrten*] correre a ottenere riconoscimenti [*Anerkennung*], coprendosi di ridicolo e in maniera indegna. Si offendono se il loro nome non viene citato, sono tristi se qualcun altro dice meglio di loro la stessa cosa, implacabili contro chi cambia di una virgola le loro opinioni. Vai a un convegno di dotti [*Gelehrten*] e vedrai questi miserevoli vecchi con i loro grandi meriti e le loro anime affamate, che anelano a riconoscimenti [*Anerkennung*] e non riescono mai a placare la loro sete. L'anima ha bisogno della tua ingenuità [*Torheit*], non del tuo sapere (RB 264).

3.2.2. Modello e imitazione

Primo ostacolo sulla strada verso una esperienza della verità è, abbiamo visto, una pratica miope del sapere, in cui il sapere, nutrito ipertroficamente e proteso tutto verso l'esterno, si mostra – in modo umano, troppo umano – come sintomo; e la ricerca, subordinata al bisogno di riconoscimento, diventa per il dotto un pretesto per distogliere da sé il fuoco conoscitivo.

La questione del rapporto educativo e in particolare della relazione tra maestro e allievo è un tema decisivo dello *Zarathustra*. È all'interno di tale relazione che si costituisce e si gioca la posta della verità; qui si iscrive un nodo centrale dell'insegnamento zarathustriano che è anche filo conduttore del *Libro rosso*: il modello imitativo. L'imitazione pedissequa del modello: ecco, strettamente connesso al primo, il secondo ostacolo, che va superato sulla strada verso la verità; strada [*Weg*] che, riprendendo un *topos* consolidato e ricorrente, diventa immagine paradigmatica e simbolo principale della verità stessa³⁵.

³⁵ Sull'immagine filosofica della "via" cfr. p.e. J. Constâncio, *Imagens e Concepções*

Per via di molte specie e in molti modi sono giunto alla mia verità; non fu una sola scala [*Leiter*]³⁶, quella su cui salii per giungere alla vetta, dove il mio occhio dilaga nelle mie remote lontananze.

E solo malvolentieri ho sempre chiesto le strade, – ciò è sempre stato contrario al mio gusto! Preferivo interrogare e tentare le strade da solo.

Il mio andare è sempre stato, in tutto e per tutto un tentativo e un interrogativo – in verità bisogna anche *imparare* a rispondere a questo interrogare! Ma questo è – il mio gusto:

– non un buon gusto o un cattivo gusto, bensì il *mio* gusto, di cui non mi vergogno più e che non celo. «Questa, insomma è la *mia* strada, – dov'è la vostra?» così rispondo a quelli che da me vogliono sapere “la strada”. *Questa* strada, infatti, non esiste! (*Za, Dello spirito di gravità*)³⁷

La strada di Zarathustra è evocata dall'Io junghiano all'inizio del *Libro rosso*:

[*Amici miei*]³⁸ *Credetemi. Quello che vi do non è né una dottrina né un insegnamento. E da quale pulpito potrei indottrinarvi. Vi informo della via presa da quest'uomo, della sua via ma non della vostra. La mia via non è la vostra via, dunque / non posso insegnarvi nulla. La vita è in noi, ma non in dèi, né in dottrine, né in leggi. In noi è la via la verità e la vita.*

Guai a coloro che vivono seguendo dei modelli! La vita non è con loro. Se voi vivete seguendo un modello, allora vivrete la vita del modello, ma chi dovrebbe vivere la vostra vita? Dunque vivete voi stessi.

[...] *Voi cercate la via attraverso le apparenze, leggete libri e ascoltate opinioni: a che può giovare tutto questo?*

*Esiste solo una via ed è la vostra via. [Esiste solo una legge ed è la vostra legge. Esiste solo una verità ed è la vostra verità]*³⁹.

Cercate la via? Vi metto in guardia dall'imboccare la mia strada. Per voi può essere quella sbagliata.

da Vida Humana em Platão: Investigações sobre Bios e Psiché Diss., Universidade Nova de Lisboa 2005, pp. 519-553.

³⁶ In EH, *Così parlò Zarathustra* 6, Nietzsche ritorna sull'immagine della scala. Anche in Wittgenstein, che l'ha utilizzata e resa celebre nel *Tractatus*, tale immagine è legata alla assunzione di una posizione che permette un riorientamento prospettico dello sguardo (cfr. Wittgenstein, *Tractatus*, cit., § 6.54). Sulla ricezione wittgensteiniana di Nietzsche cfr. M. Brusotti, «Il mio scopo è una “trasvalutazione di tutti i valori”». *Wittgenstein e Nietzsche*, in: M.C. Fornari (a c. di), *Nietzsche. Edizioni e interpretazioni*, Pisa, ETS 2006, pp. 97-122.

³⁷ Per un'interpretazione illuminante di questo testo si veda C. Piazzesi, *La verità come trasformazione di sé. Terapie filosofiche in Pascal, Kierkegaard, Wittgenstein*, Pisa, ETS 2009, pp. 11-22.

³⁸ Cfr. RB 231, n. 24.

³⁹ Cfr. RB 231, n. 28.

182 Luca Lupo

Ciascuno percorra la sua via.

Non voglio essere il vostro salvatore, né darvi leggi, né educarvi. Non siete più dei bambini.

Imporre leggi, migliorare o rendere facili le cose è diventato un errore e un male. Ciascuno cerchi la propria via. (RB 231)

Abbandonare lo spirito di questo tempo per incamminarsi sulla strada dello spirito del profondo – ciascuno ne ha una *propria*⁴⁰ – conduce necessariamente a confrontarsi con il “mistero di Cristo”:

Lo spirito di questo tempo ci ha condannato alla fretta. Se servi lo spirito di questo tempo non avrai più né futuro né passato. A noi è necessaria la vita dell’eternità. Nel profondo portiamo il futuro e il passato. Il futuro è vecchio e il passato è giovane. Tu servi lo spirito di questo tempo e pensi di poterti sottrarre allo spirito del profondo. Ma il profondo non aspetta più e ti costringerà ad aderire al mistero di Cristo. Fa parte di questo mistero che l’uomo non venga redento dall’eroe, ma divenga Cristo egli stesso. Questo ci insegna in modo simbolico l’esempio che in passato ci hanno dato i santi. (RB 255)

Cristo – Crocefisso che, come vedremo, finirà per sovrapporsi e coincidere emblematicamente con Dioniso – è la figura che diventa, per paradosso, esempio di chi ha percorso la propria strada; modello di una vita che non ha seguito modelli; ed è questo soltanto ciò che in Cristo va “imitato” e che Cristo insegna: è il modello che ci dice che non ci sono modelli da seguire, laddove la posta in gioco è la comprensione del senso della propria vita e la costruzione di sé.

«Se voglio comprendere veramente Cristo» dice a sé stesso l’Io di Jung, «devo capire che Cristo ha vissuto realmente solo la sua propria vita e non ha imitato nessuno. Non ha copiato alcun modello. Se perciò intendo davvero imitare Cristo, allora non imiterò né copierò proprio nessuno, ma andrò per la mia strada senza definirmi neppure cristiano» (RB 293).

È impossibile pensare di potere “raggiungere sé stessi”, risparmiandosi di percorrere la propria strada. Ma sappiamo che la strada verso sé stessi è una strada che procede a ritroso e verso il basso; condizione del “vivere pienamente la propria vita” è fare i conti con il passato la cui configurazione è per ciascuno, unica; e non

⁴⁰ Cfr. C. Piazzesi, *La verità*, cit.

si tratta di una esperienza indolore.

Cristo soccorre e aiuta insegnando che non c'è soccorso e aiuto quando la posta in gioco è la propria vita e la comprensione del suo senso. Dare forma alla propria vita seguendo un modello sarebbe come pretendere che un altro provasse la sensazione che proviamo a essere noi stessi.

«Dovete essere lui stesso» scrive Jung «non cristiani, ma Cristi, altrimenti non siete pronti per il dio che verrà. C'è forse uno tra voi che crede di risparmiarsi questo cammino [*Weg*]? Di poter ingannare sé stesso lasciando da parte il tormento del Cristo? Io dico: "Costui si inganna a suo discapito. Si adagia su un letto di spine di fuoco. A nessuno può essere risparmiato il cammino di Cristo, perché è quello che conduce a ciò che ha da venire. Dovete tutti quanti diventare dei Cristi"» (RB 235).

L'Io junghiano adombra la possibilità che il tempo dei modelli e dell'imitazione sia destinato a finire per lasciare posto al tempo della rivelazione di una nuova dimensione del sacro.

Il lato scimmiesco dell'uomo si mantiene per periodi lunghissimi, ma verrà il tempo in cui l'uomo perderà un altro pezzo di scimmia. Sarà un tempo di redenzione, di discesa della colomba, e del fuoco e della salvezza eterni. Allora non ci saranno più eroi né alcun altro che li possa imitare. A partire da quest'epoca ogni imitazione sarà maledetta. Il nuovo Dio ride dell'imitazione e del proselitismo. Non ha bisogno né di coloro che ripetono preghiere a mo' di pappagalli, né di un seguito di discepoli. Costringe l'uomo a passare attraverso se stesso. / Il Dio è seguace di se stesso nell'uomo. Egli imita se stesso. (RB 245)

La fine dell'imitazione è concomitante con il rivelarsi di una divinità, che, per usare le parole dell'inconscio junghiano, si colloca «un passo indietro alle spalle del cristianesimo, e un passo oltre esso» (RB 296). Jung ha in mente una divinità con caratteristiche dionisiache ed enantiodromiche che in parti diverse del materiale manoscritto indica rispettivamente con i nomi di Fanes e Abraxas. Fanes descrive sé stesso in termini panteistici che ricordano tanto l'epifania di Krishna nell' XI canto della *Bhagavad Ghita* quanto la celebre descrizione della volontà di potenza nei frammenti postumi nietzscheani⁴¹: «Suprema azione e non esistenza, mondo e gra-

⁴¹ Cfr. NF 1885, 38[12].

nello, eternità e istante, [...] piacere indicibilmente tormentato, inconoscibile, irriconoscibile, punta dell'ago tra la vita e la morte, un fiume di mondi» che dà «il vaso della perfezione» in cui scorre acqua, vino, latte e sangue. «Eternamente negato» Fanes «perdura per l'eternità. Ritornando in ogni forma, eternamente identico⁴² [*in allen Formen wiederkehrend, ewig dasselbe*] [...] negando se stesso e sorgendo in un nuovo splendore attraverso la negazione di sé» (RB 301, n. 211). E ancora, in una suggestiva descrizione di sé stesso, il Dio identifica la perfezione con la contraddizione enantiodromica:

Io sono la luce perenne ma perfetto è colui che sta tra giorno e notte. Io sono l'amore che dura eternamente, ma perfetto è colui che ha posato il coltello sacrificale accanto al proprio amore. Io sono la bellezza, ma perfetto è colui che siede contro il muro del tempio e rattoppa le scarpe per denaro. [...]

Colui che è perfetto conosce luce e tenebra, ma io sono la luce al di là del giorno e della tenebra. Colui che è perfetto conosce il Sopra e il Sotto, ma io sono l'altezza al di là di alto e basso. Colui che è perfetto conosce ciò che crea e il creato, ma io sono l'immagine che partorisce, al di là di creazione e creatura. Colui che è perfetto conosce l'amare e l'essere amato, ma io sono l'amore al di là dell'abbraccio e del lutto. Colui che è perfetto conosce maschio e femmina, ma io sono l'essere umano, suo padre e suo figlio, al di là del maschile e del femminile, al di là del bambino e del vecchio. Colui che è perfetto conosce il sorgere e il tramontare, ma io sono il centro al di là dell'aurora e del crepuscolo. Colui che è perfetto conosce me ed è perciò diverso da me. (*Ibid.*)

Non diversamente, Abraxas «dice la parola venerabile e maledetta che è al tempo stesso vita e morte»; genera «verità e menzogna, bene e male, luce e tenebra nella stessa parola e nello stesso atto» e per questo motivo è «terribile»; è «polipo dalle mille braccia»; è il signore dei rospi e delle rane che vivono nell'acqua e salgono sulla terra, che cantano in coro a mezzogiorno e a mezzanotte; è «l'amore e il suo assassinio»; «la più risplendente luce del giorno e la più cupa notte della follia»; «la creatura più potente e in lui il creato si spaventa di se stesso», ecc. (RB 350).

Facendo «un passo indietro alle spalle del cristianesimo» attraverso l'immaginazione attiva, l'esplorazione junghiana «fa un passo

⁴² Trad. mod., LL.

oltre esso» approdando a un riconoscimento della verità in termini di contraddizione e ambivalenza e a una sua rappresentazione e trasfigurazione nell'immagine di un divino dai tratti gnostico-dionisiaci. Confrontandosi con esso mediante i simboli, l'analisi permette di riguadagnare consapevolmente "il lato oscuro", il negativo rimosso, precedentemente demonizzato dal cristianesimo e trasformato in colpa, in tentazione, e così nutrito in modo ipertrofico.

Il percorso nietzscheano registra una analoga composizione del dualismo. Qui il superamento del cristianesimo vede l'opposizione di Dioniso al Crocefisso *ma anche* il sovrapporsi di Dioniso *al* Crocefisso; l'*Anticristo*, da una parte, ma anche la rappresentazione del compimento del "divenire ciò che si è" in termini di "*Ecce homo*" dall'altra; titolo che allude all'essenza dolorosa dell'esperienza e dell'esperimento con se stessi, al radicamento nella tradizione religiosa cui pure Nietzsche si contrappone ma che, allo stesso tempo, include in sé; una tradizione inaggirabile.

L'affermazione dell'ateismo è segnata dalla morte del Dio cristiano, ma la morte di Dio non coincide con la dissoluzione del sacro che è invece riguadagnato con il dionisiaco, in termini di venerazione dell'immanenza e della pluralità, della contraddizione e del divenire che ineriscono all'immanenza stessa.

4. Nietzsche e Zarathustra nel Libro rosso

4.1. In biblioteca

La sapienza narrativa dell'immaginazione junghiana sceglie biblioteca e manicomio come scenari in cui collocare i riferimenti più espliciti e diretti allo *Zarathustra* e a Nietzsche che prende corpo e si manifesta come vera e propria fantasia psichica. In entrambi i testi affiora la questione della verità, quasi lo *Zarathustra* e il suo autore rappresentassero il fulcro attorno a cui tale questione si condensa e ruota.

Nella fantasia della biblioteca⁴³ l'Io di Jung si intrattiene con il bibliotecario al quale chiede in prestito la *Imitatio Christi*. Da qui

⁴³ L'episodio è inserito nel capitolo del secondo libro del volume calligrafico dal titolo *La follia divina [die göttliche Narrbeit]*.

nasce una conversazione che ha come oggetto la crisi del cristianesimo; sullo sfondo, Nietzsche, il suo libro e il problema della verità.

Io: «Lei sa che tengo in altissima considerazione la scienza, ma nella vita arrivano davvero dei momenti in cui anche la scienza ci lascia vuoti e malati. In simili momenti un libro come quello di Tommaso di Kempis significa moltissimo per me, perché è scritto con l'anima [*aus der Seele*]⁴⁴.

Bibliotecario⁴⁵: «Ma è assai antiquato. Al giorno d'oggi non possiamo più farci coinvolgere dal dogmatismo cristiano».

Io: «Con il cristianesimo non siamo arrivati alla fine semplicemente mettendolo da parte. Mi sembra che di esso resti più di quanto possiamo vedere».

B: «Che cosa deve restarne? È soltanto una religione».

Io: «Per quali motivi e a che età poi la si mette da parte? Perlopiù probabilmente, nel periodo degli studi universitari, o anche prima. Lo definirebbe un periodo particolarmente adatto a giudicare? E ha mai esaminato più da vicino per quali motivi la gente mette da parte la religione positiva? I motivi sono per lo più futili, per esempio perché il contenuto della fede si scontra con le scienze naturali e la filosofia».

B: «[...] Del resto, si è ormai abbondantemente provveduto a trovare surrogati alla perdita di occasioni devozionali [*Gelegenheit zu Andacht*], causata dalla decadenza della religione. Nietzsche, per esempio, ha scritto più di un autentico libro di devozione [*Andachtsbuch*]⁴⁶; per non parlare poi del *Faust*».

Io: «Questo è vero, in un certo senso. Ma proprio la verità di Nietzsche a mio giudizio, è troppo inquieta e provocatoria [*ist mir zu unrubig und aufreizend*], adatta a quelli che devono essere ancora liberati. Ma per questo la sua verità è adatta soltanto a loro. Credo di aver scoperto recentemente che abbiamo bisogno di una verità anche per chi deve finire in

⁴⁴ A proposito della pubblicazione della prima parte dello *Zarathustra* e sul progetto nel suo complesso, il 9.11.1883 Nietzsche scrive a Overbeck: «Si tratta di una sintesi gigantesca [*ungeheure*], quale ritengo non sia mai stata concepita dalla mente o dall'anima di alcuno». Rispondendo a Carl Spitteler che riteneva che lo *Zarathustra* fosse solo «una sorta di superiore esercizio di stile» Nietzsche definiva la propria opera, di contro, come «l'evento più profondo e più decisivo – dell'anima, se permette! – in mezzo a due millenni, il secondo e il terzo –)» (a C. Spitteler, 10.10.1888). Insieme a Nietzsche, Spitteler rappresenta un autore cruciale per Jung nell'economia della sua opera *Tipi psicologici*.

⁴⁵ Per facilitare la lettura ho preferito introdurre l'indicazione degli interlocutori, indicazione che manca nel testo, conformandomi alla consuetudine di Jung in altre parti del RB (cfr. p.e. *infra* il dialogo tra Io e Anima).

⁴⁶ In una lettera a Köselitz del 2.9.1884, Nietzsche parla dello *Zarathustra* come del «mio "libro di edificazione ed esortazione" [*Erbauungs- und Ermuthigungsbuch*]».

un vicolo cieco [*die in die Enge zu geben haben*]. Per costoro è forse più indispensabile una verità deprimente [*eine depressive Wahrheit*] che renda l'uomo più modesto e lo arricchisca spiritualmente».

B: «Ma la prego, Nietzsche è straordinario nell'arricchire spiritualmente l'uomo».

Io: «Forse lei ha ragione dal suo punto di vista, io però non posso sottrarmi all'impressione che Nietzsche, parlando di se stesso parli anche a coloro che avrebbero bisogno di maggiore libertà e non a quelli che si sono scontrati duramente con la vita e sanguinano per ferite causate dal contatto con le cose reali. [...] Come ho detto, mi pare che nel cristianesimo ci siano forse parecchie cose da salvare. Nietzsche vi si oppone eccessivamente. Purtroppo, come tutto ciò che è sano e durevole [*Gesunde und Dauerhafte*], la verità si tiene di più sulla via di mezzo che noi a torto detestiamo». (RB 292)

Nel dialogo trova espressione la tensione tra la fiducia nella razionalità della scienza e la ricerca di un sapere differente che sembra allontanarsi *da* ed essere in contrasto *con* tale razionalità. La componente scettica e disincantata da una parte e quella numinosa, aperta allo spirito del profondo, al riconoscimento del lato d'ombra dall'altra, sono personificate rispettivamente dal bibliotecario e dall'Io di Jung. Quest'ultimo sembra inclinare alla ricerca di quel "sapere del cuore" che si contrappone, in apparenza, allo scetticismo di Nietzsche.

Il meccanismo dialogico lascia vedere come Jung sembri concordare inizialmente su ogni punto indicato dal bibliotecario a favore di Nietzsche, salvo poi lasciar trapelare, dalle avversative e dai distinguo che seguono le affermazioni, un dissenso di fondo. Sembra che in questa fantasia Jung abbia voluto teatralizzare l'ambivalenza e l'oscillazione del suo atteggiamento verso Nietzsche. Il contrasto tra il Crocefisso e Dioniso prende la forma del contrasto tra Tommaso di Kempis e Nietzsche. Sembra che Jung veda in Nietzsche una incapacità di fare davvero presa sul mondo reale. Nietzsche sembra incapace di parlare a «quelli che si sono scontrati duramente con la vita e sanguinano per ferite causate dal contatto con le cose reali». È come se Jung percepisce qualcosa di artefatto al fondo del pensiero nietzscheano, il rischio di un intellettualismo lontano dalla vita, una dismisura derivante da una degenerazione, da una esasperazione, da un parossismo dello spirito del dotto: forse prevale qui il giudizio del clinico di fronte alla co-

struzione filosofica, di chi deve confrontarsi concretamente ogni giorno con il dolore dell'altro di fronte al quale, la costruzione teorica del filosofo isolato suona come vuota chiacchiera narcisistica di un ego inflattivo. Il contrasto e la tensione tra la filosofia e la psicologia, tra teoria e clinica si fanno sentire: l'esercizio disanimato dell'astrazione teorica che tale resta anche quando evoca la vita, contro il bisogno tutto sensibile e corporeo della cura. Di qui, se non proprio una proliferazione, almeno lo sdoppiarsi della verità e comunque l'attestazione di una rottura nella sua inattaccabilità monolitica; un suo presentarsi in una pluralità di forme possibili, una diversa per ciascuna vita. L'oscillazione junghiana rallenta provvisoriamente al termine del dialogo rinviando a una nozione di verità assimilata, ricondotta all'ambito di «tutto ciò che è sano e durevole», una verità che ha a che fare con la dimensione della cura di sé e con il tempo; e dunque, ancora una volta, con la vita, in definitiva; con l'esercizio di una misura applicata alle cose della vita. Misura che non può darsi veramente e non può essere tale senza un riconoscimento ma soprattutto senza un'esperienza degli estremi, ovvero, del limite; senza la vertigine della contraddizione. Non è misura verace quella che non conosce la dismisura. È questa misura che tiene conto dell'ambivalenza, è questo esercizio della razionalità che sa di essere intimamente connessa con la sfera dell'irrazionale, che «noi a torto detestiamo». Ma su questo terreno, Jung torna, forse inavvertitamente, sulla stessa strada di Nietzsche e la divaricazione sembra dileguare.

4.2. *In manicomio*

La fantasia del manicomio è la seconda scena a sfondo nietzscheano. Si tratta di una fantasmagoria a più voci con le quali l'Io di Jung dialoga⁴⁷. In apertura l'Io di Jung è impegnato in un confronto con la propria anima che gli domanda:

Anima: «[...] Hai notato che le tue fondamenta [*Untergründe*] sono affondate completamente nella pazzia [*Wahnsinn*]? Non vorresti riconoscere la tua pazzia e darle un amichevole benvenuto? Non volevi accettare ogni cosa? Accetta dunque anche la pazzia. Lascia risplendere la luce

⁴⁷ Si tratta della parte del volume calligrafico intitolata *Nox tertia*.

della tua pazzia e di fronte a te si aprirà una grande luce. La pazzia non è da disprezzare, né da temere, ma devi darle vita [*ihm das Leben geben*]⁴⁸».

Io: «Dure sono le tue parole e difficile il compito che mi dai».

A: «Se vuoi trovare delle vie, non disdegnare la pazzia, poiché costituisce una parte tanto grande della tua natura».

Io: «Non sapevo che fosse così».

A: «Sii lieto di poterlo riconoscere, così eviti di diventarne vittima. La pazzia [*Wahnsinn*] è una forma particolare dello spirito [*eine besondere Form des Geistes*] e aderisce a tutte le dottrine e filosofie, ma ancor più alla vita di ogni giorno, poiché la vita stessa è colma di follia [*Tollheit*] ed è sostanzialmente irrazionale [*unvernünftig*]⁴⁹. L'uomo aspira alla ragione [*Vernunft*] solo per potersi creare delle regole per lui stesso. La vita in sé non ha regole. Questo è il suo segreto. Questa è la sua legge sconosciuta. Quello che tu chiami conoscenza [*Erkenntnis*] è il tentativo [*Versuch*] di imporre alla vita qualcosa che risulti comprensibile».

Io: «Tutto questo suona molto sconcertante, ma desta il mio spirito di contraddizione».

A: «Non hai nulla da contraddire: tu sei in manicomio». (RB 297-298)

Il timore conseguente allo smarrimento della ragione si accompagna alla fantasia di un viaggio in nave⁵⁰ e produce una sensazione di vertigine e interrogativi cruciali: «In me tutto ondeggia e precipita in completo subbuglio. La faccenda si fa seria, il caos avanza. Ho proprio toccato il fondo dei fondi [*ist dies der unterste Grund*]? Il caos è anche un fondamento [*ist das Chaos auch eine Grundlegung*]?»». La vertigine si mescola alla consapevolezza della propria condizione; l'Io di Jung si rivolge a una voce dicendo: «Sì, è vero, ho il mal di mare, ma in un modo particolare, visto che sono infatti in manicomio» (RB 298). La scena si sposta nel luogo di contenzione dove avviene l'incontro con un folle [*Narr*] che dice di essere Nietzsche fissando in faccia l'Io narrante: «Mi accorgo che è il mio vicino, il quale si è evidentemente riscosso dall'apatia e adesso è seduto sul mio letto. Continua a parlare con vigore e con insistenza: "Io sono Nietzsche, ma ribattezzato, e sono anche

⁴⁸ Trad. mod., LL.

⁴⁹ Trad. mod., LL.

⁵⁰ Il contenuto della fantasia ha forse qualche legame con il ricordo della trasferta americana di Jung con Freud nel 1909, come suggerirebbe la lettura delle lettere di Jung alla moglie Emma riportate in *Appendice* del volume di A. Jaffé, *Ricordi*, cit., pp. 421 ss..

Cristo, il Salvatore incaricato di redimere il mondo, ma loro non me lo permettono»» (*Ibid.*).

In una sorta di condensazione onirica, qui sembrano intrecciarsi due riferimenti; l'uno al filosofo e l'altro a una figura del suo *Zarathustra*: l'uno al momento dell'esplosione della malattia (come è documentato nei biglietti della follia in cui Nietzsche accosta il proprio nome al nome di Cristo⁵¹) e l'altro al *Narr* del *Canto della melanconia*. Dopo il breve dialogo, in cui ha rivelato le sue identità, il *Narr* «si corica nuovamente e ricade nella sua apatia» (*Ibid.*).

L'apparizione di Nietzsche introduce la ripresa della fantasia marina e una ulteriore allusione alla quarta e ultima parte dello *Zarathustra*⁵²: I raggi di un sole che sorge «si fanno più lucenti e più caldi e il sole abbagliante fiammeggia sul mare azzurro. Il moto ondeggiante si è placato. Sul mare scintillante si stende una benefica quiete di mattinata estiva. Si leva un odore salmastro di acqua di mare» (RB 298). Nel bagliore meridiano irrompe l'immagine della temporalità cui si accompagna lo stato emotivo di inquietudine che caratterizza la puntualità inestesa e decisiva dei momenti culminanti della notte e del giorno⁵³, aperti come porte sul tempo: «Un'ampia e stanca onda di risacca si infrange sulla sabbia con sordo fragore e continua a ritornare [*immer erneut kehrt sie wieder*], dodici volte i rintocchi dell'orologio del mondo... è terminata la dodicesima ora, e a questo punto subentra il silenzio. Nessun rumore, neppure un alito, tutto è rigido e mortalmente quieto. Io aspetto in preda a una segreta angoscia [*Ich harre heimlich beklommen*]» (*Ibid.*).

La fantasia diurna junghiana è una ripresa speculare e rovesciata del *canto del nottambulo* [*Das Nachtwandler Lied*] nello *Zarathustra*; costruito a partire dai dodici versi, molto noti⁵⁴, che chiudono, co-

⁵¹ Cfr. le brevi lettere di Nietzsche a vari destinatari del 4.1.1889.

⁵² Dalla corrispondenza emerge come Nietzsche abbia pensato inizialmente alla quarta parte dello *Zarathustra* come a un testo non destinato alla pubblicazione: si vedano le lettere a C. von Gersdorff, del 12.2.1885; a C. Fuchs del 29.7.1888; a H. Köselitz del 14.2.1885 e a E. Nietzsche del 16.4.1885. Come scritto non destinato al pubblico, questa parte del libro nietzscheano appare funzionalmente affine al *Libro rosso*.

⁵³ Si pensi alla immagine dello pseudo-demone meridiano dei *Salmi* nell'*Antico Testamento* (cfr. *Salmo* 91,6) e alla stessa visione dell'eterno ritorno in FW 341.

⁵⁴ Segnalo l'originale lettura di questo testo, in relazione all'uso musicale che ne ha fatto Gustav Mahler, da parte di Carlo Serra: *Mahler lettore di Nietzsche*, in: «Bollettino

me rintocchi di orologio⁵⁵, *La seconda canzone di danza* al termine della terza parte dell'opera nietzscheana. Zarathustra si rivolge agli uomini superiori ai quali vuol dire qualcosa all'orecchio «come fa con me quella vecchia campana, – così intimamente paurosamente teneramente [*so heimlich, so schrecklich, so herzlich*] come quella campana di mezzanotte a me parla, che ha vissuto più cose che non un solo uomo: – che ha già contato tutti i rintocchi di dolore nel cuore dei vostri padri – ah, ah, come sospira! come ride nel sogno! la vecchia profonda profonda mezzanotte!». Zarathustra si chiede: «Dov'è il tempo»? Non son piombato in un pozzo profondo? Il mondo dorme – ». Zarathustra si sente trasportare e sente che la sua anima danza; così incita gli uomini superiori a liberare i morti e i sepolcri, a risvegliare i cadaveri; si rivolge direttamente agli oggetti come se fossero vivi ed esclama: «Tu vecchia campana! Tu dolce lira! Ogni dolore ti ha lacerato il cuore, il dolore del padre, e quello dei padri e quello degli avi [...]».

Nel canto notturno di Zarathustra, canto che «sempre ritorna» [*Rundgesang*] affiorano così i temi che ruotano intorno alle forme fondamentali della verità e alle vie che rendono possibile accedere ad essa e riconoscerla: il rapporto con il tempo; la necessità di scavare a ritroso; di fare i conti con i morti. E, infine, il suggello dell'attimo in cui si rivela la verità suprema della enantiodromia dell'esistenza: «Proprio ora; il mio mondo divenne perfetto, mezzanotte è anche mezzogiorno, – dolore è anche un piacere, maledizione è anche una benedizione, notte è anche un sole, – andate via o vi toccherà imparare: un saggio è anche un folle».

La consapevolezza del radicamento del presente nel passato e del fatto che il passato è la condizione di possibilità del presente, la sua essenza, implica una accettazione dell'intero passato. Se noi abbiamo voluto e desiderato anche un istante solo della nostra esistenza, questo comporta allora un volere a ritroso l'intera catena degli eventi che fa di noi ciò che siamo (cfr. *Za, Canto del nottambulo* 10-11).

Filosofico» XXV, a c. di P. Colonnello e R. Bufalo, Roma, Aracne editrice 2010, pp. 222-255.

⁵⁵ Per una illuminante ricognizione e interpretazione del tema delle campane nei testi di Nietzsche segnalò P. D'Iorio, *Le campane di Genova e le epifanie nietzscheane*, in: G. Campioni - L. Pica Ciamarra - M. Segala (a c. di), *Goethe, Schopenhauer, Nietzsche. Saggi in memoria di Sandro Barbera*, Pisa, ETS (in stampa).

Non diversamente, il lavoro analitico di attivazione del passato inconscio, di risveglio dei morti e di ciò che è morto in noi, è tutto orientato alla accettazione e alla comprensione della nostra condizione presente, comunque essa sia. Un lavoro interminabile. L'Io junghiano conclude infatti: «Sono giunto al mio Sé⁵⁶ a un dubbio e miserabile personaggio» precisa, quasi a sancire la provvisorietà di ogni guadagno nella ricerca, ed esprime la necessità di un ulteriore lavoro di scavo: «È necessaria un'opera in cui si possano e si debbano, se occorre, spendere decenni. Debbo recuperare una fetta di Medioevo in me stesso». «Mio caro Io» prosegue Jung «tu sei un barbaro. Voglio vivere con te, perciò ti trascinerò attraverso tutto l'inferno medievale, finché tu non sia in grado di rendere sopportabile il vivere insieme a te». «Dovrai essere vaso e grembo della vita, perciò ti purificherò. Pietra di paragone è l'essere soli con se stessi. Questa è la via» (RB 330).

Non ha valore, resta astratta, una razionalità che non si misura con l'irrazionalità in cui è radicata; che non riguadagni sé stessa attraverso la risposta alla chiamata dello spirito del profondo. Si mostra incapace di creare; può solo imitare stancamente e procedere fianco a fianco della vita senza mai incontrarla.

La fantasia del meriggio marino si trasforma di nuovo nella camera del manicomio in cui l'Io junghiano dialoga con un non meglio precisato "lui". In questo dialogo il problema della verità riaffiora; verità e vita confluiscono nella via: il repertorio lessicale e metaforico allude una volta ancora alla figura di Cristo⁵⁷ come verità incarnata e immanente, come vita che crea sé stessa:

Dice Io: «Non ho trovato la via». Lui: «adesso non ho bisogno di cercare nessuna via». «Lui dice la verità. La via, o qualunque cosa sia quello su cui uno cammina è la nostra via, la via giusta. Non ci sono strade spianate verso il futuro. Diciamo: questa sia la via, ed essa lo è. Creiamo le strade mentre le percorriamo. La nostra vita è la verità che noi cerchiamo. Soltanto la mia vita è la verità, la verità assoluta. Noi creiamo la verità vivendola. (RB 298)

⁵⁶ In una variante si trova al posto di Sé: «A me stesso» (cfr. RB 330 nota 352).

⁵⁷ Cfr. *Giovanni* 14, 6.

Bibliografia

Traduzioni di Nietzsche adottate

- F. Nietzsche, *Opere complete*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Milano, Adelphi 1964 ss.
- F. Nietzsche, *Plato amicus sed. Introduzione ai dialoghi platonici*, Torino, Bollati Boringhieri 1991
- F. Nietzsche, *Escritos sobre retórica*, Madrid, Trotta 2000
- F. Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Valencia, Diálogo 2000
- F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza 2007
- F. Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, 2 vols, Madrid, Akal 1996
- F. Nietzsche, *Aurora*, Madrid, Alba editorial 2002
- F. Nietzsche, *La ciencia jovial*, Madrid, Biblioteca Nueva 2001
- F. Nietzsche, *La Gaya ciencia*, Madrid, Akal 1988
- F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza 1972
- F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza 1972
- F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 1972
- F. Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza, 1973
- F. Nietzsche, *Ecce Homo*, Madrid, Alianza 1971
- F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos*, 4 vols, Madrid, Tecnos, 2006ss.
- F. Nietzsche, *Correspondencia*, 6 vols., Madrid, Trotta 2005ss.
- F. Nietzsche, *Introduction à l'étude des dialogues de Platon*, Paris, Éditions de l'éclat 1991

Bibliografia secondaria

- G. Abel, *La filosofia dei segni e dell'interpretazione*, Napoli, Guida 2010
- G. Abel, *Bewusstsein- Sprache- Natur: Nietzsches Philosophie des Geistes*, in: «Nietzsche-Studien», 30 (2001), pp. 1-43

194 *Teorie e pratiche della verità in Nietzsche*

- G. Abel, *Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*, Berlin/New York, de Gruyter 1998
- L.R. Anderson, *Sensualism and Unconscious Representations in Nietzsche's Account of Knowledge*, in: «International Studies in Philosophy», 34 (2002), pp. 95-117
- L.R. Anderson, *Truth and Objectivity in Perspectivism*, in: «Synthesen», 115/1 (1998), pp. 1-32
- F. Arenas-Dolz - A. Sánchez Pascual, *Κάθαρσις τῶν παθημάτων. Nietzsche lector de Ueberweg*, in: *La passione della conoscenza. Studi in onore di Sossio Giametta*, Lecce, Pensa 2010, pp. 49-84
- S. E. Aschheim, *The Nietzsche Legacy in Germany 1890-1990*, Berkeley 1992
- R. Ávila, *Identidad y tragedia. Nietzsche y la fragmentación del sujeto*, Barcelona, Crítica 1999
- S. Barbera, *Le disavventure di Nietzsche in casa Bollati. Frammenti democritei*, in: «Belfagor», 47 (1992), pp. 461-470
- S. Barbera, *Ein Sinn und unzählige Hieroglyphen. Einige Motive von Nietzsches Auseinandersetzung mit Schopenhauer in der Basler Zeit*, in: T. Borsche - F. Gerratana - A. Venturelli (eds.), «*Centauren-Geburten*». *Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*, Berlin/New York, de Gruyter 1994, pp. 217-233
- R. Bett, *Nietzsche on the Skeptics and Nietzsche as Skeptic*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», 82. Bd., Berlin/New York, de Gruyter 2000, pp. 62-86
- D. Birnbacher, *Analytische Einführung in die Ethik. 2. Auflage*, Berlin, de Gruyter 2007
- M. Biscuso, *Hegel, lo scetticismo antico e Sesto Empirico*, Napoli, La Città del Sole 2005
- P. Bishop, *The Dionysian Self: C. G. Jung's Reception of Friedrich Nietzsche*, Berlin/New York, de Gruyter, 1995
- H. Blumenberg, *Pericolo in mare*, in: Id., *L'ansia si specchia sul fondo*, trad. it. Bologna, Il Mulino 2005, pp. 21-52
- L. Brandwood, *The chronology of Plato's Dialogues*, Cambridge, Cambridge University Press 1990
- D. Bremer, *Platonisches, Antiplatonisches. Aspekte der Platon-Rezeption in Nietzsches Versuch einer Wiederherstellung des frühgriechischen Daseinsverständnisses*, in: «Nietzsche-Studien», 8 (1979), pp. 39-103
- Th. Brobjer, *Nietzsche's Wrestling with Plato and Platonism*, in: P. Bishop (ed.), *Nietzsche and Antiquity: his Reaction and Response to the Classical Tradition*, New York, Camden House 2004, pp. 241-259

- M. Brusotti, *Die Leidenschaft der Erkenntnis*, Berlin, de Gruyter 1997
- M. Brusotti, «*Il mio scopo è una "trasvalutazione di tutti i valori"*». *Wittgenstein e Nietzsche*, in: M.C. Fornari (a c. di), *Nietzsche. Edizioni e interpretazioni*, Pisa, ETS 2006, pp. 97-122
- J.P. Changeaux, *The Physiology of Truth*, Cambridge (MA), Belknap Press of Harvard University 2004
- M. Clark, *Nietzsche on Truth and Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press 1990
- G. Colli, *Platone politico*, Milano, Adelphi 2007 [trad. esp. *Platón político*, Madrid, Siruela 2008]
- J. Conill, *Acerca de la verdad práctica*, in: «*Revista Portuguesa de Filosofia*», J. J. Vila-Châ (ed.), 65 Supl. (2009), pp. 975-991
- J. Conill, *La poetización nietzscheana del lenguaje y del pensamiento*, in: «*Estudios Nietzsche*», 4 (2004), pp. 37-50
- J. Conill, *Concepciones de la experiencia*, in: «*Diálogo filosófico*», 41 (1998), pp. 148-170
- J. Conill, *El crepúsculo de la metafísica*, Barcelona, Anthropos 1998
- J. Conill, *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*, Madrid, Tecnos 1997
- J. Conill, *El enigma del animal fantástico*, Madrid, Tecnos 1991
- J. Constâncio, *Nietzsche On Will, Consciousness, and Choice: Another Look at Nietzschean Freedom*, in: M. Dries (ed.), *Nietzsche on Consciousness and the Embodied Mind*, Berlin, de Gruyter (in pubblicazione)
- J. Constâncio, *On Consciousness: Nietzsche's Departure from Schopenhauer*, in: «*Nietzsche-Studien*», 40 (2011), pp. 1-42
- J. Constâncio, *Instinct and Language in Nietzsche's Beyond Good and Evil*, in: J. Constâncio - M. J. M. Branco (ed.), *Nietzsche on Instinct and Language*, Berlin, de Gruyter 2011, pp. 80-116
- J. Constâncio, *Imagens e Concepções da Vida Humana em Platão: Investigações sobre Bios e Psiché*, Diss.Universidade Nova de Lisboa 2005
- C. Cox, *The "Subject" of Nietzsche's Perspectivism*, in: «*Journal of the History of Philosophy*», 35 (1997), pp. 269-291
- J. Derrida, *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit 1972
- P. D'Iorio, *Le campane di Genova e le epifanie nietzscheane* in: G. Campioni - L. Pica Ciamarra - M. Segala (a c. di), *Goethe, Schopenhauer, Nietzsche. Saggi in memoria di Sandro Barbera*, Pisa, ETS (in stampa)
- P. D'Iorio, *Aucune des choses humaines n'est digne du grand sérieux. Notes sur la genèse de l'aphorisme 628 de Choses humaines, trop humain*

196 *Teorie e pratiche della verità in Nietzsche*

- nes de Friedrich Nietzsche, in: «Œuvres et critique», 25 (2000), pp. 107-23
- P. Dixon, *Nietzsche and Jung: Sailing a Deeper Night*, New York/Wien, P. Lang 1999
- R. Duval, *Le point de départ de la pensée de Nietzsche. Nietzsche et le platonisme*, in: «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques», 53 (1969), pp. 601-637
- M. Ferraris - P. Kobau, *Postfazione*, in: F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, trad. it. Milano, Bompiani 2000, pp. 563-688
- J. Figl, *Interpretation als philosophisches Prinzip. Friedrich Nietzsches universale Theorie der Auslegung im späten Nachlaß*, Berlin/New York, de Gruyter 1982
- L. Huskinson, *Nietzsche and Jung: the Whole Self in the Union of Opposites*, New York, Brunner-Routledge 2004
- C. Gentili, *La critica platonica della scrittura. Un avvertimento ermeneutico indirizzato al lettore*, in: Id., *Ermeneutica e metodica. Studi sulla metodologia del comprendere*, Genova, Marietti 1996, pp. 216-252
- V. Gerhardt, *Die Moral des Immoralismus*, in: Id., *Die Funken des freien Geistes. Neuere Aufsätze zu Nietzsches Philosophie der Zukunft*, hrsg. von J.-C. Heilingner und N. Loukidelis, Berlin/New York, de Gruyter 2011
- V. Gerhardt, *Friedrich Nietzsche*, München, Beck 1999³ [1992¹]
- V. Gerhardt, *Die Perspektive des Perspektivismus*, in: «Nietzsche-Studien», 18 (1989), pp. 260-281
- F. Ghedini, *Il Platone di Nietzsche. Genesi e motivi di un simbolo controverso (1864-1879)*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane 1999, pp. 225-290
- S. Givone, *Dostoevskij e la filosofia*, Roma/Bari, Laterza 1984
- P. Gori, *Small Moment and Individual Taste*, in: V. Caysa - K. Schwarzwald (hrsg.), *Nietzsche-Macht-Größe*, Berlin, de Gruyter 2012, pp. 155-168
- P. Gori, *Nietzsche, Mach y la metafísica del yo*, in: «Estudios Nietzsche», 11 (2011), pp. 99-112
- P. Gori, *Fenomenalismo e prospettivismo in FW 354*, in C. Piazzesi - G. Campioni - P. Wotling (a c. di), *Lecture della Gaia Scienza*, Pisa, ETS 2010, pp. 117-130
- P. Gori, *La visione dinamica del mondo. Nietzsche e la filosofia naturale di Bosovich*, Napoli, La Città del sole 2007
- J. Gracia - P. Stellino - I. Tamarit, *Estudios sobre el Crepúsculo de los ído-*

- los de F. Nietzsche, Valencia, Publicaciones Universidad de Valencia 2010
- R.H. Grimm, *Nietzsche's Theory of Knowledge*, Berlin/New York, de Gruyter 1977
- J. Grondin, *¿Hay que incorporar a Nietzsche a la hermenéutica? Razones de una pequeña resistencia*, in: «Estudios Nietzsche», 9 (2009), pp. 53-66
- L. Hatab, *A Nietzschean Defense of Democracy*, Chicago, Open Court 1995
- I. Heidehann, *Nietzsches Kritik der Moral*, in: «Nietzsche-Studien», 1 (1972), pp. 95-137
- K. Hildebrandt, *Platon. Der Kampf des Geistes um die Macht*, Berlin, Georg Bondi 1933
- K. Hildebrandt, *Nietzsches Wettkampf mit Sokrates und Plato*, Dresden, Sybillen 1922
- J.N. Hofmann, *Wahrheit, Perspektive, Interpretation. Nietzsche und die philosophische Hermeneutik*, Berlin/New York, de Gruyter 1994
- N.J.Z. Hussain, *Nietzsche's Positivism*, in: «European Journal of Philosophy», 12 (2004), pp. 326-368
- C. Ibbeken, *Konkurrenzkampf der Perspektiven*, Würzburg, Königshausen & Neumann 2008
- W. Jaeger, *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, Berlin/New York, de Gruyter 1989 [trad. esp. *Paideia*, México, Fondo de Cultura Económica 1995]
- A. Jaffé (ed.), *Ricordi, sogni e riflessioni di C. G. Jung*, Milano, Rizzoli 1978
- C. Janaway, *Beyond Selflessness, Reading Nietzsche's Genealogy*, Oxford, Oxford University Press 2007
- J.L. Jarrett (ed.), *Nietzsche's Zarathustra. Notes of the Seminar Given in 1934-39 by C.G. Jung*, 2 voll., London, Routledge 1989
- K. Jaspers, *Nietzsche. Introduzione alla comprensione del suo filosofare*, trad. it. Milano, Mursia 1996
- P. Katsafanas, *Nietzsche's Theory of Mind: Consciousness and Conceptualization*, in: «European Journal of Philosophy», 13 (2005), pp. 1-31
- F. Kaulbach, *Philosophie des Perspektivismus, 1. Teil*, Tübingen, Mohr 1990
- F. Kaulbach, *Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie*, Köln/Wien, Böhlau Verlag 1980
- E. Kuhn, *Friedrich Nietzsches Philosophie des europäischen Nihilismus*, Berlin/New York, de Gruyter 1992

198 *Teorie e pratiche della verità in Nietzsche*

- B. Leiter, *Nietzsche on Morality*, London, Routledge 2002
- B. Leiter, *Nietzsche's Metaethics: Against the Privilege Reading*, in: «European Journal of Philosophy», 8/3 (2000), pp. 277-297
- B. Leiter, *Perspectivism in Nietzsche's Genealogy of Morals*, in: R. Schacht (ed.), *Nietzsche, Genealogy, Morality. Essays on Nietzsche's Genealogy of Morals*, Berkeley, University of California Press 1994, pp. 334-357
- Th. Lindken - R. Rehn, *Die Antike in Nietzsches Denken: eine Bibliographie*, Trier, Wissenschaftlicher Verlag 2006
- J. B. Llinares, *Hombre, arte y lenguaje. Una investigación sobre el joven Nietzsche*, Valencia, Universidad de Valencia 1980
- H. de Lubac, *Le drame de l'humanisme athée*, Paris, Éditions Spes 1945 [trad. it. Brescia, Morcelliana 1982]
- M. Liebscher, *Libido und Wille zur Macht. C. G. Jungs Auseinandersetzung mit Nietzsche*, Basel, Schwabe 2012.
- D. Losurdo, *Nietzsche, il ribelle aristocratico. Biografia intellettuale e bilancio critico*, Torino, Bollati Boringhieri 2002 [2004²]
- L. Lupo, *Drives, Instincts, Language, and Consciousness in Daybreak 119: "Erleben und Erdichten"*, in: J. Constâncio - M.J.M. Branco (ed.), *As the Spider Spins*, Berlin, de Gruyter 2012, pp. 179-196.
- L. Lupo, *Le colombe dello scettico. Riflessioni di Nietzsche sulla coscienza negli anni 1880-1888*, Pisa, ETS 2006
- R. Mådera, *Jung e Nietzsche*, in: A. Carotenuto (a c. di), *Trattato di psicologia analitica*, Torino, Utet 1992, vol. I, pp. 67-93
- J. Marías, *Breve tratado de la ilusión*, Madrid, Alianza 1984
- O. J. Most, *Zeitliches und Ewiges in der Philosophie Nietzsches und Schopenhauers*, H. Böhringer (ed.), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann 1977, pp. 125-136
- W. Müller-Lauter, *Über Freiheit und Chaos. Nietzsche-Interpretationen II*, Berlin/New York, de Gruyter 1999
- A. Nehamas, *Only a Promise of Happiness, The Place of Beauty in a World of Art*, Princeton and Oxford, Princeton University Press 2007
- J. Nicolás - M. J. Frápoli, *Teorías de la verdad en el siglo XX*, Madrid, Tecnos 1997
- P. Nill, *Die Versuchung der Psyche: Selbstwerdung als schöpferisches Prinzip bei Nietzsche und C.G. Jung*, in: «Nietzsche Studien» 17 (1988), pp. 250-279
- R. Noll, *Jung, il profeta ariano. Origini di un movimento carismatico*, Milano, Mondadori 1999

- B. Pautrat, *Versions du soleil*, Paris, Seuil 1971
- S. Pfeuffer, *Die Entgrenzung der Verantwortung. Nietzsche-Dostojewskij-Levinas*, Berlin/New York, de Gruyter 2008
- C. Piazzesi, *La verità come trasformazione di sé. Terapie filosofiche in Pascal, Kierkegaard, Wittgenstein*, Pisa, ETS 2009
- R. Pippin, *Nietzsche, Psychology, & First Philosophy*, Chicago/London, University of Chicago Press 2010
- L. B. Puntel, *Wahrheitstheorien*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1978
- S. Reuter, *An der "Begräbnisstätte der Anschauung". Nietzsches Bild- und Wahrnehmungstheorie in Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, Basel, Schwabe 2009
- M. Riccardi, *Nietzsche on the Superficiality of Consciousness*, in: M. Dries (ed.), *Nietzsche on Consciousness and the Embodied Mind*, Berlin/New York, de Gruyter (in pubblicazione)
- M. Riccardi, *Nietzsche's Sensualism*, in: «European Journal of Philosophy» (2011), doi: 10.1111/j.1468-0378.2010.00440.x
- M. Riccardi, *Der faule Fleck des kantischen Kriticismus*, Basel, Schwabe 2009
- J. Richardson, *Nietzsche's System*, New York and Oxford, Oxford University Press 1996
- R. Richter, *Der Skeptizismus in der Philosophie (und seine Überwindung)*, 2 Bde., Leipzig, Verlag der Dürr'schen buchhandlung 1904 e 1908
- J. Salaquarda, *Leib bin ich ganz und gar... Zum "dritten Weg" bei Schopenhauer und Nietzsche*, in: «Nietzschesforschung», 1 (1994), pp. 37-50
- J. Salaquarda, *Umwertung aller Werte*, in: «Archiv für Begriffsgeschichte», 12 (1978), pp. 154-174
- G. Shank, *"Rasse" und "Züchtung" bei Nietzsche*, Berlin/New York, de Gruyter 2000
- H. Schipperges, *Am Leitfaden des Leibes. Zur Anthropologie und Therapeutik F. Nietzsches*, Stuttgart, Klett 1975
- H.J. Schmidt, *Nietzsche absconditus oder Spurenlesen bei Nietzsche, II. Jugend*, Berlin/Aschaffenburg, IBDK 1994
- C. Serra, *Mabler lettore di Nietzsche*, in: «Bollettino Filosofico» XXV, a c. di P. Colonnello e R. Bufalo, Roma, Aracne 2010, pp. 222-255
- H. Siemens, *Nietzsche and the Empirical: Through the Eyes of the Term "Empfindung"*, in: «Southafrican Journal of Philosophy», 25 (2006), pp. 146-158

200 *Teorie e pratiche della verità in Nietzsche*

- J. Simon, *Grammatik und Wahrheit*, in: «Nietzsche-Studien», 1 (1972), pp. 1-26
- R. Small, *Nietzsche in Context*, Ashgate, Aldershot 2001
- W. Stegmaier, *Nietzsches „Genealogie der Moral“*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1994
- W. Stegmaier, *Nietzsches Neubestimmung der Wahrheit*, in: «Nietzsche-Studien», 14 (1985), pp. 69-95
- G. Stack, *Nietzsche's Evolutionary Epistemology*, in: «Dialogos», 59 (1992), pp. 75-101
- G. Stack, *Kant, Lange and Nietzsche: Critique of Knowledge*, in: K.A. Pearson (ed.), *Nietzsche and Modern German Thought*, London, Routledge 1991, pp. 30-58
- G. Stack, *Nietzsche and Perspectival Interpretation*, in: «Philosophy Today», 25 (1981), pp. 221-241
- J. Stenzel, *Plato der Erzieher*, Leipzig, Meiner 1928
- P. van Tongeren, *Die Moral von Nietzsches Moralkritik: Studie zu „Jenseits von Gut und Böse“*, Bonn, Bouvier 1989
- F. Vercellone, *Il Nichilismo*, Roma-Bari, Laterza 1992
- U. von Wilamowitz-Moellendorf, *Platon. Sein Leben und seine Werke*, Berlin, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung 1959⁵ [1919¹]

Altri testi

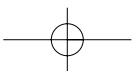
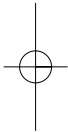
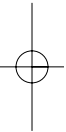
- Aristoteles, *Werke. V. Schriften zur theoretischen Philosophie. Erstes Bändchen. Metaphysik in vierzehn Büchern, übersetzt von Dr. J. Rieckher, Professor am oberen Gymnasium zu Heilbronn. Erstes Bändchen*, Stuttgart, J.B. Metzler 1860 (BN)
- A. Arnold, *Platons Werke einzeln erklärt und in ihrem Zusammenhange dargestellt. Erster Theil. Zweites Heft*, Berlin/Posen/Bromberg, Ernst Siegfried Mittler 1836
- J. Bernays, *Die Καταβάλλοντες des Protagoras*, in: «Rheinisches Museum für Philologie», 7 (1850), pp. 464-8
- V. Brochard, *Les sceptiques grecs*, Paris, Imprimerie Nationale 1887 (BN)
- H. Diels, *Chronologische Untersuchungen über Apollodors Chronika*, in: «Rheinisches Museum für Philologie», 31 (1876), pp. 1-54
- H.G. Gadamer, *Verdad y método*, trad. es. Salamanca, Sigueme 1999
- G. Gerber, *Die Sprache als Kunst*, Bromberg, Mittler 1871
- G. Grote, *Geschichte Griechenlands. Nach der zweiten Auflage aus dem Englischen übertragen von N. N. W. Meißner, Dr. Phil. Vierter Band*.

- Enthaltend: den 7. und 9. Band des Originalwerkes nebst 2 Plänen*, Leipzig, Dyk 1854 (BN)
- E. von Hartmann, *Philosophie des Unbewußten. Versuch einer Weltanschauung*, Berlin, C. Duncker 1869 (BN)
- G.W.F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, trad. es. Madrid, Alianza 1997
- M. Heidegger, *Ser y tiempo*, trad. es. México, FCE 1951
- M. Heidegger, *Aletheia (Heráclito, fragmento 16)*, in: Id., *Conferencias y artículos*, Barcelona, Serbal 1994
- M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, trad. es. Madrid, Frónesis 1999
- K.F. Hermann, *Geschichte und System der Platonischen Philosophie. Erster Theil, die historisch-kritische Grundlegung enthaltend*, Heidelberg, C.F. Winter 1839 (BN)
- K. Hillebrand, *Zwölf Briefe eines ästhetischen Ketzers. Zweite Auflage*, Berlin, Robert Oppenheim 1874 (BN)
- C.G. Jung, *Das Rote Buch: Liber novus*, Düsseldorf, Patmos Verlag GmbH & CO. KG 2010
- C.G. Jung, *Il libro rosso: liber novus*, trad. it. a c. di S. Shamdasani, Torino, Bollati Boringhieri 2010
- C.G. Jung, *The red Book: Liber Novus*, ed. by S. Shamdasani, New York/London, W.W. Norton & Company 2009
- C.G. Jung, *Lo «Zarathustra» di Nietzsche. Seminario tenuto nel 1934-39*, trad. it. Torino, Bollati Boringhieri 2011
- C.G. Jung, *La funzione trascendente* [1916, 1958¹] in: C. G. Jung, *Opere*, vol. 8, *La dinamica dell'inconscio*, Torino, Bollati Boringhieri 2008 [1976¹], pp. 83-106
- I. Kant, *Critica della ragion pura*, trad. it. a c. di A. M. Marietti, Milano, BUR 1998 (2 voll.)
- I. Kant, *Critica della ragion pura. Prefazione alla seconda edizione*, trad. it. a c. di C. Esposito, Milano, Bompiani 2004
- I. Kant, *Critica della capacità di giudizio*, trad. it. a c. di L. Amoroso, Milano, BUR 1995 (2 voll.)
- A. Krohn, *Sokrates und Xenophon*, Halle, R. Mühlmann 1875
- A. Krohn, *Studien zur sokratisch-platonischen Literatur. Erster Band. Der platonische Staat*, Halle, R. Mühlmann 1876
- K. Lehrs, *Populäre Aufsätze aus dem Alterthum, vorzugsweise zur Ethik und Religion der Griechen [...]. Zweite, mit sechs Abhandlungen vermehrte Auflage*, Leipzig, B.G. Teubner 1875.
- G.C. Lichtenberg, *Vermischte Schriften*, Göttingen, Dieterich 1867 (BN)

202 *Teorie e pratiche della verità in Nietzsche*

- W. Oncken, *Die Staatslehre des Aristoteles in historisch-politischen Umrissen. Ein Beitrag zur Geschichte der hellenischen Staatsidee und zur Einführung in die Aristotelische Politik [...] Erste Hälfte*, Leipzig, W. Engelmann 1870
- J. Ortega, *El silencio, gran Brahmán*, en: *Obras Completas VI*, Madrid, Revista de Occidente 1957, pp. 625-633
- Platone, *Sämtliche Werke*, 8 vols., Leipzig, F.A. Brockhaus 1850-66
- C. Schaarschmidt, *Die Sammlung der Platonischen Schriften zur Scheidung der echten von den unechten untersucht*, Bonn, A. Marcus 1866
- A. Schopenhauer, *Aus Arthur Schopenhauer's handschriftlichem Nachlaß. Abhandlungen, Anmerkungen, Aphorismen und Fragmente*. Herausgegeben von Julius Frauenstädt, Leipzig, F.A. Brockhaus 1864 (BN)
- A. Schopenhauer, *Sämtliche Werke. Herausgegeben von Julius Frauenstädt. Zweiter Band: Die Welt als Wille und Vorstellung. Erster Band. Vier Bücher, nebst einem Anhang, der die Kritik der Kantischen Philosophie enthält*, Leipzig, F.A. Brockhaus 1873 (BN)
- A. Schopenhauer, *Sämtliche Werke. Herausgegeben von Julius Frauenstädt. Dritter Band: Die Welt als Wille und Vorstellung. Zweiter Band, welcher die Ergänzungen zu den vier Büchern des ersten Bandes enthält*, Leipzig, F.A. Brockhaus 1873 (BN)
- A. Schopenhauer, *Sämtliche Werke. Herausgegeben von Julius Frauenstädt. Fünfter Band: Parerga una Paralipomena. Kleine philosophische Schriften. Erster Band*, Leipzig, F.A. Brockhaus 1874 (BN)
- A. Schopenhauer, *Sämtliche Werke. Herausgegeben von Julius Frauenstädt. Sechster Band: Parerga und Paralipomena. Kleine philosophische Schriften. Zweiter Band*, Leipzig, F.A. Brockhaus 1874 (BN)
- A. Schopenhauer, *Parerga e Paralipomena*, trad. it. Milano, Adelphi 1981
- P.R. Schuster, *Heraklit von Ephesus. Ein Versuch dessen Fragmente in ihrer ursprünglichen Ordnung wiederherzustellen*, in: «Acta societatis philologae Lipsiensis», 3 (1873), pp. 1-397
- J. Steger, *Platonische Studien von Josef Steger, Professor am K. K. Gymnasium in Salzburg. II. (Die platonische Tugendlehre)*, Innsbruck, Wagner 1870
- H. von Stein, *Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus. Untersuchungen über das System des Plato und sein Verhältnis zur späten Theologie und Philosophie. Zweiter Theil: Das Verhältniss des Platonismus zum klassischen Alterthum und zum Christenthum enthaltend*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht's 1864
- K. Steinhart, *Platon's Leben*, Leipzig, F.A. Brockhaus 1873

- F. Ueberweg, *Ueber die Platonische Weltseele*, in: «Rheinisches Museum für Philologie», 9 (1854), pp. 37-84
- F. Ueberweg, *Untersuchungen über die Echtheit und Zeitfolge platonischer Schriften und über die Hauptmomente aus Plato's Leben*, Wien, Carl Gerold's Sohn 1861
- F. Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie von Thales bis auf die Gegenwart. Erster Theil: Das Alterthum*, Berlin, E. S. Mittler & Sohn 1867 (BN)
- C.R. Volquardsen, *Genesis des Sokrates*, in: «Rheinisches Museum für Philologie», 19 (1864), pp. 505-520
- L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, trad. it. Torino, Einaudi 1964
- L. Wittgenstein, *Ricerche Filosofiche*, trad. it. Torino, Einaudi 1983 [1967¹]
- E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Erster Theil. Allgemeine Einleitung. Vorsokratische Philosophie. Dritte Auflage*, Leipzig, Fues (R. Reisland) 1869 (BN)
- E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung [...] Zweiter Theil. Erste Abtheilung. Sokrates und die Sokratiker. Plato und die alte Akademie. Dritte Auflage*, Leipzig, Fues (R. Reisland) 1875



Indice dei nomi

- Abel, G. 87, 120
 Alcibiade (Alcibíades) 28
 Alfieri, V. 41
 Anderson, L. 67, 101n
 Aristotele (Aristóteles) 14, 29, 30, 41, 42
 Arnold, A. 33, 34
 Ávila, R. 160n
- Bernays, J. 33
 Bett, R. 55n
 Birnbacher, D. 132, 133
 Biscuso, M. 52n
 Brandis, C.A. 32
 Brochard, V. 7, 47-49
- Clark, M. 7, 57-61, 73, 102n, 103n, 114
 Conill, J. 161n
 Cox, C. 102n, 111n, 114n, 116n
 Cristo 48, 182, 183, 190, 192
 Crusius, O. 26
- Descartes, R. 51
 Deuschle, J. 32
 Deussen, P. 28, 29
 Diels, H. 32
 Diogene di Sinope (Diógenes de Sínope) 152n
 Dostoevskij, F. M. 109n, 125
 Federico il Grande 50n
- Figl, J. 127
- Gadamer, H.G. 153-155
 Gerber, G. 20, 147
 Gerhardt, V. 133, 135, 142n
 Goethe, J.W. 41, 53n
 Grimm, R.H. 103n, 114n
 Grondin, J. 13
 Grote, G. 40
- von Hartmann, E. 41
 Hatab, L. 119n
 Hegel, G.W.F. 51n
 Heidegger, M. 151n, 153
 Hermann, K.F. 31, 32
 Hillebrand, K. 41
 Hofmann, J.N. 132
- Janaway, C. 84n
 Jaspers, K. 126, 135n
 Jung, C.G. 9, 164-174, 176n, 179, 182, 183, 185-189, 192
- Kant, I. 7, 75-77, 79, 80, 82, 84-87, 90-92, 94, 98, 103, 138
 Kaulbach, F. 123n, 144
- Lange, F.A. 17, 103n, 147
 Lehrs, K. 33
 Leiter, B. 7, 57, 58, 61, 73, 102n, 114n, 144
 Lichtenberg, G.C. 20

206 *Teorie e pratiche della verità in Nietzsche*

- Licurgo 38
 de Lubac, H. 126, 145
 Lupo, L. 82n

 Marías, J. 160n
 Müller, H. 27, 33, 34

 Nehamas, A. 78
 Nestle, W. 26

 Oncken, W. 33

 Pirrone 7, 45-49, 55
 Platone (Platón) 7, 25-33, 35-44, 52,
 128

 Richardson, J. 80
 Richter, R. 51n
 Ritschl, F.W. 30

 Schaarschmidt, C. 27-35
 Schlechta, K. 25
 Schopenhauer, A. 30, 40-42, 77,
 167n

 Schuster, P.R. 39
 Schwegler, A. 32
 Senofonte (Jenofonte) 40
 Sesto Empirico 53
 Shamdasani, S. 164n, 165n, 174n,
 175n
 Siemens, H. 84n
 Socrate (Sócrates) 27, 28, 42
 Spinoza, B. 55
 Spitteler, C. 186n
 Steger, J. 43
 Stegmaier, W. 144
 von Stein, H. 32
 Steinhart, K.H.A. 27, 28, 32-34
 Stendhal (Marie-Henry Beyle) 78n
 Susemihl, F. 32

 Ueberweg, F. 27, 30-32, 34, 35, 39,
 43

 Volquardsen, C.R. 42

 Wittgenstein, L. 169, 181n

 Zeller, E. 32, 40-42

Gli Autori

FRANCISCO ARENAS-DOLZ

Insegna Etica e Filosofia Politica presso l'Università di Valencia ed è stato borsista presso il Collegio Reale di Spagna a Bologna. Le sue ricerche hanno riguardato la filosofia pratica di Aristotele e la teoria ermeneutica, sui cui temi ha pubblicato i volumi *Hacia una hermenéutica analógico-crítica* (Città del Mexico 2003) e *Hermenéutica de la encrucijada. Analogía, retórica y filosofía* (con M. Beuchot, Barcellona 2008), oltre a numerosi saggi su riviste nazionali e internazionali. Ha inoltre curato la pubblicazione di vari volumi collettanei, tra cui *Nietzsche y la hermenéutica* (con P. Stellino e L. Giancristofaro, Valencia 2007), *El otro y el símbolo. Hermenéutica analógica, ética y filosofía política* (Madrid 2009) e *Márgenes de la interpretación. Diálogo, símbolo y analogía* (con G. Gordo Piñar, Madrid 2011).

JESUS CONILL-SANCHO

Docente di Filosofia Morale presso l'Università di Valencia, ha svolto attività di ricerca presso le Università di Monaco di Baviera, Bonn, Francoforte, S. Galleno e Notre Dame. È membro della Fondazione ÉTNOR, del Seminario di Ricerche X. Zubiri e della SEDEN. Tra i suoi libri: *El crepúsculo de la metafísica* (Barcelona 1988), *El enigma del animal fantástico* (Madrid 1991), *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración* (Madrid 1997), *Horizontes de economía ética* (Tecnos, Madrid 2004), *Ética hermenéutica* (Madrid 2006).

JOÃO CONSTÂNCIO

Dal 1996 è docente presso il Dipartimento di Filosofia del FCSH/UNL (Universidade Nova di Lisbona). Ha conseguito il titolo di Dottore di Ricerca nel 2005 con una tesi su Platone. È direttore del *Nietzsche International Lab* presso l'IFL/FCSH/UNL e membro del GIRN e del *Seminario Permanente Nietzscheano*. Tra le sue pubblicazioni più recenti, un articolo su Nietzsche e Schopenhauer nel vol. 40 delle *Nietzsche-Studien* e la curatela, con Maria João Branco, del volume *Nietzsche on Instinct and Language* (Berlin 2011).

208 *Teorie e pratiche della verità in Nietzsche*

MARIA CRISTINA FORNARI

Dottore di Ricerca in Discipline Storico-filosofiche, è ricercatrice confermata in Storia della Filosofia presso la Facoltà di Scienze della Formazione dell'Università del Salento (Lecce). È membro della *Équipe Nietzsche* dell'ITEM di Parigi; del *Gruppo Internazionale di Ricerche su Nietzsche*; del *Centro "Colli-Montinari" di studi su Nietzsche e la cultura europea*; del *Seminario Permanente Nietzscheano*. Collabora con Giuliano Campioni alla nuova edizione dei *Frammenti Postumi* e all'*Epistolario* di Nietzsche (ed. Adelphi, Milano).

PIETRO GORI

Dottore di ricerca in Filosofia Moderna e Contemporanea, è membro del *Seminario Permanente Nietzscheano* e del *Gruppo Internazionale di Ricerche su Nietzsche*. Ha svolto ricerche sul rapporto di Nietzsche con la scienza del suo tempo e sugli esiti novecenteschi del pensiero di Ernst Mach, pubblicando saggi su numerose riviste e volumi. Tra le sue pubblicazioni: *La visione dinamica del mondo. Nietzsche e la filosofia naturale di Bosovich* (Napoli 2007) e *Il meccanicismo metafisico. Scienza, filosofia e storia in Nietzsche e Mach* (Bologna 2009). Di recente ha inoltre completato con Chiara Piazzesi una nuova edizione italiana commentata del *Crepuscolo degli Idoli* di Nietzsche (Roma 2012).

JAVIER GRACIA CALANDÍN

Si è laureato e ha svolto il dottorato in Filosofia presso l'Università di Valencia, conseguendo il titolo di Dottore Europeo e il Premio Straordinario di Dottorato. È stato borsista di ricerca presso il dipartimento di Filosofia Morale dell'Università di Valencia, svolgendo soggiorni di ricerca presso la *Freie Universität* di Berlino, la *Eberhard Karls Tübingen Universität* di Tubinga, la *Northwestern University* dell'Illinois e la *Oxford University*. La sua ricerca riguarda principalmente l'ermeneutica filosofica, sul cui tema ha pubblicato numerosi articoli in riviste nazionali e internazionali. È autore, con Paolo Stellino e Isabel Tamarit, del volume *Estudio sobre el Crepúsculo de los ídolos de F. Nietzsche* (Valencia 2010).

LUCA LUPO

È ricercatore di Filosofia Morale presso l'Università della Calabria. Oltre al pensiero di Nietzsche, su cui ha pubblicato diversi contributi, i suoi interessi di ricerca riguardano il rapporto tra forme del sapere ed etica; tra filosofia e psicoanalisi; la teoria della volontà; la filosofia del denaro. È membro del *Centro "Colli-Montinari" di Studi su Nietzsche e la cultura europea*, del *Seminario Permanente Nietzscheano*, del *Gruppo Internazionale di Ricerche su Nietzsche* e del *Centro Studi di Filosofia e Psicoa-*

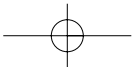
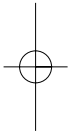
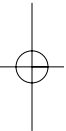
nalisi dell'Università della Calabria. È autore del volume *Le colombe dello scettico. Riflessioni di Nietzsche sulla coscienza negli anni 1880-1888* (Pisa 2006).

MATTIA RICCARDI

Ha studiato a Milano e Tübingen e ha svolto un dottorato di ricerca presso la Humboldt-Universität di Berlino. Attualmente è borsista post-doc presso l'Istituto de Filosofia di Porto. Si è occupato principalmente di Nietzsche e Kant e, più recentemente, di alcuni problemi di filosofia della mente. È autore della monografia "*Der faule Fleck des kantischen Kriticismus*". *Erscheinung und Ding an sich bei Nietzsche* (Basilea 2009) e di articoli in riviste quali *European Journal of Philosophy*, *Nietzsche-Studien* e *Portuguese Studies*.

PAOLO STELLINO

Ha conseguito il dottorato di ricerca in Spagna con una tesi su Nietzsche e Dostoevskij, effettuando soggiorni di ricerca presso le università di Berlino, Oxford, Montreal e Greifswald. Attualmente è borsista post-doc presso l'Istituto di Filosofia del Linguaggio dell'Universidade Nova di Lisbona. Membro del *Seminario Permanente Nietzscheano* e consulente del *Nietzsche International Lab*, è autore di vari articoli su Nietzsche, co-autore del volume *Estudio sobre el Crepúsculo de los ídolos de F. Nietzsche* (Valencia 2010) e co-editore di *Nietzsche y la hermenéutica* (Valencia 2007).



Indice

Prefazione <i>Pietro Gori e Paolo Stellino</i>	5
Nota al testo	11
Introduzione. Hermenéutica tropológica de la verdad en Nietzsche <i>Jesús Conill-Sancho</i>	13
<i>Nietzsche amicus sed.</i> Reconstrucción de las fuentes e interpretación de las lecciones de Nietzsche sobre los diálogos platónicos <i>Francisco Arenas-Dolz</i>	25
Il paradosso del veridico. A partire dall’ aforisma 213 de <i>Il viandante e la sua ombra</i> <i>Maria Cristina Fornari</i>	45
Il tardo Nietzsche e la falsificazione <i>Mattia Riccardi</i>	57
Verso un «ampliamento del modo di pensare». Il <i>sensus communis</i> di Kant e la nozione di «obiettività» di Nietzsche in GM III 12 <i>João Constâncio</i>	75
Il “prospettivismo”: epistemologia ed etica <i>Pietro Gori</i>	101
Conseguenze pratiche del prospettivismo nietzscheano <i>Paolo Stellino</i>	125

212 *Teorie e pratiche della verità in Nietzsche*

La aporía de la crítica nietzscheana al lenguaje y su posible salida

Javier Gracia Calandín 147

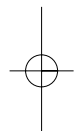
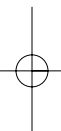
«Also spricht meine Seele». Lo *Zarathustra* di Nietzsche e il *Libro rosso* di Jung: la verità come vita tra esperienza ed esperimento

Luca Lupo 163

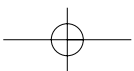
Bibliografia 193

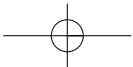
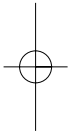
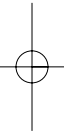
Indice dei nomi 205

Gli autori 207



Edizioni ETS
Piazza Carrara, 16-19, I-56126 Pisa
info@edizioniets.com - www.edizioniets.com
Finito di stampare nel mese di settembre 2012





nietzscheana

18

collana diretta da

Giuliano Campioni, Maria Cristina Fornari

fondata da

Sandro Barbera, Giuliano Campioni e Franco Volpi

saggi

1. Sandro Barbera, Paolo D'Iorio, Justus H. Ulbricht, [a cura di], *Friedrich Nietzsche. Rezeption und Kultus*, 2004, pp. 362.
2. Sergio Franzese, [a cura di], *Nietzsche e l'America*, 2005, pp. 292.
3. Claudia Rosciglione, *Homo Natura*, 2005, pp. 220.
5. Maria Cristina Fornari, *La morale evolutiva del gregge. Nietzsche legge Spencer e Mill*, 2006, pp. 362.
6. Luca Lupo, *Le colombe dello scettico. Riflessioni di Nietzsche sulla coscienza negli anni 1880-1888*, 2006, pp. 264.
8. Maria Cristina Fornari [a cura di], *Nietzsche. Edizioni e interpretazioni*, 2006, pp. 552.
9. *Friedrich Nietzsche im 20. Jahrhundert. Aspekte seiner Rezeption*, a cura di Sandro Barbera, Renate Müller-Buck, 2006.
10. Giuliano Campioni, *Nietzsche. La morale dell'eroe*, 2008, pp. 156.
13. Sandro Barbera, Giuliano Campioni, *Il genio tiranno. Ragione e dominio nell'ideologia dell'Ottocento: Wagner, Nietzsche, Renan*, prefazione di Mazzino Montinari, 2009, pp. 218.
14. Chiara Piazzesi, Giuliano Campioni, Patrick Wotling [a cura di], *Lecture della Gaia scienza - Lectures du Gai savoir*, 2010, pp. 384.
15. Donatella Morea, *Il respiro più lungo. L'aforisma nelle opere di Friedrich Nietzsche*. In preparazione.
16. Giuliano Campioni, Leonardo Pica Ciamarra, Marco Segala [a cura di], *Goethe, Schopenhauer, Nietzsche. Saggi in memoria di Sandro Barbera*. In preparazione.
17. Céline Denat, Chiara Piazzesi [a cura di], *Nietzsche, pensatore della politica? Nietzsche, pensatore del sociale?*, Atti del II Convegno Internazionale del GIRN (Tolosa, 6-7 luglio 2009). In preparazione.
18. Pietro Gori, Paolo Stellino [a cura di], *Teorie e pratiche della verità in Nietzsche*, 2012, pp. 212.

quaderni

0. Giorgio Colli, *Ellenismo e oltre. Einleitung*, a cura di Stefano Busellato, con una introduzione di Sandro Barbera [edizione fuori commercio], 2005, pp. 108.
4. Richard Wagner, *Sulla vivisezione. Lettera aperta al signor Ernst von Weber, autore dello scritto «Le camere di tortura della scienza»*, Traduzione, introduzione e note di Sandro Barbera e Giuliano Campioni, 2006, pp. 48.
7. Patrick Wotling, *Il pensiero del sottosuolo*, traduzione di Chiara Piazzesi, 2006, pp. 76.
11. Chiara Colli Staude, *Nietzsche filologo tra inattualità e vita. Il confronto con i Greci*, 2009, pp. 166.

testi

12. Friedrich Nietzsche, *Gli Academica di Cicerone. Appunti preparatori alle lezioni universitarie 1870-71*. A cura e con un saggio introduttivo di Stefano Busellato, in preparazione.