

 **MIMESIS / PERCORSI DI CONFINE**

Saggi / N. 15

Collana diretta da Pio Colonnello (Università della Calabria)

COMITATO SCIENTIFICO

John Abbarno (University of Buffalo – New York)

Stefano Besoli (Università di Bologna)

Giuliano Campioni (Università di Pisa)

Pio Colonnello (Università della Calabria)

Ferruccio De Natale (Università di Bari “Aldo Moro”)

Maurizio Ferraris (Università di Torino)

Raül Fornet Betancourt (Bremen Universität)

Luca Illetterati (Università di Padova)

Eugenio Mazzarella (Università di Napoli “Federico II”)

David Roberts (University of Georgia – USA)

Sergio Sevilla Segura (Universidad de Valencia)

Renata Viti Cavaliere (Università di Napoli “Federico II”)



PIETRO GORI

IL PRAGMATISMO DI NIETZSCHE

Saggi sul pensiero prospettivistico

 MIMESIS

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)
www.mimesisedizioni.it
mimesis@mimesisedizioni.it

Collana: *Percorsi di confine/Saggi*, n. 15
Isbn: 9788857535524

© 2016 – MIM EDIZIONI SRL
Via Monfalcone, 17/19 – 20099
Sesto San Giovanni (MI)
Phone: +39 02 24861657 / 24416383
Fax: +39 02 89403935

INDICE

PREFAZIONE <i>di Giuliano Campioni</i>	I
NOTA AL TESTO	9
INTRODUZIONE	13
I. EPISTEMOLOGIA EVOLUZIONISTICA E CRITICA DELLA VERITÀ	19
1. Un approccio naturalistico all'epistemologia	21
2. Corrispondenza e adattamento alla realtà esterna	27
3. Precursori ottocenteschi	32
4. L'utilità biologica della conoscenza	43
5. La "verità" posta in questione	53
II. QUALI "FATTI", QUALI "INTERPRETAZIONI"?	
UNA LETTURA CONTESTUALE DI NF 1886-87, 7[60]	59
1. I fatti non ci sono, bensì solo interpretazioni	61
2. Non possiamo constatare nessun fatto "in sé"	65
3. Il "soggetto" non è niente di dato	70
4. In quanto la parola "conoscenza" abbia un senso, il mondo è conoscibile	80
5. Contro il positivismo	89
6. "Prospettivismo"	94
III. PROSPETTIVISMO E MORALE GREGARIA	101
1. I "soggetti" del prospettivismo	102
2. Tonalità dell'apparenza	109
3. Coscienza e linguaggio	115
4. L'istinto del gregge	122

IV. MOLTI NOMI PER UNO STESSO MODO DI PENSARE	129
1. Nietzsche fenomenalista e pragmatista	132
2. Finzionalismo e pensiero critico	141
3. Pragmatismo artistico e pragmatismo scientifico	150
4. Il prospettivismo come “programma comportamentale”	156
V. UNA CONCEZIONE PRAGMATISTA DELLA VERITÀ?	161
1. L'utilitarismo epistemologico di Nietzsche	161
2. Principi per una nuova epistemologia	170
3. <i>Denkmittel</i> e senso comune: la concezione della verità di William James	176
4. Il pragmatismo di Nietzsche	186
BIBLIOGRAFIA	193
INDICE DEI NOMI	205

*A Guido,
il mio piccolo supereroe*



GIULIANO CAMPIONI

PREFAZIONE

La ricerca di Pietro Gori, lontana tanto dalle imposizioni di una dominante scolastica generata da forti interpretazioni teoretiche quanto da riativate prevaricazioni e semplificazioni ideologiche, è volta a evidenziare la specifica originalità delle posizioni filosofiche di Nietzsche nel confronto con la cultura e le discussioni scientifiche del suo tempo. In particolare questi saggi, risultato di più anni di lavoro che hanno prodotto originali letture e la pubblicazione di importanti documenti, mettono in luce e problematizzano il “pensiero prospettivistico” arrivando a proporre temi centrali della filosofia di Nietzsche come una variante, personale e originale, del pragmatismo. Ogni manifestazione della vita, dal nutrimento alla conoscenza, significa per Nietzsche essenzialmente “interpretazione”, cioè «selezione, affermazione, trasformazione continua». Gori individua e analizza una certa comunanza di vedute e soprattutto di impulsi culturali tra Nietzsche e autori come Mach e James: tentativi di risposte rispetto al disorientamento espresso dalla “morte di Dio”. La portata di questo concetto non si esaurisce, per Gori, nello specifico piano morale e religioso ma appartiene, in maniera rilevante, al “disincanto post-positivistico”: «Fuor di metafora, si può dire che le ricerche matematiche, fisiche e psicologiche dell’epoca si trovarono di fronte una realtà molto meno definita e calcolabile di quel che si credeva. Tra gli elementi che rivelarono la loro inconsistenza ontologica vi fu in particolare l’anima o Io, che gli psicologi ottocenteschi, così come lo stesso Nietzsche, finirono per considerare “insalvabile”» – scrive Gori con riferimento alla nota espressione di Mach (p. 78). Quindi significativa la presenza, rilevata da Gori, tra i volumi della biblioteca postuma di Nietzsche conservata a Weimar, del testo delle conferenze di Du Bois-Reymond, il cui *Ignorabimus* può confrontarsi con la “morte di Dio” in quanto esprime con forza le difficoltà esplicative dell’epistemologia a lui contemporanea e un radicale scetticismo nelle possibilità di risolvere determinate questioni relative alla realtà naturale. Il primo presupposto della ricerca di Gori, come egli riconosce esplicitamente più volte, sta nel lavoro storico-filologico legato all’edizione Colli-Montinari che ha permesso una

nuova esplorazione di materiali, in molti casi inediti, comunque sempre restituiti nella loro complessità e contesto al lavoro dell'interpretazione critica e della ricostruzione teoretica. Ma Gori si mostra altresì molto attento al tipo di lettura e all'accresciuta attenzione che l'edizione critica comporta: nella necessaria, diversa valutazione del testo pubblicato da Nietzsche rispetto alle numerose, preziose, talvolta tumultuose note dei frammenti postumi in cui il pensiero e la critica sono in movimento, spesso alla ricerca della definizione del concetto, non solo della forma. «Il fatto che i quaderni di Nietzsche contengano considerazioni non compiutamente elaborate e che quindi queste ultime vadano intese come un momento di passaggio di una riflessione in divenire, le cui conclusioni trovano di volta in volta spazio in un testo pubblicato, dovrebbe essere un punto fermo di ogni lettore di Nietzsche. Tuttavia, non sono rari i casi di interpretazioni che, anziché limitarsi a utilizzare i postumi come sussidio e complemento per la lettura delle opere di Nietzsche, ne assumono il contenuto come dotato di un valore paritario rispetto a quello dei testi editi, magari persino confondendo la traccia di un'idea che l'autore aveva lasciato incompiuta tra le proprie carte private e che, per diversi motivi, può non corrispondere a tesi poi pubblicate, come segnale di una contraddizione interna al suo pensiero» (p. 62). Una decisa e competente contestualizzazione porta a rivedere criticamente l'assunzione dogmatica e fuorviante dell'appunto 7[60] del 1886-87 su "fatti" e interpretazioni" in cui un Nietzsche "post-positivista" (più che antipositivista) «traccia i contorni di un'epistemologia prospettivistica», ridotta spesso a una «"massima" generale» che esemplificherebbe la posizione filosofica della maturità (p. 59). Gori, lungi dall'isolare nella formula la complessità e il movimento del pensiero di Nietzsche, dedica un lungo capitolo a questo assunto mostrando l'evoluzione (e il contesto che ne dà il senso) di questi temi e come la posizione conclusiva di un percorso allontani il filosofo da un "puro nichilismo epistemologico". Il "fenomenalismo" è l'approdo gnoseologico di Nietzsche che ha nel confronto con Avenarius e Mach la sua centralità e che, ai suoi inizi, incontra le posizioni estremamente importanti e feconde di Lange che gli permettono, ben presto, una posizione decisamente critica verso ogni metafisica. Nietzsche approda a una filosofia del coraggio reagendo con "gioiosa serenità" alla morte di Dio: vedendo la virtualità positiva del "nuovo infinito" che si presenta come "orizzonte di possibilità". Gori vede con chiarezza come la questione del prospettivismo in Nietzsche non sia riducibile soltanto alla questione teoretica e come questo svolga un ruolo centrale nella diagnosi del nichilismo e dello stato della cultura europea. Su questi temi è intervenuto, con più ampiezza, in importanti saggi su riviste italiane e straniere.

Pietro Gori sa utilizzare con notevole competenza e maturità il vasto materiale postumo (nella connessione con gli scritti da Nietzsche stesso pubblicati) e valutare pienamente l'importanza di letture e fonti documentate: quello che Montinari definiva «l'extratesto» che, entrando nella genesi del testo, si rivela talora più significativo di ciò che si coglie nell'ambito puramente testuale. Nel suo primo lavoro dedicato a *La visione dinamica del mondo. Nietzsche e la filosofia naturale di Boscovich* (La Città del Sole, Napoli 2007), Gori aveva mostrato il ruolo decisivo della teoria dinamistica dello scienziato dalmata, per la maturazione originale di temi centrali del filosofare di Nietzsche quali l'eterno ritorno, la volontà di potenza, il prospettivismo. Un autore cui Nietzsche fa riferimento solo pochissime volte nelle lettere e nei frammenti postumi e una sola volta in uno scritto pubblicato. Si è trattato quindi di far emergere significative convergenze fino a riscontrare precise corrispondenze terminologiche tra gli scritti nietzscheani e quelli di Boscovich. In continuità metodologica e di interessi, il secondo grosso lavoro ha avuto per oggetto il principio di economia della scienza di Ernst Mach in connessione con le posizioni di Nietzsche nel periodo della maturità (*Il meccanicismo metafisico. Scienza, filosofia e storia in Nietzsche e Mach*, Il Mulino, Bologna, 2009). Si deve dire che, ancor più che per Boscovich, scarsa e quasi nulla è stata, per lungo tempo, l'attenzione dei critici a questo rapporto. Del resto solo in un frammento del luglio-agosto 1882, portato alla luce negli ultimi anni da Mazzino Montinari e pubblicato tra le *Ergänzungen im Text der Abteilung VII* nel volume di apparati alla sez. VII, Berlin 1986, Nietzsche fa riferimento esplicito a *Die Geschichte und die Wurzel des Satzes von der Erhaltung der Arbeit* di Mach (di questo frammento aveva originariamente dato notizia in una nota, su comunicazione di Max Oehler direttore del Nietzsche-Archiv negli anni quaranta, il prezioso volume di Alwin Mittasch: *F. Nietzsche als Naturphilosoph*, Stuttgart 1952). Peraltro invece nella biblioteca di Nietzsche si trovano, di Mach, *Beiträge zur Analyse der Empfindungen* (Jena 1886) e un estratto da «*Repertorium der Physik, Universität Wien*» (*Photographische Fixirung der durch Projectile in der Luft eingeleiteten Vorgänge*) con una dedica dell'autore a cui Nietzsche aveva fatto inviare dall'editore una copia della *Genealogia della morale*. Oltre a valorizzare le indicazioni di Mittasch e alcune incisive quanto rilevanti suggestioni di Montinari e tenendo conto della recente, vasta bibliografia internazionale sul tema, Gori recupera e analizza gli studi sulla corrente fenomenista di Hans Kleinpeter che nei primi anni del Novecento segnala la relazione tra la filosofia di Nietzsche e i contributi epistemologici di Mach. Le indicazioni di Kleinpeter sono state un iniziale punto di partenza di una

trattazione inerente al modello economico nei suoi aspetti evolucionistici e di un discorso che Gori ha notevolmente arricchito con nuovi originali riferimenti capaci di illuminare la relazione tra i due autori. A Kleinpeter, Gori ha dedicato più studi fino alla meritoria pubblicazione, nel 2011, dei suoi saggi su Nietzsche e delle lettere che si scambiò con Mach (sul «Giornale critico della filosofia italiana» e sulle «Nietzsche-Studien»), rendendo note a quest'ultimo le posizioni del filosofo tedesco e cercando di persuaderlo della loro importanza e vicinanza teoretica. Non sono conservate le lettere di risposta. Certamente Mach, più attento alle considerazioni elitarie propagandate dalle letture ideologiche correnti di Nietzsche, accennerà a lui solo criticamente nella seconda, e successive, edizioni dell'*Analisi delle sensazioni* (1900), parlando dell'ideale «dell'impudente “superuomo” nietzschiano, che i suoi simili non possono sopportare e che speriamo non supporteranno». Gori recupera e valorizza la tradizione nascosta – parallela a quella diffusa e dominante di un Nietzsche fortemente ideologizzato – che si riduce a pochi nomi (Hans Vaihinger, Hans Kleinpeter e René Berthelot), autori che nei loro testi collegano il pensiero del filosofo al neokantismo e all'evoluzionismo e infine a concezioni del mondo ascrivibili al pragmatismo. In particolare a Kleinpeter sono dedicate molte pagine di Gori che mostrano come Nietzsche, per lo studioso, sarebbe stato «il primo profeta» del pragmatismo americano (p. 138). La ricerca di Gori mostra, persuasivamente e in modo esaustivo, come Mach sia importante per una riflessione che, partendo dal testo di Nietzsche, ne esca fuori per operare una ricostruzione del quadro d'insieme di un radicale movimento antimetafisico che ha nel *fenomenalismo* il suo momento centrale. In Nietzsche è continuo (a parte il periodo di “oscuramento romantico” della *Nascita della tragedia*) il rapporto con i risultati della scienza dell'epoca in un progressivo impegno di liberazione dalle residue *ombre di Dio*. Certamente le teorie di Lange, che mettono in crisi la portata conoscitiva della metafisica schopenhaueriana, davano al giovane Nietzsche, con la loro divisione tra miseria del fenomenico e necessità delle «forme ideali» per la composizione dei conflitti della società, anche gli strumenti per una consapevole costruzione «poetica» alternativa e pragmatica nei confronti della barbarie tedesca “attuale”. «Per gli errori dei grandi uomini occorre avere rispetto, perché sono più fecondi delle verità dei piccoli» scrive Nietzsche nella sua critica a Schopenhauer dopo la lettura di Lange e lo stesso concetto ripete nelle lettere agli amici. Tale il senso “pragmatico” della metafisica dell'artista, una costruzione per mantenere salda la comunità contro le forze disgreganti suscitate dal conflitto franco-tedesco (in particolare l'egoismo materialistico dello Stato e degli affaristi). È quindi possibile, dopo

la parentesi e le illusioni della metafisica dell'arte, per Nietzsche, tornare all'intensa e sofferta riflessione legata al pensiero scientifico, rivelata dai frammenti postumi del periodo, che trova la sua prima adeguata, fulminante formulazione nel saggio, tenuto segreto, *Su verità e menzogna in senso extramurale*. L'attenzione di Gori all'evoluzione cronologica del pensiero di Nietzsche dimostra come – anche nell'ipotesi possibile di una lettura da parte di Nietzsche di alcuni contributi scientifici di Mach – non si possa parlare di una diretta influenza del fisico austriaco, perché la direzione di Nietzsche è ben segnata a partire da quel saggio postumo *Su verità e menzogna in senso extramurale* e comunque, anche successivamente, le sue riflessioni anticipano quelle analoghe di Mach. Entità atomiche, numeri, leggi naturali vengono considerati come residui metafisici di quella nozione di *sostanza* che la tradizione occidentale di pensiero, da Platone in poi, ha assunto quale riferimento per giustificare lo statuto della realtà. In questo atteggiamento critico sta la vicinanza con la radicale esperienza di Mach. Gori, prendendo in considerazione il retroterra culturale che rappresenta il punto di partenza delle riflessioni di Nietzsche e di Mach, individua tracce comuni nelle opere di fisiologia di Gustav Theodor Fechner e nel lavoro di Julius Robert Mayer. Alle origini del filosofare di Nietzsche (già negli appunti filosofici del 1867-68 e poi nei frammenti del 1873, giustamente valorizzati nelle lettere di Kleinpeter a Mach), sta indubbiamente la traduzione fisiologica del neokantismo (decisiva la lettura di Friedrich Albert Lange) e la rivoluzione darwiniana. Il confronto tra Nietzsche e Mach viene affrontato in un quadro più generale: nel lavoro dei due pensatori, attivi in due ambiti notevolmente diversi quanto a metodo e finalità, vengono recuperati quindi i segnali di una visione del mondo che si andava delineando nel corso del XIX secolo con la crisi dell'immagine meccanicistica.

Le attente analisi di Gori mostrano la centralità di autori come Afrikan Spir e, soprattutto, Gustav Teichmüller nel delineare tematiche centrali come quella delle *sensazioni*. A quest'ultimo è dedicata un'attenta analisi volta a vedere, soprattutto, quanto Nietzsche debba alle formulazioni di Teichmüller sul "prospettivismo": più una terminologia specifica, per Gori, in quanto la tematica era già presente prima della lettura di *Die wirkliche und die scheinbare Welt* (1882) in cui si trovano articolate questioni relative al linguaggio e alle strutture grammaticali in cui è presente una "metafisica della sostanza".

Se *L'analisi delle sensazioni* è l'unica lettura di Mach accertata di Nietzsche (negli ultimi anni della sua attività), la discussione del rapporto tra fisico e psichico e la tematica del "corpo" e dell'"io" intesi come aggregati di elementi, che Nietzsche espone in maniera molto simile alla tratta-

zione di Mach, trovano la loro origine molto tempo prima in relazione alle letture di filosofi “critici” come Spir e Teichmüller. Alla loro impostazione logico-ontologica, che considera l’*a priori* l’unico punto di accesso alla vera realtà del mondo, Nietzsche contrappone una impostazione genetica-evolutiva che riduce l’*a priori* a mera finzione regolativa, *errore originario*. La questione degli *errori* conoscitivi, originari e vitali, valutati a partire dal loro valore adattativo, è confrontata direttamente con il *principio di economia* di Mach, del quale è possibile mettere in luce il fondamento darwiniano. Altro punto convincente di raffronto tra i due autori riguarda il ruolo determinante dell’*“historische Philosophie”* per il pensiero di Nietzsche: riferimento imprescindibile per interpretare alcuni aspetti della sua filosofia più matura, intervenendo, a partire dall’eliminazione del dualismo tra essere e divenire, all’origine delle questioni legate al filosofema *Wille zur Macht*. Sia Nietzsche che Mach riconoscono nella ricostruzione storica l’unico strumento in grado di rischiarare il regno sostanzialistico delle forme concettuali capace di riportare “corpi”, “soggetti” e “atomi” al loro carattere di semplificazioni mentali puramente transitorie e quindi in nessun modo eterne. I saggi di Gori intendono, come già scriveva nel volume dedicato al rapporto con Mach, non solo «leggere Nietzsche attraverso Mach» ma, ancor più, «leggere Mach attraverso Nietzsche, interpretando infine per loro tramite un intero periodo storico (...) fornendo un quadro completo che si sostanzia delle diverse prospettive, filosofica e scientifica, che caratterizzarono le reazioni dei due autori ai medesimi stimoli culturali» (Gori, *Il meccanicismo metafisico. Scienza, filosofia e storia in Nietzsche e Mach*, cit., p. XXVI).

Gori sottolinea più volte come la questione del prospettivismo non sia circoscritta alla tematica teoretica: in Nietzsche, particolarmente, l’intreccio con la critica sociale è forte e serve alla diagnosi della cultura europea e della sua decadenza legata alla dominante prospettiva della “morale del gregge” che aveva, nel presunto e prescrittivo possesso della “verità”, uno strumento di dominio e coercitivo “uguagliamento” massificante. Questi temi sono presenti, anche se non sviluppati, nel volume di Gori che è ben consapevole che la risposta al disagio della civiltà (in particolare europea) è il tema dominante che dà ragione anche delle ricerche gnoseologiche e scientifiche di Nietzsche. La pubblicazione della traduzione del *Crepuscolo degli idoli* e il ricco commento che correda il testo (con Chiara Piazzesi, Carocci 2012) e il recente, lungo saggio scritto con Paolo Stellino su *Il buon europeo di Nietzsche. Oltre nichilismo e morale cristiana* («Giornale Critico della Filosofia Italiana», vol. I, 2016) mostrano come i temi affrontati in questo volume siano alla base della

radicale critica di Nietzsche alla cultura del nichilismo europeo e come forniscano strumenti per un attivo contromovimento avvertibile, fino all'ultimo, nel filosofo. Il pensiero prospettivistico di Nietzsche ha la forza, se incorporato, di trasformare gli uomini, di aiutarli a uscire dal "labirinto del nichilismo" (p. 164). Qui si innesta la vicinanza nelle finalità di Nietzsche con il pragmatismo di James a cui è dedicata, in particolare, l'ultima parte del volume. Gori ricorda come nel testo dello psicologo positivista Henri Joly, *Psychologie des grands hommes* (1883), Nietzsche aveva trovato notizie su James, come avevo mostrato nel mio volume *Les lectures françaises de Nietzsche* (2001). Il volume di Joly – collaboratore della "Revue philosophique" di Ribot – è presente nella biblioteca di Nietzsche, con molti segni di lettura e dal quale rimangono alcuni appunti postumi dell'autunno 1887. Di James, Joly analizza il saggio *I grandi uomini e il loro ambiente* pubblicato nel 1880 sull'"Atlantic Monthly" e tradotto poi nella "Critique philosophique" (gennaio e febbraio 1881), prendendo atto dell'interpretazione darwiniana (critica della sociologia di Spencer) di James messa a confronto con le teorie di Galton. Il filosofo americano indicava nel grande uomo la "variazione casuale" nell'evoluzione della specie la cui sorte dipende unicamente dal *milieu* che gli resiste o l'accoglie. Una variazione che sarebbe tale da indirizzare la storia umana in una direzione piuttosto che in un'altra. Accogliendo le posizioni di Emerson, James definisce "grande uomo" colui che guida l'umanità catalizzando le energie disperse nella società. In James, tuttavia, la metafisica emersoniana viene sostituita dal naturalismo evoluzionista darwiniano, retto dalla nozione di casualità e da una concezione fisiologica che vede le superiori qualità del genio come la fortunata combinazione dei fattori psicogenetici cerebrali. I valori morali sono, per James, espressione di accidentali variazioni della specie che si sono affermate nel corso dell'evoluzione. Di questa lettura indiretta di James si possono rintracciare delle eco nella netta decisione di Nietzsche di allontanare il 'suo' superuomo da schemi strettamente darwiniani: «Altri dotti bestioni mi hanno sospettato di darwinismo» (EH, *Perché scrivo libri così buoni* 1). L'evoluzione verso il tipo superiore non implica la "lotta per l'esistenza" che favorisce invece l'elemento gregario, medio in quanto più resistente, adatto all'ambiente e superiore per numero. Nel caso di James non si può parlare di rapporto diretto: Gori mostra come siano attente letture – da Kleinpeter a Berthelot (*Un romantisme utilitaire. Étude sur le mouvement pragmatiste*, 1911) – ad avvicinare Nietzsche al movimento pragmatista e, in particolare, a James. E la vicinanza, che Gori analizza, deriva da fonti comuni e da un analogo atteggiamento attivo nei confronti

della realtà. Il cambiamento che sta avvenendo nelle scienze dell'epoca, avvertito da Nietzsche, «può non essere semplicemente teoretico, ma in grado di esercitare un potere trasformativo sulla vita umana (...). Ciò che è ritenuto "vero", dal punto di vista di Nietzsche, possiede un profondo effetto trasformativo sull'uomo; pertanto, il suo "valore in contanti" deve essere valutato non solo in termini di esperienza, ma anche (e soprattutto) in termini esistenziali» (pp. 185-86).

Ho cercato di dare un'idea dell'innovativo lavoro di Gori che potrà essere valutato solo da un'attenta lettura delle ricche analisi capaci di restituirci la complessità di un pensatore come Nietzsche ancora oggi spesso ridotto a facili, restrittive parole d'ordine o di evasione.

NOTA AL TESTO

Le opere e le lettere di Nietzsche sono citate a partire dall'edizione critica tedesca e italiana di riferimento:

F. Nietzsche, *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, ca. 40 Bände in 9 Abteilungen, begr. von G. Colli und M. Montinari. Fortgef. von V. Gerhardt, N. Miller, W. Müller-Lauter und K. Pestalozzi. Berlin/New York: de Gruyter 1967 ff.

F. Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, 15 Bände, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, Berlin/New York: de Gruyter, 1967 ff.

F. Nietzsche, *Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe*, 24 Bände, begr. von M. Colli und M. Montinari. Fortgef. von N. Miller und A. Pieper, Berlin/New York: de Gruyter 1975 ff.

F. Nietzsche, *Opere complete*, trad. it. a cura di G. Colli e M. Montinari, Milano: Adelphi 1964 ss.

F. Nietzsche, *Epistolario*, trad. it. Milano, Adelphi 1977-2011, vol I (1850-1869) a cura di M. Montinari; vol. II (1869-1874) a cura di G. Colli e M. Montinari; vol. III (1875-1879) a cura di G. Campioni e F. Gerratana; vol. IV (1880-1884) a cura di G. Campioni; vol. V (1885-1889) a cura di G. Campioni e M.C. Fornari.

Per il *Crepuscolo degli idoli* si è invece seguita la traduzione italiana a cura di P. Gori e C. Piazzesi, Roma: Carocci, 2012.

I passi tratti dalle opere di Nietzsche sono indicati con l'abbreviazione del titolo dell'opera, seguita dal numero o dal titolo della sezione (ove presente) e dal numero del paragrafo (es. FW 354; GM III 12; EH, *Perché sono così saggio* 1). 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 1886-87, 7[60]). Nel caso delle lettere inviate da Nietzsche, viene indicato il destinatario e la data (es. a F. Overbeck, 23.07.1884)

Elenco delle abbreviazioni degli scritti di Nietzsche citati:

KGW = *Werke. Kritische Gesamtausgabe*

KSA = *Werke. Kritische Studienausgabe*

NF = *Nachgelassene Fragmente* = *Frammenti Postumi*

WL = *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*
= *Su verità e menzogna in senso extramurale*

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 = *Die fröhliche Wissenschaft* = *La gaia scienza*

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*

EH = *Ecce Homo* = *Ecce Homo*

Nel caso della letteratura, primaria e secondaria, che non rientra tra gli scritti di Nietzsche, si è invece indicato, di volta in volta, solo il cognome dell'autore, l'anno di pubblicazione del testo o dell'articolo e, ove necessario, il numero di pagina o la sezione del testo, con riferimento alla bi-

bliografia finale (es. Mach, 1896: 390). Ove la citazione sia tratta da una traduzione italiana dell'opera o dell'articolo, si è optato per una formula composita che comprende tanto l'anno di edizione originale del testo che quello di traduzione, ritenendo importante che venisse mantenuto il riferimento al primo. In questo caso, il numero di pagina è riferito alla traduzione italiana, indicata tra parentesi quadre nella bibliografia finale (es. Mach 1895/2010: 171 rimanda alla p. 171 della traduzione italiana, pubblicata nel 2010, del testo di Mach originariamente edito nel 1895).

Nel presente volume si trovano raccolti i risultati di una ricerca sul pensiero prospettivistico di Nietzsche svolta a partire dal 2008. Accanto a contenuti del tutto originali, esso ripropone in una forma ampiamente rielaborata posizioni da me presentate in altre sedi, di cui si farà debita menzione nel corso dell'esposizione.

Devo a Fabio Grigenti la possibilità di pubblicare questo testo, e pertanto a lui va il mio primo ringraziamento. Accanto a lui, mi preme ringraziare il prof. Pio Colonnello, che ha accolto con grande disponibilità questo scritto nella collana da lui diretta.

Questo lavoro non sarebbe stato possibile senza il supporto della Fundação para a Ciência e a Tecnologia portoghese, che negli ultimi anni ha finanziato le mie ricerche presso l'Istituto de Filosofia dell'Universidade Nova di Lisbona. Un ringraziamento particolare va al direttore dell'istituto, Antonio Marques, e al supervisore del mio progetto di ricerca, João Constâncio, che mi ha sempre fornito nuovi stimoli per dialogare con la realtà accademica internazionale.

Questo volume deve sicuramente i suoi pregi e il suo valore alle molte persone con cui ho avuto modo di discutere le mie idee e che, negli anni, mi hanno sostenuto, consigliato e criticato. A cominciare da tutti i colleghi e gli amici del *Nietzsche International Lab*, del *Gruppo Internazionale di Ricerca su Nietzsche* e del *Seminario Permanente Nietzscheano*, luoghi privilegiati di discussione del pensiero di Nietzsche in cui ho imparato molto in termini metodologici e contenutistici. Tra queste persone, per il profondo rapporto professionale e affettivo che mi lega a loro, desidero menzionare in particolare Maria Cristina Fornari, Giuliano Campioni e Luca Lupo. Un posto speciale, in questa lista, va infine a Paolo Stellino, amico e collega impareggiabile.

Se ho potuto completare anche questo lavoro, è stato naturalmente grazie al sostegno, tanto pratico quanto spirituale, della mia famiglia e in particolare di mia madre. Il mio ringraziamento più sentito va, come sempre, a Benedetta, per il quotidiano supporto che mi fornisce nell'impervio percorso professionale che mi ostino a intraprendere.



INTRODUZIONE

Nel corso della propria maturità filosofica, Friedrich Nietzsche si concentra in modo particolare su una questione fondamentale del pensiero occidentale: il problema della verità, o meglio della «volontà di verità» (GM III 24). Tale questione emerge dalle riflessioni sulla cultura europea e sulla sua morale, una cultura che è per Nietzsche da sempre animata «dall'incendio che una fede millenaria ha acceso, quella fede cristiana che era anche la fede di Platone, per cui Dio è verità e la verità è divina» (FW 344). Nell'epoca della morte di Dio, questa fede deve però essere messa in discussione; secondo Nietzsche, è infatti arrivato il momento di interrogare criticamente il valore di tale credenza e di discutere l'opportunità di riferirsi a essa quale principio di orientamento epistemico e morale dell'uomo. La questione fondamentale che egli pone riguarda pertanto la possibilità stessa di ammettere quella «*fede metafisica* (...) se niente più si rivela divino salvo l'errore, la cecità, la menzogna, se Dio stesso si rivela come la nostra più lunga menzogna» (*ibid.*). Un interrogativo, questo, che Nietzsche recupera al termine della *Genealogia della morale*, in una sezione in cui denuncia come «lacuna di ogni filosofia» proprio il fatto che, fino a oggi, non fosse «*lecito* alla verità essere problema» e assume su di sé il «compito» di portare avanti questo tipo di critica. Come osserva conclusivamente Nietzsche, «in via sperimentale *deve porsi* una volta *in questione* il valore della verità» (GM III 24).

La rilevanza e centralità della problematizzazione della verità per il pensiero maturo di Nietzsche in particolare e, più in generale, per la cultura occidentale e la sua antropologia, vengono ribadite da Nietzsche ancora nella *Genealogia della morale*. La questione della «volontà di verità» si trova infatti, per lui, all'origine del processo nichilistico di degenerazione antropologica che ha caratterizzato la morale europea, quella morale responsabile per l'appunto «del fatto che una in sé possibile suprema istanza e magnificenza del tipo uomo non è mai stata raggiunta» (GM, *Prefazione* 6). È pertanto su tale questione che si concentra programmaticamente il progetto editoriale e filosofico che Nietzsche porta avanti in quegli anni,

quella *Trasvalutazione dei valori* che in GM III 27 egli annuncia ancora sotto il titolo di *Volontà di potenza* e all'interno della quale doveva comparire una sezione dedicata alla «Storia del nichilismo europeo». Un progetto che, di lì a poco, Nietzsche darà per realizzato, e al quale si riferirà definendolo un «compito» dotato di un carattere destinale. Così egli si esprime in particolare nella *Prefazione del Crepuscolo degli idoli*, testo redatto col preciso scopo di creare lo spazio teorico all'interno del quale fosse possibile svolgere la *Trasvalutazione dei valori*. La sua realizzazione, per Nietzsche, passa infatti attraverso un'auscultazione degli «idoli eterni» sui quali si regge il sistema di pensiero occidentale e che non sono altro che le antiche verità, le credenze consolidate nel corso dei secoli sulla base del modello metafisico platonico-cristiano e del dogmatismo a esso intrinseco (EH, *Crepuscolo degli idoli* 1).

Nietzsche attribuisce dunque alla questione della verità un ruolo “epocale”. Essa rappresenta per lui il vero e proprio nucleo concettuale che condensa tanto le potenzialità quanto la pericolosità del pensiero occidentale. Come un elemento altamente radioattivo, tale questione non ha mai rivelato il proprio potere distruttivo solamente perché nessuno ne ha svolto una compiuta analisi; nel frattempo, però, essa ha lentamente corroso il sistema che alimentava e che da essa traeva la propria forza, portandolo sull'orlo del collasso. Fuor di metafora, il crollo del «cristianesimo come morale» che in GM III 27 Nietzsche annuncia come imminente, altro non è che l'esito della «bimillennaria costrizione educativa alla verità» sulla quale è stata edificata la civiltà europea. Di tale crollo Nietzsche si fa profeta e spettatore privilegiato: a suo avviso, esso avverrà nel momento in cui «la veracità cristiana [trarrà] la sua più drastica conclusione, la sua conclusione contro se stessa; (...) quand'essa [porrà] la questione “che cosa significa ogni volontà di verità?”». In quel momento, conclude Nietzsche, prenderà avvio «un grande spettacolo in cento atti, che viene riservato ai due prossimi secoli europei, il più tremendo, il più problematico e forse anche il più ricco di speranza tra tutti gli spettacoli...» (GM III 27).

L'esposizione di Nietzsche su questa particolare questione contiene però anche i principi per una sua soluzione. Al termine della terza dissertazione della *Genealogia della morale*, Nietzsche osserva infatti che il «nocciolo» dell'ideale ascetico che ha dominato la cultura occidentale consiste in «quella assoluta volontà di verità», in quella «fede in un valore metafisico, in un valore in sé della verità» che può essere individuata alla base di tutte le forme in cui tale ideale è venuto a determinarsi storicamente (GM III 24 e 27). Questa definizione circoscrive pertanto l'obiettivo del *compito* del Nietzsche maturo e lascia intuire la strategia da lui elaborata per rea-

lizzarlo. Porre in questione la verità significa infatti mettere in discussione non tanto il contenuto epistemico che appartiene a quest'ultima, quanto piuttosto il valore che a quel contenuto viene tradizionalmente attribuito. Lo spazio entro cui mettere a punto gli strumenti critici che serviranno a Nietzsche per annullare gli effetti che la morale europea ha avuto sull'uomo (JGB 203) e, finalmente, operare quel «contromovimento» che prende il nome di *trasvalutazione dei valori* (NF 1887-88, 11[411]), può essere quindi predisposto solo a partire da un pensiero che abbandoni il «pregiudizio morale» in base al quale «la verità abbia maggior valore dell'apparenza» (JGB 34) e che quindi si contrapponga al dogmatismo che fu prima di Platone e, successivamente, del cristianesimo (JGB, *Prefazione*). Questo tipo di pensiero è, secondo Nietzsche, quello che afferma il «*carattere prospettico*» dell'esistenza (*ibid.*) e attribuisce valore alla conoscenza umana non in quanto percorso di accesso alla realtà *in sé* delle cose, ma come strumento per la conservazione della vita. La riflessione di Nietzsche attorno al tema del "prospettivismo" fa in particolare riferimento a una duplice relativizzazione del sapere: prima di tutto sul piano "verticale" della molteplicità dei punti di vista possibili e, in secondo luogo, su quello "orizzontale" dell'impermanenza delle "verità" e degli stessi schemi conoscitivi (fisiologici e culturali) al mutare delle condizioni di esperienza. Su questa perdita di consistenza della verità si fonda il rifiuto di Nietzsche per il tipo di conoscenza "obiettiva" tradizionalmente inteso, e la conseguente impostazione di un'epistemologia – e di una morale fondata su quest'ultima – che presti attenzione al piano dell'"apparenza" come unica dimensione entro cui sia possibile trovare punti di riferimento (relativi) per un orientamento teoretico e pratico.

Il pensiero prospettivistico del Nietzsche maturo sorge quindi come reazione a un preciso atteggiamento culturale e consiste in una critica nei confronti della metafisica del senso comune e della fede che quest'ultimo ripone nelle «categorie di ragione» (comunemente assunte come «criteri della verità, ovvero della *realtà*», NF 1888, 14[153]). Nel sostenere questa particolare posizione antimetafisica, tale pensiero si trova perfettamente in linea con gli esiti tardo-ottocenteschi di quella stessa scienza che nella *Genealogia della morale* Nietzsche denuncia come «*forma più recente e più nobile*» dell'ideale ascetico (GM III 23). La cosa non stupisce se si considera che, come è stato oramai ampiamente dimostrato, il pensiero prospettivistico di Nietzsche trae origine proprio dall'epistemologia elaborata a partire dagli sviluppi dell'evoluzionismo e del kantismo; un'epistemologia che, nel tentativo di scrollarsi di dosso i residui della metafisica scolastica adottata dai suoi padri fondatori, operò criticamente sull'impostazione

tradizionale del sapere scientifico. In altre parole, è possibile interpretare la «morte di Dio» nel senso meno poetico ma altrettanto efficace di un disincanto post-positivistico nei confronti della descrizione del mondo, e far dialogare direttamente il pensiero di Nietzsche con altre posizioni fondate su quella stessa epistemologia e nelle quali la problematica relativa al valore della verità è altrettanto presente.

Le istanze di rinnovamento elaborate dalla cultura antimetafisica di fine Ottocento vennero in particolare a maturazione nel movimento pragmatista americano. Come infatti osserva William James (1909: 57), il pragmatismo sorse a partire dalle profonde trasformazioni emerse in quegli anni nelle scienze esatte e va quindi considerato, prima di tutto, nel senso generale di una reazione allo svuotamento di senso della nozione di verità scientifica da esse operato. Nel delineare i contorni di questa posizione filosofica, inoltre, James insiste proprio su quella relativizzazione “verticale” della verità di cui si è detto, che per lui segue direttamente dalla «moltiplicazione (...) delle teorie» e dall’avvento di «tante geometrie, tante logiche, tante ipotesi chimiche e fisiche» (James, 1909: 58). Sempre secondo James, lo sviluppo scientifico comporta che le formule e, in generale, le verità scientifiche, valgono solo come «dispositivi umani e non [come] trascrizione letterale» della realtà che descrivono. Esse non sono che «“abbreviazioni concettuali” dotate di veridicità solo fintantoché sono utili» (*ibid.*), una definizione che contiene implicitamente anche quella componente “orizzontale” relativa al carattere provvisorio del valore delle verità che appartiene al pensiero prospettivistico di Nietzsche. James, infatti, si appoggia a quella tradizione che ha in Ernst Mach e Henri Poincaré i suoi nomi più significativi, e che, nel complesso, insiste sul carattere storico e convenzionale del sapere scientifico.

Su queste basi, sembra quindi potersi porre in maniera produttiva un confronto della posizione pragmatista con la filosofia di Nietzsche. Tale impressione trova immediata conferma se, come suggerisce Sergio Franzese (2009: 208), non ci si fa «ingannare dal tono epistemologico del pragmatismo» e si considera invece che «il problema di fondo» che esso affronta «è sempre lo stesso: la liquidazione della metafisica». La riflessione sul problema della verità elaborata da James e dagli altri pragmatisti è pertanto un’operazione capace di «produrre uno smottamento che minaccia le fondamenta dell’edificio di certezze ontologiche e morali tradizionali» (*ibid.*), e conduce quindi a quello stesso esito di cui Nietzsche è ben consapevole quando scrive che «per questa progressiva autocoscienza della volontà di verità, a partire da questo momento (...) va crollando la morale» (GM III 27). Il confronto del pragmatismo col pensiero prospettivistico si estende

dunque dal contesto culturale di cui queste due posizioni sono figlie fino alle conseguenze più generali derivanti dal loro impatto sulla cultura europea. Esso comprende però anche molti altri elementi, a partire dall'impostazione della problematica epistemologica, sino agli obiettivi che, per quanto in piena autonomia e originalità, ciascun autore cui una di quelle posizioni può essere ascritta si prefigge di realizzare.

A questo proposito, va infatti detto che il pragmatismo può essere inteso in un senso ampio, come modalità di approccio allo svuotamento di senso della nozione di verità prima che come metodo per una soluzione di tale problema. Esso è caratterizzato innanzitutto dal rifiuto della concezione corrispondentista propria del pensiero filosofico e scientifico tradizionali e, conformemente a quanto sostenuto in ambito neokantiano, si propone di operare in senso critico sul "realismo ingenuo" del senso comune. Il pragmatismo, inoltre, affronta in maniera positiva e produttiva il relativismo epistemologico che segue da tali premesse, prestando particolare attenzione al piano pratico quale luogo in cui recuperare, in termini del tutto nuovi, un principio di validità e veridicità per la nostra descrizione del mondo. Un simile atteggiamento può essere riscontrato in diverse posizioni che appartengono alla medesima stagione culturale di Peirce e James; posizioni che, nel reagire ai risultati della moderna epistemologia, si configurano come specifiche *strategie* per gestire un vuoto che è tanto epistemologico quanto ontologico. Tra queste molteplici forme di pragmatismo è possibile annoverare, ad esempio, l'empirio-criticismo di Ernst Mach e il finzionalismo di Hans Vaihinger – oltre che, naturalmente, il "prospettivismo" di Nietzsche. Questi autori, infatti, per quanto ciascuno con modalità e finalità distinte, elaborarono una metodologia di orientamento che assume produttivamente su di sé gli spazi lasciati aperti da un sapere non più metafisico e dogmatico, evitando di cadere in una forma sterile di scetticismo o nichilismo epistemologici. Nel caso di Nietzsche, in particolare, tale metodologia possiede un'importanza determinante sul piano filosofico e antropologico, in quanto l'orizzonte finalmente libero cui possono guardare i filosofi dell'avvenire diviene per lui il luogo entro cui educare una nuova umanità e produrre un nuovo tipo umano.

I saggi contenuti in questo volume si inseriscono nel contesto tematico qui sopra brevemente delineato. Questi contributi, ciascuno dei quali può essere letto in completa autonomia rispetto agli altri, esplorano specifiche questioni relative al pensiero prospettivistico di Nietzsche e, nel loro complesso, delineano un quadro di confronto di tale posizione coi contenuti del pragmatismo americano. Tale confronto non vuole essere però inteso come una riduzione della filosofia matura di Nietzsche alla posizione defi-

nita sistematicamente da James. Piuttosto, la ricerca qui svolta intende solo mettere in luce la “componente pragmatista” del pensiero di Nietzsche, una componente che a nostro avviso è ben più profonda e sostanziale di quanto comunemente si creda, e che, soprattutto, non si riduce alla sola questione epistemologica – a quella concezione pragmatista della verità oltre la quale raramente la letteratura secondaria di area nietzscheana che ha trattato questo argomento si è avventurata. Questa componente è infatti prima di tutto culturale e, come detto, consiste in un generale atteggiamento non-nichilistico nei confronti della crisi del sapere occidentale, le cui conseguenze possono essere valutate sul piano pratico e antropologico.

I

EPISTEMOLOGIA EVOLUZIONISTICA E CRITICA DELLA VERITÀ

Evolution destroyed the final foundations of traditional belief. To many people, it was evolution that would provide the foundations of a new belief-system. Evolution would lead to a deeper and truer understanding of the problems of knowledge.

M. Ruse (1998: 30)

Studi più e meno recenti relativi al tema della conoscenza in Nietzsche si sono spesso soffermati sul fatto che egli attribuisca alle forme logiche un carattere storico e che ne sottolinei il valore per la conservazione della specie. Questo ha spinto alcuni interpreti ad attribuire a Nietzsche una “epistemologia evoluzionistica” (caso esemplare ne è il contributo di Stack, 1992). Tale nozione viene però il più delle volte assunta in un senso generico, limitando l’attenzione al fatto palpabile per cui la terminologia adottata da Nietzsche segnala la sua adesione a un punto di vista evolutivo – punto di vista che influì notevolmente sulla cultura europea ancor prima della pubblicazione dell’*Origine delle specie* di Darwin, l’opera che permise all’evoluzionismo di assurgere a paradigma dominante nelle scienze naturali e sociali. Ciò che questo tipo di lettura trascura è il fatto che, nel dibattito filosofico contemporaneo, il termine “epistemologia evoluzionistica” individui un preciso programma di ricerca, che comprende una specifica posizione relativa al percorso di generazione e affermazione tanto dei meccanismi cognitivi (animali in generale e umani in particolare), quanto delle teorie scientifiche. Sostenere che Nietzsche difenda – anche solo in parte – tale posizione, è naturalmente possibile, ma per farlo è necessario confrontare le sue considerazioni sul valore adattativo delle forme logiche e sul loro carattere divenuto con le linee-guida di quello specifico programma di ricerca.

Nelle pagine che seguono ci si dedicherà a questa particolare indagine, che si dimostra fertile sotto diversi punti di vista. Sul piano dei contenuti, essa porta a due principali risultati. Prima di tutto, sarà possibile chiarire

se e in quale misura Nietzsche possa essere annoverato tra i precursori dell'epistemologia evoluzionistica. Al pari di autori a lui contemporanei – quali ad esempio Ernst Mach, William James e Herbert Spencer –, Nietzsche sembra in effetti sostenere alcune delle tesi che rientrano nel programma di ricerca successivamente formulato in maniera compiuta da Donald Campbell e Karl Popper, distinguendosi però da quel programma su alcuni punti cruciali. Tra le tesi che Nietzsche condivide con l'epistemologia evoluzionistica vi sarebbe ad esempio la generale e sopra menzionata concezione evolutiva della conoscenza, ovvero la considerazione che il meccanismo di produzione delle forme logiche sia il medesimo di quello di altri tratti biologici appartenenti a un organismo; un'altra, più specifica, è poi la tesi secondo cui le categorie di ragione possiedono un valore *a priori* per l'individuo ma *a posteriori* per la specie. Il secondo risultato è invece di carattere più generale, e riguarda il modo in cui Nietzsche si pone rispetto al tema della verità. La posizione evoluzionista in epistemologia comporta infatti una messa in questione della tradizionale concezione della verità come corrispondenza allo stato di cose, un aspetto che gioca un ruolo particolare in Nietzsche e che, soprattutto nel tardo periodo di produzione, diventa fondamentale per lo sviluppo della sua filosofia. Anche su questo punto, quindi, è possibile individuare una vicinanza tra la posizione di Nietzsche e quella del programma di ricerca di Campbell e Popper.

In aggiunta a questi risultati specifici, è poi possibile svolgere alcune considerazioni relative al contributo che un confronto della posizione di Nietzsche con l'epistemologia evoluzionistica fornisce alla lettura e interpretazione del suo pensiero. Anche qui, si può ragionare tanto sul piano generale quanto su quello particolare. Innanzitutto, infatti, l'indagine che verrà svolta metterà in luce la modernità della concezione della conoscenza di Nietzsche e il fatto che essa si possa confrontare direttamente con posizioni discusse dalla filosofia contemporanea. Quello che emergerà sarà dunque un Nietzsche meno proiettato verso la tradizione romantica a lui precedente, ma figlio del suo tempo in quanto capace di sviluppare istanze dibattute in ambito filosofico e scientifico nel corso dell'Ottocento. Un dibattito, questo, che coinvolge, tra gli altri, autori appartenenti tanto alla corrente del neokantismo quanto a quella del pragmatismo e che possono essere iscritti tra i precursori della moderna epistemologia evoluzionistica.

Questa ricerca permetterà quindi di contestualizzare la riflessione di Nietzsche entro una specifica discussione epistemologica. Una discussione in cui, come accennato sopra, viene posto in questione il valore della tradizionale nozione di verità e si riflette, a esempio, sulla validità della descrizione scientifica del mondo, così come sul ruolo attivo e creativo degli

organi di senso umani. Inoltre, in quanto riflessione che mette in questione la validità di un'epistemologia "corrispondentista" e che, come osserva Bradie (1986: 444), conduce a un "relativismo epistemologico" in base al quale «ciascun tipo di organismo costruisce un'immagine della realtà sulla base dei propri bisogni e delle proprie capacità», la concezione evolutiva della conoscenza umana si lega in modo particolare all'epistemologia prospettivistica di Nietzsche.

1. *Un approccio naturalistico all'epistemologia*

La nozione di "epistemologia evoluzionistica" attorno alla quale, a partire da un testo programmatico di Donald Campbell del 1974, si è svolto un ampio e articolato dibattito, è stata analizzata in epoca relativamente recente da Michael Bradie (1986 e 2011). Bradie (2011) osserva che, sul piano generale, l'epistemologia evoluzionistica consiste in «un approccio naturalistico al problema della conoscenza, che si concentra in modo particolare sull'importanza della selezione naturale» per le questioni che esso pone. Tali questioni, osserva Bradie, possono essere fundamentalmente riferite ai due ambiti tematici ai quali rimanda il termine "*epistemologia*": quello relativo ai meccanismi cognitivi delle specie animali (e in particolare umani) e quello relativo allo sviluppo delle idee e delle teorie scientifiche. Bradie, pertanto, segnala l'esistenza di

due programmi di ricerca distinti ma connessi tra di loro che vanno sotto il nome di "epistemologia evoluzionistica". Il primo [EEM] consiste nel tentativo di rendere conto delle caratteristiche dei meccanismi cognitivi animali e umani attraverso l'estensione della teoria dell'evoluzione biologica a quegli aspetti o tratti degli animali che costituiscono il sostrato biologico dell'attività cognitiva, come ad esempio il loro cervello, il sistema sensoriale o motorio, ecc. L'altro programma di ricerca [EET] si propone di rendere conto dell'evoluzione delle idee, delle teorie scientifiche e in generale della cultura utilizzando modelli e metafore ricavati dalla biologia evolutiva. (Bradie, 1986: 403)¹

Entrambi questi orientamenti di studio si fondano sull'idea che le capacità cognitive animali siano un prodotto dello sviluppo evolutivo e possano, per questo, essere analizzate mediante l'applicazione di quegli stessi principi che vengono adottati per lo studio delle caratteristiche biologiche

1 Le abbreviazioni EEM (= *evolution of cognitive mechanisms program*) e EET (= *evolution of theories program*) sono quelle adottate in Bradie (1986).

di una specie. Il modello al quale i maggiori sostenitori dell'epistemologia evoluzionistica fanno riferimento è in particolare quello darwiniano costruito attorno alla nozione di selezione naturale. La maggiore o minore aderenza a tale modello, l'idea che esso possa valere in senso descrittivo o, al contrario, solo metaforico, determina le varie posizioni che, nel corso degli anni, sono state assunte (cfr. Bradie, 1986: 410).

L'idea che il modello della selezione naturale possa essere esteso a tutte le attività epistemiche umane apre il saggio con cui Donald Campbell definì per la prima volta la nozione di "epistemologia evoluzionistica". In questo testo, contenuto in un volume di contributi dedicati al pensiero di Karl Popper, Campbell presenta alcune posizioni che aveva elaborato nel corso degli anni, a partire dalle quali egli reinterpreta il modello di svolgimento della ricerca scientifica proposto da Popper nei termini di «un'epistemologia basata sulla selezione naturale» (Campbell, 1974/1981: 63).² Il punto di partenza di Campbell consiste appunto nel considerare «la condizione umana [come] un prodotto dell'evoluzione biologica e sociale» e nel sostenere che «l'evoluzione – persino nei suoi aspetti biologici – sia un processo conoscitivo e che [sia] possibile estendere il paradigma della selezione naturale da questo tipo di accrescimenti cognitivi ad altre attività epistemiche, quali l'apprendimento, il pensiero e la scienza» (*ibid.*, trad. mod.). La considerazione relativa ai meccanismi cognitivi umani è quindi funzionale, in Campbell, a una riflessione che riguarda la metodologia della ricerca scientifica e il suo percorso di svolgimento. In particolare – e in questo Campbell si dimostra un sostenitore particolarmente radicale del secondo dei programmi di ricerca individuati da Bradie – egli ritiene che sia possibile applicare in senso stretto il modello evolutivo darwiniano al processo di formazione e affermazione delle teorie scientifiche. La sua ricerca si concentra infatti sull'idea che il procedimento per "variazione cieca" o "ingiustificata" e quello della conservazione selettiva, che caratterizzano l'acquisizione della conoscenza negli organismi biologici, valgano anche per lo svolgimento della conoscenza scientifica. In altre parole, secondo Campbell, il modo in cui si producono le idee nella mente dello scienziato è strettamente assimilabile al meccanismo di mutazione casuale e alle ricombinazioni genetiche che si svolgono nell'evoluzione degli or-

2 Un altro autore di riferimento per l'epistemologia evoluzionistica è Stephen Toulmin (1967, 1972) di cui però Campbell non discute la posizione (cfr. Ruse, 1998: 45-6). Dal momento che il testo di Campbell costituisce la linea-guida della nostra esposizione, e in considerazione del fatto che Toulmin è sostanzialmente in accordo con le tesi di EEM e EET che verranno analizzate, per non appesantire la trattazione si è scelto di non chiamare in causa anche questo autore.

ganismi (Campbell, 1974/1981: 74 ss.). Inoltre, sempre secondo Campbell, anche nel caso della ricerca scientifica si può dire che, quanto maggiore in termini di numero e di variazione sono i tentativi, tanto maggiore sarà la probabilità di successo.

Come si può intuire, questa posizione non è sostenibile alla leggera, e difatti non è mancato chi ha costruito su questo la propria critica (cfr. p. es. Richards, 1977; Thagard, 1980 e Ruse, 1998: cap. 2). L'idea della "variazione cieca" comporta infatti che la conoscenza evolva a partire da una serie di opzioni «che vengono originate indipendentemente dalle condizioni ambientali esistenti al momento» (Campbell, 1974/1981: 77), condizioni che giocano invece un ruolo determinante solamente nella seconda fase del processo, quella in cui le varie opzioni vengono selezionate sulla base del loro maggiore o minore adattamento. Se questa idea ha dimostrato di funzionare – e bene – nel caso dello sviluppo dei meccanismi cognitivi, la sua applicazione alla metodologia della ricerca scientifica non è banale. Estremizzando la questione, si potrebbe infatti dire che il modello della variazione cieca in epistemologia comporti che, nel corso della propria attività di ricerca, uno scienziato possa elaborare una serie di teorie senza tenere in considerazione il problema che intende risolvere (Richards, 1977: 496). Ma è anche possibile considerare la cosa in maniera più semplice, e leggere nella posizione di Campbell l'idea che una teoria venga prima dell'osservazione, e che la seconda non sia che il "campo di prova" della prima.³

Questa seconda opzione è precisamente quella che regge il falsificazionismo di Popper, di cui l'epistemologia evoluzionistica di Campbell è in qualche modo una riformulazione e un approfondimento. Nel saggio del 1974, in particolare, Campbell muove dalla posizione espressa da Popper nella sua *Logica della scoperta scientifica* (1934), in cui l'ispirazione al modello darwiniano della sopravvivenza dell'individuo più adatto all'ambiente è particolarmente chiara. Popper sostiene infatti che «ciò che caratterizza il metodo empirico è la maniera in cui esso espone alla falsificazione il sistema che si deve controllare. Il suo scopo è quello di scegliere il sistema che al paragone si rivela il più adatto, dopo averli esposti tutti alla più feroce lotta per l'esistenza» (Popper 1934/1970: 24). Inoltre, secondo Popper, alla fine viene scelta «la teoria che regge meglio il confronto con altre teorie: quella che, per selezione naturale, si dimostra la più adatta a

3 Ruse (1998: 58) distingue tra il momento in cui un'idea viene elaborata e quello in cui essa viene introdotta nella scienza. Secondo Ruse, Campbell ammetterebbe una direzionalità nel secondo caso, mentre insisterebbe sulla generazione casuale e sulla successiva selezione delle idee per quanto riguarda la loro nascita.

sopravvivere» (*ibid.*: 104). Popper approfondirà questa sua posizione nel corso degli anni, proponendone formulazioni più ampie e articolate, ma essa si può fundamentalmente riassumere nell'idea da lui espressa nella *Herbert Spencer Lecture* pronunciata nel 1961 (poi pubblicata in Popper, 1972), secondo cui «lo sviluppo della conoscenza procede da vecchi problemi a nuovi problemi, mediante congetture e confutazioni» (Popper, 1972/1975: 344. Cfr. anche Popper, 1969/1972: 83). In quella conferenza, Popper ribadisce il proprio disaccordo rispetto al modo in cui la comunità scientifica giudica il rapporto tra teoria e osservazione e, al modello tradizionale della “verificazione”, contrappone la propria idea secondo cui le teorie, per essere scientifiche, debbano poter essere “falsificabili”. In altre parole, Popper ritiene per l'appunto «che la teoria – una teoria o una aspettativa meno rudimentale – venga sempre per prima; che essa preceda sempre l'osservazione; e che il ruolo fondamentale dell'osservazione e dei controlli sperimentali sia mostrare che alcune delle nostre teorie siano false, e così stimolarci a produrne migliori» (Popper 1972/1975: 343).

Secondo la concezione di Popper, ripresa in particolare in un articolo del 1984 intitolato proprio *Evolutionary Epistemology*, lo svolgersi della ricerca scientifica mediante la formulazione di teorie che vengono poi sottoposte all'esame dell'osservazione replica il procedimento per “prova ed errore” che caratterizza ogni forma di adattamento all'ambiente. Nel sostenere questo, Popper rende esplicito il riferimento al modello darwiniano, sottolineando in particolar modo il valore descrittivo dell'analogia da lui adottata:

Noi proviamo a risolvere alcuni problemi elaborando teorie. In scienza, queste teorie sono altamente competitive. Le discutiamo criticamente; le testiamo ed *eliminiamo* quelle che giudichiamo meno valide per la soluzione dei problemi che ci siamo posti; e, alla fine, solo le teorie migliori, le più adatte, sopravvivono a questa lotta. (...) Questa concezione del progresso scientifico è chiaramente, in tutto e per tutto, simile alla concezione che Darwin aveva della selezione naturale, che prevede l'eliminazione del non adatto: di quelli che sono errori nell'evoluzione della vita, errori nel tentativo di *adattamento* delle specie, che è un processo per prova ed errore. Analogamente, la scienza lavora per prova (elaborazione di una teoria) ed eliminazione dell'errore. (Popper 1984: 240)⁴

4 Il riferimento esplicito al contesto darwiniano da cui Popper trae ispirazione per delineare la propria epistemologia evolutivista è già presente nella *Herbert Spencer Lecture*, in cui Popper insiste in modo particolare sul valore non metaforico di questo tipo di descrizione della metodologia scientifica. In quella sede, infatti, Popper osserva che «lo sviluppo della nostra conoscenza

Queste considerazioni trovano spazio nel contesto di una riformulazione, compiuta da Popper, della propria teoria della conoscenza alla luce della nuova nozione introdotta da Campbell. Popper, in particolare, riassume in cinque tesi la propria posizione, rispondendo a una serie di critiche che erano state sollevate nel corso degli anni. L'affermazione del modello per prova ed errore segue dalla seconda di queste tesi, che riguarda appunto lo sviluppo della scienza. Scrive Popper:

L'evoluzione della conoscenza scientifica è, nella maggioranza dei casi, evoluzione di teorie sempre migliori. Anche questo è un processo darwiniano. L'adattamento delle teorie cresce attraverso la selezione naturale: esse ci forniscono sempre migliori informazioni sulla realtà (si avvicinano sempre di più alla verità). (Popper 1984: 239)

Questa tesi introduce un elemento di particolare interesse ai fini del discorso che si intende svolgere in questa sede. Popper parla infatti di «teorie migliori» e di un graduale e progressivo avvicinamento alla «verità», e questo permette di avviare una discussione relativa alla posizione dell'epistemologia evoluzionistica rispetto a questo specifico problema. Prima di tutto, sempre grazie a Popper, è possibile ricavare una definizione univoca di cosa egli intenda qui per “verità”. Ancora

è il risultato di un processo strettamente rassomigliante a quello chiamato da Darwin “selezione naturale”; cioè, *la selezione naturale delle ipotesi*: la nostra conoscenza consiste, in ogni momento, di quelle ipotesi che hanno dimostrato il loro (relativo) adattamento sopravvivendo fino ad ora nella lotta per l'esistenza; una lotta concorrenziale che elimina quelle ipotesi che sono inadatte. Questa interpretazione può essere applicata alla conoscenza animale, alla conoscenza prescientifica e a quella scientifica. Ciò che è peculiare alla conoscenza scientifica è questo: che la lotta per l'esistenza è resa più dura dalle critiche consapevoli e sistematiche delle nostre teorie. Così, mentre la conoscenza animale e la conoscenza prescientifica si sviluppano per lo più attraverso l'eliminazione di coloro che sostengono le ipotesi inadatte, la critica scientifica spesso fa perire le nostre teorie al nostro posto, eliminando le nostre credenze errate prima che tali credenze portino alla nostra eliminazione. Questa descrizione della situazione è intesa a descrivere come la conoscenza si sviluppi realmente. Non è intesa in senso metaforico, sebbene ovviamente faccia uso di metafore» (Popper 1972/1975: 346-7). Il passo può essere confrontato con quanto sostiene Toulmin (1967: 470): «Quando definisco lo sviluppo della scienza naturale come “evolutivo”, non sto adottando un semplice *façon de parler*, un'analogia o una metafora. L'idea che i mutamenti storici attraverso i quali si sviluppa il pensiero scientifico seguano di frequente un modello “evolutivo” deve essere presa seriamente; e le implicazioni di questo modello di mutamento possono essere esplicative, e non ridursi a una mera suggestione».

nella *Herbert Spencer Lecture*, infatti, egli aveva parlato della tendenza della scienza a produrre teorie unificate nel corso di un processo di approssimazione alla verità, ovvero di una sempre maggiore «*corrispondenza con i fatti*» (Popper 1961/1975: 349-50). Scopo primario della conoscenza umana, che nella scienza trova la sua manifestazione più raffinata, è quello di elaborare ipotesi e teorie che si avvicinino il più possibile a questa verità, dimostrando in questo modo la loro superiorità rispetto alle altre, in termini di adattamento. Infatti, secondo Popper, «l'ipotesi più adatta è quella che meglio risolve il *problema* che era designata a risolvere, e che resiste alle critiche meglio delle ipotesi concorrenti. Se il nostro problema è puramente teorico, (...) allora le critiche saranno regolate dall'idea di verità, o di avvicinamento alla verità» (*ibid.*: 350). Visto in questo modo, il discorso sembra essere caratterizzato da un profondo – forse eccessivo – ottimismo nei confronti dell'impresa scientifica. Se è vero che Popper manifesta una certa fiducia nelle capacità esplicative della scienza (cosa che fa di lui un moderno positivista), va però anche tenuto in considerazione che la stessa prospettiva evolutiva pone un limite fondamentale al progresso della conoscenza scientifica. Come infatti è stato osservato da Hahlweg (1986: 173), se la metafora dell'adattamento viene applicata in senso stretto alla nozione di verità, allora si deve ammettere che, «come non esiste un organismo completamente adattato all'ambiente, così non vi è alcuna teoria assolutamente vera». Il procedimento scientifico consisterebbe allora in una tendenza a elaborare teorie dotate di un sempre maggiore potere esplicativo, nessuna delle quali sarebbe però in grado di superare lo iato tra il modello elaborato e l'oggetto descritto. In altre parole, nessuna teoria scientifica potrà mai acquisire un valore di verità assoluto, per quanto lungo sia il periodo di tempo durante il quale essa è “sopravvissuta” (Holland/O'Hear, 1984: 199).

Queste sintetiche considerazioni mostrano come il modello evolutivo si ponga problematicamente rispetto alla questione della verità, per quanto il concetto di “adattamento” porti con sé l'idea di un adeguamento – se non nei termini di rispecchiamento, per lo meno di corrispondenza strutturale – con ciò che le ipotesi e le teorie descrivono. Un aspetto, questo, che contraddistingue tanto EET che EEM: il discorso relativo allo sviluppo della conoscenza scientifica riflette infatti una posizione più sostanziale, relativa ai meccanismi cognitivi umani. Tale posizione è stata difesa, prima che da Popper, da Campbell e da Konrad Lorenz, e prende il nome di *realismo ipotetico*.

2. *Corrispondenza e adattamento alla realtà esterna*

L'attribuzione del modello darwiniano della selezione naturale all'articolazione della ricerca scientifica è sostanzialmente un'estensione della concezione biologica dei meccanismi cognitivi umani. Popper fa propria questa concezione nella prima delle tesi contenute nell'articolo del 1984, tesi che definisce in un senso generale l'approccio naturalistico all'epistemologia:

La capacità dell'uomo di conoscere, e con essa la capacità di produrre conoscenza scientifica, sono il risultato di selezione naturale. Entrambi sono strettamente connessi con l'evoluzione di uno specifico linguaggio umano. (Popper, 1984: 239)

A detta di Popper, «questa prima tesi è quasi triviale». In verità, da essa segue una specifica presa di posizione sul rapporto tra conoscenza e realtà per nulla banale, e che non può essere trascurata nel momento in cui si voglia definire con chiarezza in cosa consista l'epistemologia evoluzionistica. Secondo i sostenitori di questo programma di ricerca, infatti, la selezione dell'apparato cognitivo realizzatasi nel corso della storia evolutiva dell'uomo è strettamente connessa alla capacità di questo apparato di adeguarsi alla realtà esterna. Per usare le parole particolarmente chiare di Gerhard Vollmer (1975: 102), «le strutture cognitive soggettive si sono adattate al mondo perché, nel corso della loro evoluzione, si sono sviluppate conformemente a quel mondo. Esse, quindi, corrispondono (parzialmente) alla struttura reale perché solo questa corrispondenza ha reso possibile la sopravvivenza» (il passo è citato in Bradie, 1986: 403).

Questa posizione è stata sostenuta in particolare da Konrad Lorenz (1977: 4), secondo il quale i meccanismi cognitivi devono essere considerati «allo stesso modo di qualsiasi altra funzione filogenetica che permette la conservazione della specie, e cioè come una funzione dell'interazione naturale tra un sistema fisico e un mondo fisico esterno». In altre parole, l'apparato cognitivo dell'uomo si sarebbe sviluppato in conformità con la realtà che esso descrive, allo stesso modo di quanto avviene nel caso di un organo che si adatta all'ambiente esterno (ad esempio lo zoccolo di un cavallo al terreno). Il fatto che l'interazione tra il sistema cognitivo e il mondo esterno si configuri nei termini di un rispecchiamento (anche solo parziale) del secondo da parte del primo, emerge da uno studio precedente in cui Lorenz aveva affrontato la questione della "biologicizzazione" delle categorie kantiane (Lorenz, 1941). Il punto di partenza di questa ricerca era l'idea che le categorie innate del pensiero fossero almeno parzialmente adeguate alla

cosa in sé, idea che Lorenz aveva accolto e sviluppato, insistendo in particolare sul fatto che una conoscenza della *cosa in sé* fosse in qualche modo possibile, ma solo attraverso le categorie del soggetto conoscente. Inoltre, egli riteneva «che la validità o il grado di adeguazione delle categorie alla *Ding an sich* [dipendesse] dalla loro condizione di prodotti di un'evoluzione in cui la *Ding an sich* ha svolto il ruolo correttivo di eliminare le categorie fuorvianti» (Campbell 1974/1981: 116). Questa concezione rispetta quindi perfettamente il modello evolutivo, in quanto vi è un *adattamento* dei meccanismi cognitivi alla realtà, che si realizza attraverso la loro *selezione* da parte dell'ambiente esterno, sulla base della capacità di quei meccanismi di riportare in maniera adeguata la realtà. La conclusione di questo ragionamento è che «le strutture categoriali *a priori* che gli organismi utilizzano per formare la loro immagine cognitiva della realtà devono essere intese come il prodotto evolutivo *a posteriori* del loro sviluppo filogenetico» (Bradie 1986: 403-4). Un risultato particolarmente rilevante, dal momento che, come rileva Campbell (1974/1981: 112), esso «costituisce, in ordine di tempo, il primo e più frequentemente rilevato aspetto di un'epistemologia evolucionistica, forse perché è possibile arrivarci partendo da un punto di vista lamarckiano, oltre che dal modello della selezione naturale».

Lorenz sviluppa quindi un'intuizione fondamentale che altri prima di lui – uno tra tutti: Herbert Spencer – avevano solamente sfiorato. All'interno di questo discorso, però, egli svolge altre osservazioni particolarmente rilevanti per definire la moderna epistemologia evolucionistica. Sempre nel saggio sulle categorie kantiane, Lorenz osserva che il fatto che «tutte le leggi della 'ragion pura' [siano] basate su strutture altamente fisiche o meccaniche del sistema nervoso centrale umano, che si sono sviluppate come ogni altro organo attraverso molti millenni, da una parte scuote la nostra fiducia nelle leggi della ragion pura e dall'altra parte sostanzialmente l'aumenta» (Lorenz, 1941/1977: 156). Per quanto, infatti, «la 'tastiera' fornita dalle forme di intuizione e dalle categorie concettuali [sia] qualcosa di definitivamente situato nel lato psicostrutturale dell'unità psicofisica dell'organismo umano, (...) questi rudimentali scompartimenti di categorie in cui dobbiamo stipare il nostro mondo esterno "per riuscire a implicarli come esperienze" (Kant) non possono rivendicare alcuna validità autonoma e assoluta» (*ibid.*). Concepire le categorie di ragione come adattamenti evolutivi ne mina pertanto in maniera irrecuperabile la validità. Anche se esse si sono dimostrate «funzionanti nella lotta della nostra specie con la realtà dell'ambiente esterno» (*ibid.*), non sono comunque altro che approssimazioni e *tentativi* di restituire un'immagine adeguata della realtà. Lorenz osserva infatti conclusivamente che

tutta la conoscenza che un individuo può strappare dalla realtà empirica dell'*immagine fisica del mondo* è essenzialmente soltanto un'ipotesi di lavoro. E, fino a dove arriva la loro funzione di conservazione della specie, tutte queste strutture innate della mente che noi chiamiamo "a priori" sono allo stesso modo soltanto ipotesi di lavoro. Non c'è niente di assoluto, tranne ciò che si nasconde dentro e dietro il fenomeno. (*ibid.*: 157)

Questo approccio al problema della conoscenza manifesta un contenuto duplice. Da una parte, infatti, si afferma l'esistenza di un riflesso "oggettivo" della *cosa in sé*, mentre si ammette che questo non possa trovare espressione nei termini propri della stessa *cosa in sé*. In altre parole, come osserva Campbell (1974/1981: 119), «la conoscenza della *Ding an sich* avviene sempre per via indiretta e sempre nel linguaggio dei postulati del soggetto conoscente (...). In questo senso essa è inconoscibile; tuttavia, nel suo riflesso, per quanto indiretto, una certa obiettività rimane». Questa posizione viene definita da Bradie "realismo ipotetico", e può sintetizzarsi nell'idea che «vi sia un mondo oggettivo di oggetti e relazioni che esiste indipendentemente da qualsiasi organismo conoscente e percipiente. Gli organismi che abitano e interagiscono con questo mondo ne hanno solo una conoscenza indiretta e fallibile» (Bradie, 1986: 444). Questa posizione impedisce al relativismo epistemologico implicato nell'epistemologia evoluzionistica di tramutarsi in un relativismo ontologico. Se, infatti, è possibile ammettere che «ciascun tipo di organismo costruisca un'immagine della realtà sulla base dei propri bisogni e delle proprie capacità» (*ibid.*), e che quindi a ciascuno pertenga un particolare linguaggio per descrivere la realtà, sia Popper che Campbell ammettono l'esistenza di un linguaggio proprio della realtà, al quale nessuno dei primi potrà mai conformarsi. In questo modo, dunque, essi fanno riferimento a un referente oggettivo che si situerebbe al di sotto delle descrizioni «sogettive, provinciali, approssimative e metaforiche» proprie della conoscenza scientifica (Campbell 1975: 120). Questa posizione è ben espressa in un altro testo di Lorenz, *Behind the Mirror* (1977: 7), in cui egli sostiene che

ciò di cui facciamo esperienza [quando guardiamo attraverso quella sorta di "occhiali" quali sono i nostri meccanismi di pensiero e di percezione, che sono "funzioni dell'organizzazione neurosensoriale evolute al servizio della sopravvivenza"] è in effetti una vera immagine del reale – per quanto estremamente semplice e funzionale esclusivamente ai nostri scopi pratici; abbiamo sviluppato "organi" solo per quegli aspetti della realtà che, nell'interesse della sopravvivenza, era necessario per la nostra specie prendere in considerazione, e in questo modo la pressione selettiva ha prodotto il particolare apparato cognitivo che possediamo.

Quindi, esplicitando il parallelismo con l'adattamento degli organi all'ambiente, Lorenz definisce il realismo ipotetico come l'idea per cui

le categorie e i meccanismi percettivi dell'apparato cognitivo umano sono il prodotto naturale della filogenesi e quindi sono adatti ai parametri della realtà esterna allo stesso modo, e per le stesse ragioni, di come gli zoccoli del cavallo sono adatti al terreno, o le pinne del pesce all'acqua. (*ibid.*: 124 s. Entrambe le citazioni sono contenute in Bradie, 1986: 445)

L'esempio dello zoccolo del cavallo (presente anche in Lorenz, 1941/1977: 152) rende particolarmente bene il senso di tutto il discorso, ed è oltretutto un elemento che manifesta l'impronta espressamente darwiniana dell'epistemologia evoluzionistica. L'idea infatti è quella per cui ci sia un rapporto diretto tra l'organo che si sviluppa e l'ambiente al quale esso si deve adattare, tanto che, a partire dalle caratteristiche del primo, è possibile ricavare elementi *oggettivi* propri del secondo.⁵ Se, come sostiene Lorenz, l'evoluzione della mente rispetta i meccanismi di sviluppo delle altre parti del corpo, allora si può dire che essa sia stata plasmata per adeguarsi a quegli aspetti del mondo da essa trattati, e che quindi vi sia una qualche corrispondenza tra le strutture cognitive e la struttura del reale. Ancora di più, è possibile affermare che lo studio delle prime possono rivelare dettagli oggettivi della seconda, seppure di essa non si possa conseguire una conoscenza completa.

Per concludere, è facile vedere una volta di più come l'epistemologia evoluzionistica ci ponga problematicamente di fronte alla questione della verità. Tale programma di ricerca, in particolare, «abbandona l'idea di una "verità in senso letterale", pur continuando a porsi l'"obiettivo della verità"» (Bradie, 1986: 444), come mostra chiaramente il realismo ipotetico di Campbell. Infatti, «sebbene egli ammetta la fallibilità delle teorie elaborate sin'ora e la conseguente probabilità che esse non costituiscano la verità definitiva in merito ai problema che trattano, non abbandona comunque l'idea che quella verità vi sia» (Skagestad, 1981: 85, citato in Bradie, 1986: 447). In altre parole, Campbell resta legato all'idea che «vi sia un mondo reale al quale le teorie scientifiche si "adattano" asintoticamente» e che «il "pro-

5 Un esempio particolarmente interessante è quello dell'"orchidea di Darwin" (*Angraecum sesquipedale*), un fiore dalle cui caratteristiche Darwin aveva ipotizzato l'esistenza di un particolare insetto (un lepidottero dotato di una spirotromba sufficientemente lunga da poterne raccogliere il nettare). La scoperta di quell'insetto, avvenuta dopo la morte di Darwin, diede forza alla teoria darwiniana, che dimostrò di essere predittiva e non solo descrittiva.

gresso” della scienza muova verso una “descrizione vera” di quel mondo» (*ibid.*).⁶ In questo modo, Campbell cerca di contrastare il relativismo epistemologico difeso da molti dei suoi contemporanei. La sua insistenza nel fare riferimento a una verità *oggettiva*, a una *corrispondenza* con lo stato di cose alla quale non è possibile accedere nel momento in cui la conoscenza sia sempre e comunque il prodotto dell’operazione di strutture cognitive e percettive, si distingue infatti dalla posizione che fu ad esempio di William James, il quale concepiva la verità come una relazione tra esperienze e ammetteva che non restasse nulla su cui interrogarsi una volta definito l’ambito e l’origine di una certa credenza.

D’altra parte, come è stato recentemente osservato, è possibile mettere in discussione l’argomento dell’epistemologia evoluzionistica in favore della corrispondenza fra la maggior parte delle nostre credenze e la realtà. Prima di tutto, si può osservare che esso «vale soltanto per la conoscenza percettiva e per gli schemi ereditabili propri del senso comune, mentre non pare (...) poter valere per la conoscenza scientifica» (Buzzoni, 2011: 81). Inoltre, e questa considerazione ha un senso più generale e forse anche più rilevante, l’argomento che regge l’epistemologia evoluzionistica non richiede per forza di cose che gli organi di cui dispone una specie conducano *sempre* a conclusioni vere. Anzi, sempre seguendo Buzzoni (*ibid.*), è possibile «ammettere che *in alcuni casi* anche credenze che sappiamo false si sono rivelate utili per la sopravvivenza». Questo aspetto, che è di particolare interesse ai fini di un confronto col pensiero di Nietzsche, non è in completo contrasto con quanto sostenuto da Lorenz. Per quanto egli sia realista in merito all’esistenza di un mondo esterno e sottolinei in modo particolare l’importanza, per la selezione di un dato schema percettivo, della sua capacità di adattarsi a quel mondo, le categorie restano per lui sempre e comunque “ipotesi di lavoro”, “approssimazioni” che non potranno mai dirsi vere nel senso di un completo adeguamento alla realtà. Un “rispecchiamento” di quel tipo, tale per cui si possa parlare di una reale e oggettiva corrispondenza delle conoscenze (scientifiche) con lo stato di cose, resta quindi un’impresa irrealizzabile e, come nel caso di Popper, dobbiamo riconoscere che è proprio la metafora dell’adattamento, se assunta in senso stretto, a sancire questo relativismo (cfr. Hahlweg, 1986: 173-4).

Il senso del discorso sin qui svolto sarà chiaro nel momento in cui si prenderà in considerazione la posizione di Nietzsche, che, come si vedrà, presenta diversi punti di contatto (e contrasto) con i contenuti dell’episte-

6 Un’idea conforme a quanto sostenuto da Popper nella sua *Herbert Spencer Lecture* relativamente alla tendenza della scienza a produrre teorie unificate.

mologia evoluzionistica (in modo particolare, naturalmente, in merito a EEM). Prima di passare alle sue riflessioni epistemologiche, però, è opportuno addentrarsi nella sua epoca, affrontando il pensiero di alcuni autori a lui noti e che, in vario modo, anticiparono e influenzarono le posizioni di Campbell, Lorenz e Popper.

3. Precursori ottocenteschi

Come rilevato dallo stesso Campbell (1974/1981: 102), il programma di ricerca dell'epistemologia evoluzionistica non è che una variante «di qualcosa che sarebbe forse meglio chiamare epistemologia basata sulla selezione naturale». Quest'ultima trasse origine prima di tutto da teorie di stampo pre-darwiniano, anche se si perfezionò poi attraverso la posizione di Darwin e fu soprattutto grazie all'autorità della sua opera che guadagnò sostenitori. All'epoca di Nietzsche, quindi, la questione di un approccio evoluzionistico all'epistemologia era aperta, anzi ampiamente trattata. Il modello evolutivo in generale e quello darwiniano in particolare si facevano oltretutto strada in molteplici settori di ricerca, tracciando in maniera indelebile le prospettive di studio tanto in ambito scientifico che in letteratura e filosofia (cfr. ad esempio Kelly, 1981). Tra i principali autori che, con Campbell, è possibile individuare quali precursori ottocenteschi dell'epistemologia evoluzionistica, vi sono inoltre personalità note a Nietzsche o che incrociano a vario titolo il suo pensiero. Una ricerca che, senza necessità di mutarsi in uno studio esaustivo e approfondito, si rivolga a quegli autori, permette dunque di delineare i contorni del contesto culturale entro il quale si iscrive la posizione di Nietzsche e che su di essa influì in maniera anche solo indiretta.

Il primo autore da prendere in considerazione è William James,⁷ il quale, in un saggio del 1880 intitolato *Great Men, Great Thoughts, and the Envi-*

7 Ci limiteremo qui alla figura di James quale rappresentante del movimento pragmatista, che, come osserva Massimo Stanzione nella sua introduzione all'edizione italiana del saggio di Campbell (1981: 26), «era un'applicazione della biologia evoluzionistica alle idee umane e poneva l'accento sullo studio delle idee come strumenti dell'organismo» (cfr. su questo anche Wiener, 1944. Più in generale sul rapporto tra darwinismo e pragmatismo cfr. Hofstadter, 1945; Sini, 1972 e Franzese, 2009: cap. 1). Sempre Stanzione rileva «la comune propensione di Peirce, Baldwin e James ad estrapolare dalla prospettiva evoluzionistica nel suo complesso gli elementi utili alla costruzione di una specifica teoria della creatività umana e scientifica» (Campbell, 1981: 25).

ronment, esplicita fino in fondo l'analogia della selezione naturale col modello della variazione cieca delle idee poi sostenuto da Campbell.⁸ Il testo di James è caratterizzato da un aperto confronto con la posizione di Herbert Spencer e si concentra anzitutto sulla genesi delle grandi personalità e sul ruolo che gli individui geniali hanno nello sviluppo della società. Nella parte conclusiva del saggio, James sposta la propria attenzione sull'evoluzione della mente, contrapponendo al modello spenceriano di una mente perfettamente passiva una concezione darwiniana delle cause originarie di quest'ultima. James, in particolare, osserva che la distinzione operata da Darwin tra "variazioni spontanee" – produttrici del cambiamento – e ambiente – che preserva o distrugge le variazioni prodotte – deve essere mantenuta anche nel caso dello studio della mente (James, 1992: 640).⁹ Secondo James, infatti, il cervello umano è altamente instabile e in continua attività, e quindi produce incessantemente immagini e idee. Cosa più importante, tutta questa attività nervosa si realizza in maniera *indipendente* rispetto all'ambiente, ed è per questo che si può parlare propriamente di variazione *spontanea* o *casuale* (James, 1992: 643). Il punto di partenza di James è quindi una posizione evolutiva relativa ai meccanismi cognitivi umani. In quest'ambito, egli osserva che

l'evoluzione di nuove concezioni, emozioni e tendenze attive, si *produce* in origine sotto forma di immagini casuali, fantasticherie, frutti accidentali di una variazione spontanea dell'attività funzionale di un cervello umano incredibilmente instabile, che l'ambiente esterno si limita a confermare o respingere, a conservare o distruggere, che, in breve, esso seleziona esattamente come seleziona le variazioni morfologiche e sociali dovute ad accidentalità molecolari di tipo analogo. (James, 1992: 641)

-
- 8 Il saggio, originariamente pubblicato su «Atlantic Monthly» n. 46 (1880), venne poi incluso in *The Will to Believe* (1896) con il titolo *Great Men and their Environment*. Ai fini della presente ricerca è interessante notare che Nietzsche era a conoscenza della posizione sostenuta da James in questo saggio, dal momento che esso si trova citato e discusso in H. Joly, *Psychologie des grands hommes*, letto da Nietzsche. Una traduzione in francese del saggio di James era inoltre stata pubblicata nei fascicoli di "Critique philosophique" il 22 e 29 gennaio e il 5 febbraio 1881 (devo questa notizia a Giuliano Campioni, 2009: 43). Per un commento sul testo di James, cfr. Franzese (2009: 41-3 e 73 ss.)
- 9 L'idea che la mente sia il prodotto della «variazione casuale e spontanea dell'evoluzione naturale» viene ribadito da James nel capitolo conclusivo dei suoi *Principles of Psychology* (1890), *Necessary Truths and the Effects of Experience*.

Sulla base di queste riflessioni di carattere naturalistico e biologico, che sono pienamente in linea con EEM, James elabora una concezione dello sviluppo della ricerca scientifica che per buona parte anticipa la posizione di Campbell sulle “variazioni cieche”, dimostrando quindi di aderire anche a EET. L’idea di James, infatti, è che le idee e le teorie scientifiche sorgano spontaneamente e in maniera assolutamente casuale nella mente dei ricercatori. In aggiunta al fatto che ciascun cervello produce in continuazione una grande quantità di idee, James osserva che una stessa intuizione nella mente di due ricercatori diversi non produrrebbe il medesimo risultato. Si tratta quindi di una situazione altamente “instabile” – per dirla con un termine mutuato dalla chimica – che non permette di formulare alcun tipo di predizione a partire dall’ambiente (fisico o intellettuale) entro il quale una data teoria viene a formarsi. Pertanto, James può conclusivamente affermare che

il concepimento della legge [scientifica] è una variazione spontanea nel senso più stretto del termine. Essa balena all’improvviso da un singolo cervello, perché l’instabilità di quel cervello è tale da farlo inclinare e poi precipitare proprio in quella particolare direzione. Ma la cosa più importante da notare è che, per quanto riguarda la loro origine, le illuminazioni buone e quelle cattive, le ipotesi coronate da successo e le concezioni più strampalate e assurde, sono esattamente sullo stesso piano. (James, 1992: 642-3)

La tematica del “tentativo ed errore” o della “variazione cieca” era stata adottata da altri autori, oltre a James, per rendere conto del carattere creativo dell’intelletto umano. Campbell (1974/1981: 86-7) cita ad esempio Alexander Bain, William S. Jevons, e Henri Poincaré, autori sui quali non è purtroppo possibile soffermarsi in questa sede. Al contrario, è opportuno dedicare un minimo spazio a Ernst Mach, in quanto autore di riferimento dell’epistemologia di fine Ottocento e dell’inizio del Novecento che influì profondamente sul pensiero di James e fu conosciuto (e letto) anche da Nietzsche.¹⁰

10 L’influsso di Mach su James riguarda due questioni in particolare. La prima consiste nell’approccio al problema del rapporto tra fisico e psichico, che tanto Mach quanto il tardo James (il James dell’*empirismo radicale*) affrontano da un punto di vista che Bertrand Russell (1921, 1927) ha definito “monismo neutrale” (cfr. Banks, 2003: cap. 7 e 9, e Banks, 2014). La seconda questione è prettamente epistemologica, e riguarda la considerazione del valore di verità dei concetti. Come si dirà esaurientemente nel capitolo 5 di questo volume, infatti, la concezione pragmatista della verità di James, che per diversi aspetti può essere confrontata con quella di Nietzsche, è stata elaborata con esplicito riferimento alla posizione

Al pari di James, Mach dimostra di aderire tanto a EEM quanto a EET, dedicando un'attenzione particolare al secondo di questi programmi di ricerca. Inoltre, il modo in cui si riferisce al modello darwiniano, insistendo sul valore non metaforico della sua applicazione all'epistemologia, lo accomuna sotto diversi aspetti a Popper.¹¹ Come è stato osservato da Milič Čapek (1968: 172), il punto di partenza di Mach è una *teoria della conoscenza biologica*, elaborata a partire dalle idee di Spencer.¹² Essa consiste in particolare nella «convinzione che le funzioni cognitive della mente umana non sono entità statiche e immutabili, ma, come ogni altra caratteristica fisica e fisiologica dell'uomo, sono soggette a una crescita e a uno sviluppo graduale» (*ibid.*). Čapek si concentra su questa adesione di Mach alla concezione di Spencer (cosa che accomuna il primo a Poincaré) per evidenziarne due aspetti specifici. Prima di tutto – una questione sulla quale non è possibile soffermarsi in questa sede, ma che meriterebbe di essere discussa – secondo Čapek, Mach avrebbe accettato l'idea che il processo di adattamento della mente umana all'ambiente esterno fosse completo. In altre parole, osserva Čapek (1968: 174), Mach «era profondamente convinto del fatto che l'attuale struttura della mente umana – o almeno quella del sec. XIX – riflettesse in maniera più o meno adeguata e senza particolari distorsioni la struttura della realtà esterna».¹³ Il secondo aspetto che caratterizza l'approccio evoluzionistico all'epistemologia proprio di Mach riguarda invece il discorso relativo alla validità *a priori* dei concetti, che anche Mach circoscrive ai soli individui, sottolineando il fatto che i primi siano il prodotto di un processo compiutosi nel corso della storia evolutiva della specie (Čapek, 1968: 178).¹⁴ Secondo Mach, quindi,

di Mach. Infine, sulla lettura di Mach da parte di Nietzsche e sulla possibilità di comparare alcuni aspetti del loro pensiero, si vedano ad esempio Hussain (2004b), Gori (2009a) e (2012a).

- 11 Un particolare elemento di confronto in questo senso è dato dall'osservazione di Mach (1905/1982: 243) per cui «la scienza *in divenire* si muove per *congetture* e confronti».
- 12 Per un approfondimento sulla teoria della conoscenza di Mach cfr. ad esempio Gori (2009a: 18 ss.).
- 13 Campbell è critico rispetto a questa conclusione di Čapek, aderendo invece alla posizione di Boltzmann, secondo il quale «Mach ha mostrato nella maniera più ingegnosa che nessuna teoria è assolutamente vera o falsa e, inoltre, che ogni teoria viene costantemente messa alla prova, esattamente come accade per gli organismi, nel modo descritto da Darwin» (Campbell 1974/1981: 103n). Sulla posizione epistemologica di Mach e la sua conclusione per cui i concetti non possiedono un valore veritativo assoluto si dirà nel seguito di questo paragrafo.
- 14 Cfr. Mach (1895/2010: 168n, trad. mod.): «È fuor di dubbio che non poche forme cogitative non sono acquisizioni originarie dell'individuo, ma sono preformate o

non esistono concetti innati in senso kantiano; al contrario, «tutti i nostri concetti, anche i più astratti, sono il risultato di un adattamento evolutivo» (Čapek, 1968: 177).

Questa posizione epistemologica, evidentemente figlia dell'evoluzionismo che tanta fortuna ebbe nella seconda metà del sec. XIX, viene sviluppata da Mach in maniera originale e applicata prima di tutto alla metodologia della ricerca scientifica. Il risultato di questa riflessione è quella che Mach stesso, in un articolo del 1910 scritto in occasione della polemica accesa da Max Planck,¹⁵ definisce come «un'esposizione biologico-economica della teoria della conoscenza»:

Da studente di ginnasio venni a conoscenza già nel 1854 della teoria di Lamarck, grazie al mio stimatissimo professore F. X. Wessely: ero dunque ben preparato a recepire le idee di Darwin, pubblicate nel 1859. Queste divennero operanti già nelle lezioni che tenni a Graz tra il 1864 e il 1867, e si espressero nella concezione della competizione tra le idee scientifiche come lotta per l'esistenza, come sopravvivenza della più adatta. Tale veduta non contraddice la concezione economica, ma si può riunire, completando quest'ultima, in un'esposizione biologico-economica della teoria della conoscenza: *l'adattamento delle idee ai fatti e l'adattamento delle idee tra loro*. (Mach, 1910/2005: 116)¹⁶

L'idea che la ricerca scientifica si svolga attraverso «l'adattamento delle idee ai fatti e l'adattamento delle idee tra loro» deriva dalla più basilare considerazione che Mach ha della conoscenza umana, secondo la quale i pensieri si adattano all'esperienza così come gli organismi fanno con l'ambiente. All'*Adattamento delle idee ai fatti e delle idee tra loro* è dedicato un intero capitolo di *Conoscenza ed errore* (1905). In quella sede, Mach spiega che «le rappresentazioni si adattano gradualmente ai fatti in modo da fornirne, in corrispondenza ai bisogni biologici, un'immagine riflessa sufficientemente esatta», specificando che «la precisione dell'adattamento

almeno preparate dall'evoluzione della specie, nel senso concepito da Spencer, da Haeckel, da Hering e da altri».

15 Per una storia della stesura di questo articolo cfr. Guzzardi (2002).

16 A titolo esemplificativo di quale fosse la «concezione della competizione tra le idee scientifiche» insegnata da Mach tra il 1864 e il 1867, si veda quanto scritto in un testo del 1866 (*Die Geschwindigkeit des Lichtes*) poi pubblicato nelle *Lecture Scientifiche Popolari*: «Lenta, graduale e faticosa è la trasformazione di un pensiero in un altro, come è verosimile che lo sia quella di una specie animale in una nuova specie. La nascita di molte idee è contemporanea; esse combattono la lotta per la vita così come fecero l'ittiosaurio e il cavallo. Poche sono le idee che sopravvivono per diffondersi rapidamente in tutti i campi della scienza, per continuare la loro evoluzione, per dividersi e ricominciare a lottare» (Mach, 1895: 63).

non va oltre le esigenze delle circostanze e degli interessi immediati entro cui ha avuto luogo» (Mach, 1905/1982: 161). Il fatto che interessi e circostanze mutino da caso a caso comporta però che i risultati possano essere discrepanti, e questo richiede «una reciproca correzione dei vari risultati dell'adattamento per livellare le differenze nel modo migliore e più vantaggioso possibile» (*ibid.*).¹⁷ Quel che resta poco chiaro in queste pagine è il modo in cui Mach utilizza il termine “adattamento”. Per capire in che senso esso vada inteso – e, quindi, fino a che punto Mach intenda aderire al modello della selezione naturale – occorre riferirsi a una conferenza intitolata *Trasformazione e adattamento nel pensiero scientifico*,¹⁸ in cui Mach chiama in causa direttamente la teoria di Darwin.

Al naturalista inglese Mach fa riferimento fin dalle prime pagine di questa sua prolusione. A pochi decenni dalla divulgazione delle idee di Darwin, osserva Mach, «già vediamo come il suo pensiero si sia propagato in tutti i campi della scienza, anche nei più distanti dai suoi studi. Nelle scienze storiche, nella glottologia, persino nelle scienze fisiche ricorrono frequenti i suoi vocaboli: *eredità, adattamento, selezione*» (Mach, 1895/2010: 164-5). L'impatto di Darwin sulla cultura scientifica è quindi stato profondo, tanto da modificare l'approccio di molte discipline. Sulla base di questo, è legittimo voler applicare quel modello allo studio dei processi cognitivi e, per estensione, all'indagine relativa alla conoscenza scientifica. Continua Mach:

A me sia concesso di considerare il progresso che la conoscenza della natura deve alla luce irradiata dalla dottrina dell'evoluzione. Poiché la conoscenza è una manifestazione della natura organica. E sebbene la caratteristica dei pensieri non possa essere in tutto simile a quella delle forme viventi, e si debba evitare qualsiasi forzata comparazione, tuttavia la Legge generale dell'evoluzione e della trasformazione, se Darwin ha visto giusto, deve valere anche per essi. (Mach, 1895/2010: 165)

L'aspetto più rilevante di questo passo è la considerazione della conoscenza umana come «manifestazione della natura organica». Questa idea, che Mach applica tanto ai meccanismi cognitivi quanto alla conoscenza scientifica della natura (in quanto la seconda è per lui solo una forma più

17 Nel proseguo del testo, Mach definisce anche «col termine *osservazione* l'adattamento delle *idee* ai *fatti*, con il termine *teoria* l'adattamento delle *idee tra loro*», e rileva un reciproco influsso tra teoria e osservazioni.

18 La conferenza, pronunciata nel 1883 in occasione dell'assunzione dell'incarico di rettore dell'università di Praga, è stata poi pubblicata in due versioni poco diverse tra di loro nelle *Lecture Scientifiche Popolari* (1895) e nei *Principien der Wärmelehre* (1896).

elaborata della prima), porta il discorso nel contesto dell'epistemologia evolucionistica, e fa aderire pienamente Mach tanto a EEM che a EET.¹⁹ Inoltre, in perfetta consonanza con Popper, Mach sembra adottare il modello della selezione naturale in senso stretto, non metaforico, evidenziando anzi un aspetto particolare del parallelismo tra idee e caratteristiche fisiche degli organismi:

Le idee che per più antica esperienza sono divenute più ovvie, si affollano quasi lottando per la propria esistenza ogni qual volta si tratta di comprendere un nuovo dato dell'esperienza, e queste sono appunto le prime a subire la necessaria trasformazione. [...Il più delle volte] noi altro non facciamo che supplire alla mancanza di concetti nuovi per mezzo di altri concetti evidenti e a noi consueti da lungo tempo, i quali in parte continuano, per così dire, a procedere senza fatica per il loro cammino, in parte devono per forza trasformarsi. Così anche l'animale per ogni nuova funzione che la sua sorte gli assegna, non produce un organo nuovo, ma deve adattare ad esso organi esistenti. Al vertebrato che vuole imparare a volare o a nuotare, non cresce un terzo paio di estremità per quest'uso, ma al contrario avviene una modificazione adatta a tale scopo in un paio di estremità già esistenti. (Mach, 1895/2010: 171)

Il processo di adattamento delle idee ai fatti (e delle idee tra di loro) si svolge quindi secondo Mach con le stesse modalità di quello degli organi all'ambiente. Così come, in determinate circostanze, la funzione di un organo semplicemente cambia, senza che quell'organo si atrofizzi,²⁰ allo stesso modo le teorie scientifiche che, di volta in volta, si trovano a dover

19 L'estensione di EEM a EET è chiarita meglio nella versione di questa stessa conferenza pubblicata nei *Principien der Wärmelehre*. In questa sede, infatti, Mach osserva che «la nostra intera vita psichica, ed in particolare l'attività scientifica, consiste in una continua correzione delle rappresentazioni. (...) I pensieri sono processi organici. Il mutamento del nostro modo di pensare è la reazione più raffinata del nostro sviluppo organico, un fatto questo che, considerato sotto questo aspetto, ci risulta immediatamente evidente. (...) Pertanto, la nostra intera attività scientifica si presenta esclusivamente come un aspetto del nostro sviluppo organico» (Mach, 1896: 390).

20 Cfr. Darwin (1859/1967: 243): «Un organo originariamente costruito per uno scopo (...) può trasformarsi in un organo capace di una funzione completamente diversa». Di recente (Gould e Vrba, 2008; Pievani, 2002) si è adottato il termine “*exaptation*” nel caso di caratteristiche fisiche che svolgono una funzione diversa da quella per la quale sono state selezionate. L'esempio di Darwin (1859/1967: 243) è quello della vescica natatoria nei pesci, sorta con funzione idrostatica e successivamente impiegata per la respirazione. Un altro esempio è quello delle piume degli uccelli, sviluppatasi per selezione naturale con funzione di isolamento termico (*adattamento*), per poi essere utilizzate per il volo (*exattamento*).

rendere conto dei nuovi dati ricavati dall'osservazione, non vengono eliminate, ma prima di tutto corrette, integrate, e quindi migliorate dal punto di vista della loro capacità esplicativa. Il tutto rientra in una concezione "economica" del pensiero e dell'attività scientifica, che consiste nell'idea che i concetti siano schematizzazioni di fatti complessi, funzionali alla gestione della conoscenza e alla sua comunicazione. A "vincere" la lotta per la sopravvivenza sono quindi le teorie che offrono una spiegazione più ampia e più semplice, raccogliendo nel loro campo esplicativo un numero maggiore di dati dell'esperienza.

Le conseguenze sul piano epistemologico del modello adottato da Mach riguardano quindi prima di tutto il valore da attribuire ai concetti (scientifici). Questi ultimi sono il prodotto di una data epoca storica e culturale, e per questo sottoposti a uno sviluppo che è prima di tutto storico (cfr. Mach, 1872/2005). Secondo quanto Mach espone in molte delle sue opere, le nozioni adottate tanto nella descrizione del mondo del senso comune quanto in un'indagine "di alto livello" qual è quella della ricerca scientifica più avanzata, servono a mettere insieme informazioni e complessi di eventi, ma non possiedono un valore ontologico tale da poter essere assunti come espressione della "verità" delle cose. Con questa osservazione si torna dunque al discorso precedentemente accennato della corrispondenza con lo stato di cose. Per quanto Mach sia più vicino al realismo ipotetico di Campbell e Lorenz che a una forma radicale di nominalismo, egli comunque nega che i concetti possano rendere conto in maniera adeguata della realtà che descrivono, e soprattutto non si pone il problema di accedere a un piano oggettivo – *in sé* – delle cose (cfr. Mach, 1886/1975: 57n.). Secondo Mach, i concetti sono infatti sottoposti a un processo di adattamento ai fatti e di adeguamento reciproco che – come visto anche nel caso di Popper o, meglio ancora, di Lorenz, che vede le categorie come mere "ipotesi di lavoro" – non conduce mai a un momento finale di rispecchiamento completo. Come osserva conclusivamente Mach, «anche se i concetti non sono mere parole, ma hanno radice nei fatti, occorre guardarsi dall'*equiparare* concetti e fatti, confondendoli tra loro» (Mach, 1905/1982: 139). I concetti «portano l'impronta della civiltà del loro tempo» e soprattutto «devono sempre essere pronti a subire una *correzione* da parte dei fatti» (*ibid.*). Infine, cosa forse più importante, «non si può supporre che ai nostri concetti corrispondano elementi di stabilità *assoluta*, là dove la ricerca è in grado di trovare soltanto delle stabilità nel legame tra le relazioni» (*ibid.*).²¹

21 Il modello evolutivo dà quindi sostanza alla critica al sapere metafisico che Mach sostiene nel corso della propria attività di ricerca. "Metafisici" sono infatti per lui

Il discorso sul valore veritativo dei concetti, che il modello evolutivo ridimensiona profondamente, aprendo piuttosto a una forma di relativismo, permette di introdurre un'altra personalità che spicca tra i precursori dell'epistemologia evoluzionistica, arricchendo così ulteriormente il quadro relativo al contesto della filosofia di Nietzsche. Questi è il già menzionato Herbert Spencer, al quale fecero riferimento tanto Mach quanto (seppur polemicamente) James. Campbell (1974/1981: 102), in particolare, fa di Spencer il principale portavoce dell'epistemologia basata sulla selezione naturale, esempio di un approccio evoluzionistico non darwiniano al tema della conoscenza che intorno al 1890 era diventato dominante. Il suo approccio è caratterizzato dall'idea generale che i meccanismi cognitivi si siano evoluti adattandosi all'ambiente esterno, accompagnata però da una concezione della mente animale come specchio *passivo* delle realtà ambientali. Un aspetto, questo, che solleva una fondamentale difficoltà, come già si è visto dai rilievi critici di James: la particolare versione della teoria lamarckiana da lui sostenuta impedisce infatti a Spencer di conquistare l'importante traguardo dell'epistemologia evoluzionistica che consiste nella messa in questione del tradizionale modello veritativo. Come osserva Campbell (1974/1981: 103),

ciò che a Spencer sfuggiva era la consapevolezza della natura profondamente indiretta che il paradigma della selezione naturale impone al conoscere, e quindi dell'inevitabile imperfezione e approssimazione che accompagnano, in ogni stadio, tanto la conoscenza scientifica che quella percettiva. Egli invece, convinto che nel corso dell'evoluzione l'apparato conoscitivo dell'uomo, infinitamente ricettivo e affinabile, fosse riuscito ad adattarsi perfettamente all'ambiente esterno, divenne un realista ingenuo, che accettava come fondamentalmente validi i dati dei processi cognitivi.

Al di là delle difficoltà sollevate da questa forma di realismo, Spencer aderisce per molti aspetti a EEM. Secondo la ricostruzione di Campbell,

quei concetti che vengono isolati dal percorso storico della loro formazione, e ai quali si attribuisce pertanto un valore assoluto (cfr. su questo Gori, 2014 e *infra*, cap. 5). Ancora in *Trasformazione e adattamento nel pensiero scientifico*, sostenendo oltretutto una posizione affine a quella di James e Campbell relativamente alle "variazioni cieche", Mach osserva che «l'ipotesi non è il prodotto di un metodo scientifico artificiale, ma piuttosto si forma da sé del tutto inconsciamente fin dagli albori della scienza. Le ipotesi possono in seguito diventar nocive e pericolose per il progresso della scienza, non appena trovano maggior credito che i fatti stessi, e si crede che il loro contenuto sia più reale di questi, e non appena, irrigidendosi l'ipotesi, si esagera il valore dell'idea acquisita rispetto all'idea ancora da acquisire» (Mach, 1895/2010: 171).

infatti, egli non solo sostiene una concezione biologica dei meccanismi cognitivi, ma difende anche l'idea che l'adattamento di questi meccanismi all'ambiente consista nella loro capacità di riflettere in maniera sempre più raffinata il dato esterno. La posizione di Spencer va dunque presa in considerazione in quanto anticipatrice della "biologicizzazione" delle categorie kantiane successivamente sviluppata da Lorenz e che, secondo Bradie (1974/1981: 102), costituisce il punto di contatto tra EEM ed EET, l'elemento che permette di estendere il modello evolutivo dal piano cognitivo a quello epistemologico.²² Pertanto, Spencer concorderebbe con l'epistemologia evoluzionistica nel rifiutare «qualsiasi concezione di un *a priori* sintetico, *ipso facto* necessariamente valido» (Campbell, 1974/1981: 110). In contrapposizione con questa concezione, nei suoi *Principles of Psychology* (1855) Spencer applica per la prima volta il modello genetico ed evolutivo allo studio della mente, e propone l'idea che «quelle condizioni e forme della conoscenza e della sensibilità che nell'individuo sono originarie, ossia non derivabili dalla sua esperienza, gli sono state trasmesse dalle generazioni precedenti. Le forme di pensiero corrispondono alle modificazioni di struttura collettive ed ereditarie che si trovano, allo stato latente, in ciascun individuo appena nato» (Höfding, 1955: 475, citato in Campbell, 1974/1981: 113). In altre parole, Spencer ammette che le categorie di ragione siano *a priori* per l'individuo, ma *a posteriori* per la specie.

Questa tesi è particolarmente rilevante, e permette di annoverare a buon diritto Spencer tra i precursori dell'epistemologia evoluzionistica, seppure la sua posizione si distingua in vario modo dai due programmi di ricerca che ad essa appartengono. Come detto, il suo è un esempio di concezione evolutiva della conoscenza che non adotta il modello darwiniano (come invece fanno Popper e Campbell); ma, d'altra parte, l'interpretazione in chiave biologica dei meccanismi cognitivi non appartiene esclusivamente all'ambito evoluzionistico. Già prima di Spencer, e poi in epoca a lui contemporanea, una concezione delle categorie di ragione come prodotto di una specifica conformazione fisiologica era stata sostenuta da alcuni autori interessati a discutere e sviluppare l'epistemologia kantiana. Per concludere il percorso sin qui svolto e collegarsi direttamente a Nietzsche, è bene menzionare due personalità che rientrano in quella corrente di studio: Friedrich A. Lange e Hermann von Helmholtz. Il primo, autore della fondamentale *Storia critica del materialismo* (1866) che tanto profondamen-

22 Questo passaggio è ben descritto da Wuketits (1984: 8 s.): «Dal momento che la mente umana è un prodotto dell'evoluzione, (...) l'approccio evolutivo può essere esteso ai *prodotti della mente*, e quindi ad attività epistemiche come la *scienza*».

te influì sul pensiero di Nietzsche,²³ è tra i più importanti sostenitori del neo-kantismo. Il suo studio si concentrava in particolare sulla fisiologia della percezione, e consisteva nell'approfondimento di alcune tematiche psicologiche lasciate aperte da Kant e che potevano essere analizzate sulla base dei moderni risultati della scienza naturale.²⁴ È facile capire come, a partire da queste premesse, Lange potesse proporre una considerazione delle categorie di ragione che ne rifiutava il carattere innato, riportandole piuttosto alla costituzione psico-fisiologica della mente. Il suo obiettivo, che in questo anticipa la successiva indagine di Lorenz, è in particolare quello di «tradurre la ragion pura di Kant in termini di fisiologia, facilitandone la comprensione» (Lange, 1882: II, 69).

Per quanto riguarda invece Helmholtz, precursore e riferimento di Lange (e per questo ben noto anche a Nietzsche, cfr. p. es. Reuter, 2006), in lui troviamo una posizione molto vicina a quella di Spencer, anche se senza alcun riferimento al modello evolutivo. Il caso è stato studiato in particolare da Čapek (1968: 175 ss.), il quale ha sottolineato che Helmholtz volesse esplicitamente contrastare l'idea kantiana secondo la quale gli assiomi di Euclide valgono come necessità *a priori* del pensiero. Egli elabora pertanto una reinterpretazione psico-fisiologica delle categorie di Kant, la quale però non è adeguatamente supportata da una spiegazione evolutiva. Osserva conclusivamente Čapek (1968: 175-6): «Se le forme *a priori* sono solamente una parte della nostra organizzazione psico-fisiologica, e se questa organizzazione è una nostra eredità filogenetica – entrambi aspetti che Helmholtz accetta – come possiamo evitare la conclusione di Spencer secondo la quale “ciò che è *a priori* per un individuo è *a posteriori* per una specie”? Sebbene questa conclusione non sia mai stata formulata da Helmholtz, è difficile sostenere che l'avrebbe respinta».

Questi ultimi esempi mostrano come le idee fondamentali dell'epistemologia evolucionistica sorsero in un contesto in cui il tema della conoscenza umana era ampiamente dibattuto, e all'interno del quale un'indagine naturalistica del pensiero non necessariamente improntata secondo il modello evolutivo aveva già messo in discussione il valore delle forme logiche e categoriali. Quando interviene, la concezione evolutiva della conoscenza trova quindi in un terreno favorevole alla sua diffusione e un ambiente intellettuale preparato a trarne le conseguenze filosofiche. Il ridimensionamento del valore delle nozioni adottate prima di tutto dal senso comune che tale concezione opera, e la conseguente relativizzazione della loro capacità

23 Cfr. Stack (1983) e Salaquarda (1978).

24 Cfr. Martinelli (1999: 52-3) e Lehmann (1987).

esplicativa, rientra infatti – e, per certi aspetti, la anima – nella più generale crisi dei fondamenti della visione del mondo che l'Ottocento europeo si trova ad affrontare. È proprio in questo contesto che Nietzsche sviluppa le proprie idee, stimolato tanto da Schopenhauer quanto da Lange, la cui radice comune riposa nel pensiero di Kant. In Nietzsche convivono diverse anime, e le istanze che vengono a maturazione nei suoi scritti derivano da una molteplicità di ambiti tematici. Tra questi, gioca un ruolo particolare proprio il neokantismo, la cui concezione fisiologica della conoscenza si salda in Nietzsche con il modello evolutivo allora dibattuto. Il risultato è una riflessione filosofica ben ancorata alla propria contemporaneità e capace di offrire uno sguardo lucido e originale sullo sviluppo culturale della civiltà occidentale.

4. *L'utilità biologica della conoscenza*

Sulla base delle riflessioni sopra esposte, cosa si può dire di Nietzsche? Sicuramente egli non aderì in alcun modo a EET. Per quanto egli abbia preso posizione relativamente al valore della descrizione scientifica del mondo, una riflessione sulle modalità di elaborazione e sviluppo delle teorie scientifiche non rientra nei suoi interessi di indagine. Diversamente, invece, stanno le cose nel caso di EEM. A partire da una serie di testi in cui Nietzsche si interroga sul problema della conoscenza, è infatti possibile individuare alcuni elementi che rientrano in quel programma di ricerca, anche se egli dimostra di non aderire a certe idee che sono cruciali per parlare di epistemologia evoluzionistica nel senso moderno del termine. L'indagine che segue ha pertanto il preciso scopo di discutere se, nel caso di Nietzsche, si possa parlare propriamente di "epistemologia evoluzionistica" (se, cioè, egli possa essere inserito tra i precursori di quella posizione), o se, nel far questo, non si commetta una falsa inferenza a partire dalle testimonianze testuali che rendono solamente conto di una sua adesione a una concezione evoluzionista della conoscenza.

Ma andiamo con ordine, e partiamo da due dei luoghi più noti in cui Nietzsche tratta la questione della conoscenza dal punto di vista evolutivo. Il primo di questi è FW 110 (*Origine della conoscenza*), in cui Nietzsche attribuisce all'intelletto un ruolo fondamentale per la conservazione della vita e considera il prodotto della sua attività come un vero e proprio sussidio evolutivo. In questa sezione, Nietzsche osserva in particolare che alcune concezioni proprie del senso comune relative all'esistenza di entità sostanziali, del libero volere e di un bene valido universalmente e in sé

non sono che «erronei articoli di fede» tramandati nel corso della storia evolutiva dell'uomo in ragione della loro utilità per la vita. «Per immensi periodi di tempo – scrive Nietzsche – l'intelletto non ha prodotto altro che errori: alcuni di questi si dimostrarono utili e atti alla conservazione della specie: chi s'imbatté in essi o li ricevette in eredità, combatté con maggior fortuna la sua battaglia per se stesso e per la sua prole». Pertanto, secondo Nietzsche, le nozioni elaborate dall'intelletto non possiedono un valore in sé, ma vengono valutate esclusivamente a partire dal vantaggio che esse comportano nella lotta per la sopravvivenza.

Questo introduce un elemento particolarmente importante per la discussione che seguirà. L'idea che il prodotto dell'attività intellettuale non possenga un valore di verità assoluto si fonda infatti su una concezione avversa all'idea di una *adaequatio rei*, resa manifesta proprio dalla terminologia adottata da Nietzsche.²⁵ Come si avrà modo di dire più avanti, nel parlare di “errori” egli fa proprio riferimento a una mancata corrispondenza con lo stato di cose, a un meccanismo cognitivo che interviene sul dato esperito, modificandolo. Da quanto Nietzsche scrive nei quaderni preparatori per la *Gaia scienza*, questo meccanismo appartiene alla fisiologia dell'uomo e non è quindi per lui possibile affrancarsi da esso.²⁶ Sulla base di queste considerazioni, Nietzsche riflette sulla dicotomia verità-errore, tentandone una nuova definizione secondo una prospettiva attenta al valore di quest'ultimo ai fini della conservazione della specie. Egli può quindi sostenere che la conoscenza che si afferma sulle altre, per poi entrare a far parte del sistema concettuale che verrà ereditato dalle generazioni a venire, non è quella che permette un migliore accesso alla realtà delle cose, quanto quella che si dimostra più vantaggiosa per il nostro orientamento nel mondo. Il valore che si attribuisce a una data conoscenza, a una data nozione, riflette pertanto solo il suo grado di utilità nella lotta per la sopravvivenza.²⁷ In altre pa-

25 Il tema della critica nietzscheana alla “teoria della corrispondenza” è stato ampiamente dibattuto. Si vedano ad esempio Danto (1965: 54 ss.), Grimm (1977), Stack (1981a), Figl (1982: 181 ss.), Wilcox (1986), Simon (1989: 244 ss.), Clark (1990: cap. 2 e 4), Gemes (1992) e Cox (1999: 28 ss.).

26 Scrive ad esempio Nietzsche: «Affinché al mondo potesse esistere un qualsiasi grado di conoscenza, dovette nascere un mondo non reale, il mondo dell'errore. (...) Questo errore non può essere distrutto se non insieme alla vita: (...) i nostri ORGANI (per la *vita*) sono organizzati sull'errore». E ancora: «Vivere è la condizione per conoscere. Errare è la condizione per vivere. (...) Dobbiamo amare e coltivare l'errore; esso è la matrice della conoscenza» (NF 1881, 11[162]).

27 Un'altra nota postuma del periodo della *Gaia scienza* in cui Nietzsche ribadisce questa posizione è la seguente: «Il principio conservatore della vita deve essere cercato nel modo in cui le prime formazioni organiche sentirono stimoli e

role, come osserva conclusivamente Nietzsche, «la *forza* delle conoscenze non sta nel loro grado di verità, bensì nella loro età, nel loro essere incorporate, nel loro carattere di condizione di vita» (FW 110).

Il discorso avviato in FW 110 segue nel paragrafo seguente, intitolato *Origine del logico*. Anche qui, Nietzsche adotta una terminologia evoluzionista, parlando di conservazione e di lotta per la sopravvivenza. A suo avviso, «i fondamenti della logica» si sono originati a partire dall'utilità che una certa modalità di conoscenza ha dimostrato per la conservazione della specie. Questa modalità di conoscenza consiste in particolare nell'individuare elementi fissi, sostanziali, nell'«inclinazione a trattare il simile come uguale, un'inclinazione illogica – dato che in sé nulla di uguale esiste» (FW 110). È stata proprio questa tendenza a dare un vantaggio adattativo all'animale uomo, conclude Nietzsche, dal momento che gli garantiva una maggiore «probabilità di sopravvivenza».

Come si vede facilmente, in questi paragrafi Nietzsche riflette sui meccanismi cognitivi umani secondo un punto di vista evolutivo, ma non entra nel dettaglio fornendo elementi che ci permettano di valutare nello specifico la sua posizione. Egli parla di conservazione della specie, di sopravvivenza, mentre, ad esempio, il concetto di “selezione naturale” non viene citato in maniera esplicita. Lo stesso si può dire della modalità di sviluppo degli “errori” prodotti dall'intelletto: per quanto il contenuto di FW 110 faccia intuire che Nietzsche pensi a una produzione casuale di nozioni e concetti di vario tipo, che vengono successivamente selezionati in base alla loro utilità per la specie, il modello darwiniano non emerge mai in maniera definita e precisa.²⁸ Quello su cui si può riflettere, per discutere l'adesione di Nietzsche a EEM, si riduce pertanto a due elementi: a) la considerazione della conoscenza umana da un punto di vista evolutivo; b) l'insistenza sul carattere “erroneo” dei prodotti dell'attività cognitiva e l'attribuzione a essi di un valore di verità sulla sola base della loro utilità per la specie.

giudicarono ciò che era fuori di loro: vinse e si conservò quella fede *con la quale fu possibile continuare a vivere: non quella più vera, bensì quella più utile*» (NF 1881, 11[270]).

- 28 Sono poche le testimonianze testuali a sostegno dell'idea che il modello evolutivo cui Nietzsche fa riferimento sia quello darwiniano. Tra queste, vi è un appunto del 1881 (11[270], anch'esso una prima elaborazione di quanto poi pubblicato in FW) in cui Nietzsche dichiara la necessità dell'errore conoscitivo perché una specie si preservi. Il modo in cui gli organismi reagirono originariamente agli stimoli dell'ambiente esterno è definito come «il principio conservatore della vita» e l'errore stesso viene dichiarato «padre della vita». In chiusura, poi, Nietzsche osserva che «questo errore primigenio è da intendere – da indovinare! – come un caso!». Cfr. su questo Gori (2009a: 9-10).

Come si vedrà, se a) costituisce un punto di contatto con EEM, in quanto comporta una riflessione sul carattere divenuto delle categorie kantiane, b) non rispetta invece il modello adattativo che prevede un adeguamento dei meccanismi cognitivi per lo meno alla struttura della realtà esterna.

Entrambi questi elementi appartengono a una riflessione che Nietzsche ha svolto fin dal suo periodo giovanile e di cui si trova significativa testimonianza in *Su verità e menzogna in senso extramurale* e *Umano, troppo umano*. Il celebre testo del 1873, rimasto inedito alla morte di Nietzsche, affronta alcune questioni sul linguaggio che verranno da lui elaborate in opere successive. Le pagine iniziali di questo scritto sono particolarmente interessanti per il discorso che stiamo svolgendo, perché Nietzsche, facendo propria una tesi di Schopenhauer, attribuisce all'intelletto un ruolo fondamentale per la conservazione della vita.²⁹ A suo avviso, infatti, la capacità di imporsi conoscitivamente sul mondo ha costituito un sussidio fondamentale per l'uomo nella lotta per la sopravvivenza, sanando il divario con gli altri animali, dotati per natura di organi ben più letali di quelli umani:

L'intelletto, come mezzo per conservare l'individuo, spiega le sue forze nella finzione. Questa infatti è il mezzo con cui gli individui più deboli e meno robusti si conservano, in quanto a essi è preclusa una lotta per l'esistenza da condursi con le corna o con gli aspri morsi degli animali feroci.

Il contesto entro cui Nietzsche svolge le sue prime considerazioni epistemologiche è quindi caratterizzato da una posizione genericamente evolutivista, e questo è un primo elemento significativo per discutere la sua adesione al programma di ricerca formulato da Campbell. Ma il passaggio sopra citato contiene un altro aspetto da tenere in considerazione per il discorso che stiamo svolgendo, un aspetto che riguarda più nel dettaglio il rapporto conoscitivo dell'uomo con il mondo e che è stato sopra accennato. Nietzsche individua infatti nella "finzione" l'attività caratteristica dell'intelletto e sostiene che sia questa a permettere all'uomo di uscire vincitore dalla lotta per la sopravvivenza. Questo discorso si lega strettamente al passo forse più celebre di *Su verità e menzogna in senso extramurale*, la

29 In diversi luoghi del *Mondo come volontà e rappresentazione* Schopenhauer parla della conoscenza come un «mezzo di conservazione dell'individuo e della specie, al pari di ogni altro organo del corpo» (questa citazione, in particolare, è tratta dal § 27 del primo volume dell'opera). Una teoria evolutiva si trova anche esposta in *Parerga e paralipomena*, altro testo ben noto a Nietzsche e di cui vi sono tracce in WL. Cfr. su questo Lovejoy (1968), Stack (1992, 76) e Gori (2009a: 42-43).

definizione della verità come «un mobile esercito di metafore, metonimie, antropomorfismi, in breve una somma di relazioni umane che sono state potenziate poeticamente e retoricamente, (...) e che dopo un lungo uso sembrano a un popolo solide, canoniche e vincolanti». Com'è noto, per la prima volta in questo scritto giovanile Nietzsche contesta la possibilità che la nostra conoscenza conduca a un sapere certo e assoluto, che essa apra la strada a una "verità" intesa nel senso di una *adaequatio rei*, o di una corrispondenza allo stato delle cose (cfr. Müller-Lauter, 1999: 61 e Figl, 1982: 181). Secondo quanto Nietzsche osserva poche righe sopra, infatti, «nelle parole non ha mai importanza la verità, né un'espressione adeguata. (...) La "cosa in sé" (...) è del tutto inafferrabile per colui che costruisce il linguaggio, e non è affatto degna per lui di essere ricercata». Il linguaggio non è quindi altro che una formula di designazione, che non permette un accesso immediato, oggettivo, alla realtà. Esso è dotato di un valore comunicativo immenso, ed è proprio questo valore ad averne decretata la fortuna. Tuttavia, questo ha anche comportato che al linguaggio sia stata attribuita un'eccessiva fiducia, e che «noi crediamo di sapere qualcosa delle cose stesse» quando adoperiamo termini e concetti (WL 1). È sulla base di questo ragionamento che Nietzsche conclude che le verità sono «illusioni di cui si è dimenticata la natura illusoria, metafore che hanno perduto ogni forza sensibile»; esse sono il prodotto di meccanismi cognitivi e sensoriali che intervengono attivamente sul mondo, restituendo un'immagine alterata – o, come dirà più tardi Nietzsche, *falsificata* – dell'originale.³⁰ Il carattere "metaforico" della realtà esperita viene infatti spiegato da Nietzsche in questo modo: «Uno stimolo nervoso, trasferito anzitutto in un'immagine: prima metafora. L'immagine è poi plasmata in un suono: seconda metafora. Ogni volta si ha un cambiamento completo di sfera, un passaggio a una sfera del tutto differente e nuova». Come si vede, l'idea è quella per cui ciascun passaggio che dalla realtà esterna conduce al concetto che di essa ci creiamo comporta un intervento, una modifica del dato originario. Per questo motivo, Nietzsche può dire che non ci è dato conoscere la realtà per come essa è *in sé* – o che, per lo meno, non abbiamo alcun modo per verificare la correttezza della nostra descrizione del mondo.

L'elaborazione del tema delle metafore e finzioni – ripreso già in *Umano, troppo umano*, in cui, come si dirà tra breve, Nietzsche parla di "errori" conoscitivi, adottando una terminologia che manterrà negli anni a venire (e

30 Sulla definizione della verità in WL si veda Reuter (2006) e *infra*, cap. 5. Sul tema del "falsificazionismo" in Nietzsche cfr. Clark (1990), Leiter (2002) e Riccardi (2011).

che si trova ad esempio in FW 110) – deve molto alla lettura della *Storia del materialismo* di Friedrich A. Lange, che Nietzsche conobbe a partire dalla sua prima edizione del 1866. Questo testo conteneva infatti una trattazione della fisiologia della percezione che sottolinea il ruolo attivo, di selezione, che gli organi di senso svolgono sugli stimoli provenienti dal mondo esterno – tutti elementi presenti in maniera embrionale in WL e che caratterizzano la teoria della conoscenza successivamente esposta in MA. In quest'opera, infatti, presupponendo l'intervento degli organi percettivi sulla realtà, Nietzsche arriva a considerare la conoscenza come un atto creativo e il mondo fenomenico come una «rappresentazione del mondo fabbricata con errori intellettuali e tramandatici in eredità»:

Ciò che noi ora chiamiamo il mondo è il risultato di una quantità di errori e fantasie che sono sorti a poco a poco nell'evoluzione complessiva degli esseri organici, e che sono cresciuti intrecciandosi gli uni alle altre e ci vengono ora trasmessi in eredità come tesoro accumulato in tutto il passato – come tesoro: perché il valore della nostra umanità riposa su di esso. (MA 16)

Leggiamo qui chiaramente esposta una concezione evolutiva della conoscenza. I concetti con cui descriviamo il mondo sono per Nietzsche il prodotto di un lungo processo durante il quale il nostro intelletto ha elaborato molteplici modalità di descrizione del mondo, le quali sono poi state selezionate in base alla loro utilità per la nostra specie. Quello che interessa maggiormente Nietzsche, in questo aforisma, riguarda il rapporto tra la cosa in sé e il fenomeno, e più ancora la tradizionale valutazione di quest'ultimo. Nietzsche insiste prima di tutto sul carattere di creazione intellettuale del fenomeno, sul fatto cioè che sia stato «l'intelletto umano [a far] comparire il fenomeno e [a trasferire] nelle cose le sue erronee concezioni fondamentali» (MA 16). In secondo luogo, a partire dalla considerazione che tale produzione è frutto di un processo storico, di uno sviluppo *che è tutt'ora in corso*, Nietzsche contesta la posizione della filosofia tradizionale, che suole «porsi davanti alla vita e all'esperienza – davanti a ciò che essi chiamano il mondo fenomenico – come davanti a un quadro, che è svolto una volta per tutte». Al contrario, occorre considerare «la possibilità che quel quadro (...) sia *divenuto* a poco a poco, che sia anzi ancora in pieno *divenire*» (*ibid.*). È interessante scoprire che, a partire da queste premesse, Nietzsche si affida proprio alla scienza, affinché essa realizzi una «storia della genesi del pensiero [*Entstehungsgeschichte des Denkens*]». Quest'ultima consisterebbe di fatto in un'epistemologia evolutuzionistica, dal momento che il suo scopo sarebbe quello di ricostruire l'origine dei concetti con i quali descriviamo il mondo a partire dalla storia evolutiva della specie umana. A questa storia

del pensiero Nietzsche attribuisce un grande valore, in quanto essa sarebbe per lui in grado di «rischiare la storia della nascita di quel mondo come rappresentazione», ovvero di contrastare la visione – metafisica – tradizionale, che sovrastima la dimensione fenomenica, attribuendole una validità ontologica che non le appartiene. Un'epistemologia che fondi le proprie basi sul modello evolutivo contrasterebbe quindi il nostro modo di rapportarci con la realtà sensibile, e comporterebbe un ripensamento di ciò che chiamiamo “reale” e “immaginario”, “vero” e “falso”.

Il discorso sulla storia della genesi del pensiero viene recuperato da Nietzsche poche pagine dopo, in MA 18, un aforisma in cui si trovano elementi che torneranno poi in FW 110. Nietzsche si concentra in particolare sulla «credenza nella libertà della volontà» e sulla «credenza in sostanze incondizionate e in cose uguali», da lui ritenuti errori originali «di ogni essere organico» (MA 18). Nel far questo, egli assume una posizione fondamentale di Afrikan Spir, di cui Nietzsche lesse l'opera principale, *Denken und Wirklichkeit* (1877), in cui Spir sviluppa in modo originale la filosofia critica di Kant.³¹ All'inizio di MA 18, Nietzsche cita un passo da questo testo (Spir, 1877: 177), in cui si dice che «la legge originaria del soggetto conoscente consiste nell'intima necessità di conoscere ogni oggetto in sé, nel proprio essere, come un oggetto identico a se stesso, che esiste quindi per sé e rimane in fondo sempre uguale e immutabile, insomma come una sostanza». L'aspetto significativo per discutere dell'adesione di Nietzsche a EEM consiste nel fatto che, pur accettando la posizione di Spir, e ammettendo quindi che la conoscenza umana si fondi su una serie di principi quali l'esistenza di entità sostanziali, di cose uguali, e della libertà del volere, Nietzsche sostiene che tutti questi principi non siano *a priori* assoluti. Al contrario, egli ammette che, ad esempio, la legge formulata da Spir «è divenuta: un giorno si mostrerà come a poco a poco questa tendenza si formi negli organismi inferiori». Nel far questo, Nietzsche aderisce quindi a una concezione biologica ed evolutiva delle categorie di ragione, dimostrando di considerare le forme logiche come elementi che l'individuo eredita quale caratteristica fonda-

31 Cfr. D'Iorio (1993), Green (2002) e Gori (2009a: 52-3). A Spir, Nietzsche si riferisce implicitamente anche in MA 16, quando parla della definizione del «concetto del metafisico come quello di ciò che non è condizionato» elaborata da «logici rigorosi». Il fatto che Spir si ispiri al sistema di Kant ha portato molti commentatori a fare di lui un neokantiano. Tuttavia, dal momento che il neokantismo rappresenta un movimento filosofico ben preciso, a ben vedere non è corretto farvi rientrare questo autore.

mentale dei propri meccanismi cognitivi, ma che sono venute a formarsi gradualmente nella storia evolutiva della specie umana.³²

Sulla base degli elementi fin qui raccolti è quindi possibile tirare le fila del discorso e trarre alcune conclusioni relative alla possibilità di parlare di epistemologia evuzionista nel caso di Nietzsche. A partire dagli approfondimenti tratti da WL e MA, possiamo ora dire che in FW 110 e 111 Nietzsche esprime una teoria della conoscenza orientata biologicamente. La sua idea sembra infatti essere quella per cui l'intelletto partecipa alla conservazione della specie tanto quanto gli altri organi, ed è quindi necessario valutarlo secondo gli stessi principi con cui si studia lo sviluppo di questi ultimi. In altri termini, in linea con EEM, Nietzsche propone di studiare la genesi dei meccanismi cognitivi secondo il modello evolutivo che si applica alle altre caratteristiche biologiche degli animali. Inoltre, come si è appena visto, Nietzsche assume rispetto alle forme logiche una posizione affine a quella di Spencer e di Lorenz. Egli infatti considera queste ultime come schemi mentali fondamentali che sono sorti e si sono modificati nel corso dell'evoluzione della specie, e che l'individuo semplicemente eredita come struttura "innata" della propria facoltà conoscitiva.³³ Questo aspetto è esplicitato in particolare in un appunto del 1888, in cui Nietzsche sostiene che con le «categorie di ragione» è avvenuto lo stesso che nel caso dei valori morali. Così come di questi ultimi si è dimenticata l'origine, anche le categorie sarebbero il prodotto di uno sviluppo durante il quale «potrebbero aver fatto, fra molto tastare e palpare, buona prova, per una loro relativa utilità» (NF 1888, 14[105]). Continua Nietzsche: «Da allora in poi [le categorie di ragione] valsero come *a priori*, come al di là dell'esperienza, come non rigettabili... E tuttavia esse forse non esprimono se non un determinato finalismo di razza e specie – solo la loro utilità è la loro "verità"». In questo passo il discorso collima perfettamente con quanto sostenuto dagli autori ascrivibili all'epistemologia evuzionistica, ovvero con l'idea che le categorie siano *a priori* per l'individuo, ma *a posteriori* per la specie. Un'idea, questa, che, come osserva Stack (1992: 80), Nietzsche ricava molto probabilmente dall'ambiente neokantiano che influì profondamente su di lui.

32 La concezione biologica della conoscenza di Nietzsche è formulata in altri luoghi di MA, come ad esempio MA 2, in cui sostiene che «l'uomo è divenuto e anche la facoltà di conoscere è divenuta», o MA 10, dove mette insieme la «storia dell'evoluzione degli organismi e dei concetti».

33 Questa concezione può essere anche confrontata con quanto James scrive nel suo *Pragmatismo* in merito al senso comune, che egli considera come il consolidamento di modalità cognitive elaborate dai nostri antenati ancestrali. Cfr. James (1907/2007: 99-100) e *infra*, cap. 5.

Come si è visto sopra, infatti, autori come Lange e Helmholtz ripensarono il valore delle categorie di ragione in senso fisiologico e biologico, senza però aderire a posizioni di tipo evoluzionista.

Se, in questo caso, il neokantismo permette a Nietzsche di sostenere una posizione affine a EEM, in un altro lo allontana nettamente dalla concezione di Spencer, Lorenz e Campbell. La lezione di Lange relativa al ruolo svolto dall'apparato sensoriale e intellettuale nella costruzione del mondo fenomenico porta infatti Nietzsche a elaborare una teoria della conoscenza profondamente avversa a ogni forma di realismo, e a definire i concetti come falsificazioni o «errori intellettuali». ³⁴ Nello stesso quaderno del frammento sopra citato, Nietzsche ribadisce con particolare chiarezza l'idea per cui il valore di verità delle forme logiche consista esclusivamente nella loro utilità per la conservazione della specie e il fatto che non le si possa considerare in alcun modo come una descrizione adeguata dello stato di cose. Questo, anzi, è stato per Nietzsche l'errore fondamentale della filosofia (metafisica occidentale), che fin dai propri albori ha confuso il piano puramente logico dei concetti con quello ontologico della realtà:

Il traviamiento della filosofia è dovuto al fatto che, invece di vedere nella logica e nelle categorie di ragione dei mezzi per accomodare il mondo a fini utilitari (e dunque «in linea di principio» per un'utile falsificazione), si è creduto di avere in loro il criterio della verità ovvero della *realtà*. Il «criterio della verità» era di fatto solo *l'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». (NF 1888, 14[153])

Nel riformulare la propria concezione evolutiva della conoscenza, Nietzsche sottolinea un punto cruciale ai fini della discussione di una sua adesione a EEM: il fatto che il valore di verità delle forme logiche riposi sulla loro utilità e non su un loro rispecchiamento della realtà esterna. Questo vuol dire che Nietzsche non ammette il modello adattativo che invece sostengono i principali autori a cui si ascrive il programma di ricerca dell'epistemologia evoluzionistica. Come si è visto sopra, tanto per Lorenz quanto per Campbell (ma anche per Spencer) applicare il modello evolutivo allo studio dei meccanismi cognitivi significa prendere in con-

34 A questo proposito, Stack (1992: 88) osserva che Nietzsche «definisce le “verità” (le ‘verità’ ereditate) come quegli *errori* senza i quali una certa specie non sarebbe sopravvissuta» perché considera che qualsiasi nostra modalità – percettiva o cognitiva – di fare esperienza del mondo sia «*fallace* e non possieda alcuna validità ontologica».

siderazione il rapporto tra questi ultimi e il mondo esterno nei termini di un *effettivo* adattamento dei primi rispetto al secondo. Questa concezione porta ad una forma di realismo – *ipotetico* nel caso di Campbell e Lorenz, *ingenuo* nel caso di Spencer – che ammette che le categorie riportino in maniera più o meno adeguata per lo meno la struttura del mondo esterno e che, quindi, a partire da esse sia possibile ricavare un dato oggettivo sulla realtà. Tutto questo, invece, viene fortemente respinto da Nietzsche, che sottolinea al contrario che il nostro apparato percettivo e cognitivo opera una *falsificazione* del mondo. La sua insistenza sul carattere mediato (antropomorfo) della nostra conoscenza lo fa alla fine propendere per una posizione agnostica rispetto al valore di verità delle forme logiche. Esse sono per lui l'unico strumento che abbiamo per descrivere la realtà e non ci è dato prescindere da esse. Non potendo accedere in alcun modo al piano della "cosa in sé", qualsiasi affermazione che la riguardi è semplicemente priva di senso. Con ciò, Nietzsche non nega comunque l'esistenza di un mondo esterno (cosa che, d'altra parte, contraddirebbe il modello cognitivo di Lange, che presuppone che i sensi rispondano a uno stimolo esterno); semplicemente, egli lascia da parte il problema di sapere se e fino a che punto sensi e intelletto restituiscano "adeguatamente" contenuti e/o strutture di quella dimensione.³⁵

Per quanto riguarda l'adesione di Nietzsche a EEM, dunque, ci si trova in mano due elementi discordanti. Se, da un lato, Nietzsche sostiene una concezione evolutiva della conoscenza, e sulla base di quest'ultima si esprime coerentemente con EEM in merito al valore *a priori* per il solo individuo delle categorie di ragione, d'altra parte egli non applica il meccanismo dell'adattamento così come lo fanno Spencer, Lorenz e Campbell, e non ammette alcuna forma di realismo. Essendo quest'ultimo un elemento particolarmente rilevante per il programma di ricerca formulato in epoca contemporanea, si può al più inserire Nietzsche tra i suoi precursori, assieme alla vasta schiera di autori che sostennero una generica posizione evolucionista in materia epistemologica.³⁶

35 Una prima riflessione su questo problema si trova in MA 9. In questo aforisma Nietzsche ammette, in linea di principio, l'esistenza di un «mondo metafisico», ma aggiunge che «noi vediamo tutte le cose con la testa umana, e non possiamo tagliare questa testa; mentre rimane tuttavia la questione: che cosa esisterebbe ancora del mondo se invece la testa fosse tagliata? Questo è un problema puramente scientifico e non molto appropriato a preoccupare gli uomini».

36 Il giudizio posto in chiusura del saggio di George Stack intitolato *Evolutionary Epistemology* (1992: 99), secondo il quale la posizione di Nietzsche sarebbe «compatibile con un certo numero di interpretazioni dell'epistemologia

Nonostante questo risultato forse poco soddisfacente, però, vi è un ulteriore elemento da prendere in considerazione. Esso riguarda la posizione che Nietzsche assume in generale nei confronti del problema della verità, una posizione che presenta alcune affinità rispetto ai risultati dell'epistemologia evoluzionistica. L'agnosticismo di Nietzsche può infatti essere messo in relazione col relativismo epistemologico che, secondo Bradie (1986: 444), segue dalla posizione di Campbell, ma anche con l'idea, desumibile da Popper, in base alla quale non è possibile raggiungere un grado di conoscenza del tutto completo e adeguato. Detto in termini più generali, Nietzsche condividerebbe tanto con EEM quanto con EET l'idea che non vi sia una verità assoluta, e che quindi la nozione tradizionale di verità vada posta in questione e, se possibile, riformulata su nuove basi.

5. La "verità" posta in questione

Un buon luogo da cui muovere per svolgere alcune considerazioni conclusive sulla concezione della verità di Nietzsche e le sue conseguenze sul piano filosofico è sicuramente *Al di là del bene e del male*. Fin dal paragrafo di apertura di quest'opera, infatti, Nietzsche si concentra sulla «volontà di verità», da lui definita grande seduttrice dei filosofi e nodo problematico che nessun pensatore è mai riuscito a sciogliere (JGB 1). L'interrogativo che Nietzsche pone quasi programmaticamente è precisamente quello del «valore di questa volontà. Posto che noi vogliamo la verità: perché non, piuttosto, la non verità? E l'incertezza? E perfino l'ignoranza?» (*ibid.*).³⁷ Alle spalle di questa messa in questione vi è tutta la riflessione che Nietzsche ha compiuto negli anni precedenti. JGB riprende infatti una serie di temi e di argomenti affrontati in opere pubblicate prima dello *Zarathustra* (una tra tutte: MA, di cui JGB doveva essere una continuazione), reindirizzandoli alla luce del suo pensiero maturo. Tra questi, naturalmente, vi è la questione epistemologica relativa alla relazione conoscitiva dell'uomo con il mondo e, cosa più rilevante in questa sede, al valore di questa conoscenza per la conservazione della specie. Questo aspetto emerge in particolare negli aforismi 3, 4 e 11 di JGB, contenuti nella prima sezione dell'o-

evoluzionistica, anche su aspetti specifici», è quindi per lo meno da mettere in discussione. A ben vedere, fatta salva la questione delle categorie di ragione, è proprio sugli aspetti specifici che Nietzsche si discosta rispetto agli autori di riferimento di quel programma di ricerca!

37 Sul delicato e ricco tema della "volontà di verità", che non è qui possibile trattare esaurientemente, cfr. Gori (2015c).

pera, in cui Nietzsche riflette sui *Pregiudizi dei filosofi*, a partire da quello che pretende di dividere il mondo in “buono” e “cattivo”, “vero” e “falso”, credendo che questa «antitesi dei valori» replichi una struttura realmente esistente (JGB 2). In questo contesto, in JGB 4, Nietzsche parla del valore di verità dei giudizi, osservando che non è importante se un dato giudizio corrisponda allo stato di cose – se sia cioè “vero” o “falso” nel senso della metafisica tradizionale. La questione, invece è

fino a che punto questo giudizio promuova e conservi la vita, conservi la specie e forse addirittura concorra al suo sviluppo; e noi siamo fundamentalmente propensi ad affermare che i giudizi più falsi (ai quali appartengono i giudizi sintetici *a priori*) sono per noi i più indispensabili, e che senza mantenere in vigore le finzioni logiche, senza una misurazione della realtà alla stregua del mondo, puramente inventato, dell'assoluto, dell'eguale-a-se-stesso, senza una costante falsificazione del mondo mediante il numero, l'uomo non potrebbe vivere – che rinunciare ai giudizi falsi sarebbe un rinunciare alla vita.

Come si vede chiaramente, in questo passo Nietzsche fa riferimento a una serie di elementi che sono stati presi in considerazione in questa trattazione. Prima di tutto, egli parla del carattere fittizio delle forme logiche, inserendo persino una stoccata nei confronti di Kant, i cui giudizi sintetici *a priori* sono per Nietzsche «più falsi» perché meno aderenti alla realtà delle cose. In secondo luogo, cosa forse più rilevante, Nietzsche insiste sul valore di questa falsificazione ai fini della conservazione della specie, rimarcando implicitamente (e, forse, inconsapevolmente) la propria contrarietà all'idea che lo sviluppo degli organi di senso abbia costituito un vantaggio selettivo tanto maggiore quanto più essi si adattavano alla realtà e ne fornivano un'immagine “adeguata”. Per questo, in chiusura dell'aforisma, Nietzsche invita ad «ammettere la non verità come condizione della vita», cosa che significherebbe «metterci pericolosamente in contrasto con i consueti sentimenti di valore» (JGB 4).

Sulla necessità della fede nei giudizi sintetici *a priori* Nietzsche torna a interrogarsi in JGB 11, ribadendo che questa è per lui dettata unicamente dal bisogno di conservarsi; è solo perché «esseri della nostra specie» non vogliono perire, infatti, che «tali giudizi devono essere *creduti* come veri», mentre «potrebbero anche essere giudizi *falsi*». L'aspetto che qui, come sopra, ricopre una particolare importanza, è l'insistenza di Nietzsche sulla tradizionale dicotomia vero-falso, di cui egli cerca evidentemente di mostrare la contraddittorietà, il fatto che non possa essere più sostenuta, alla luce del progresso della filosofia contemporanea. Questa posizione è ulteriormente approfondita in JGB 34, aforisma cruciale per il discorso

che stiamo volgendo perché vero e proprio “punto di contatto” tra l’epistemologia che Nietzsche andava elaborando a partire dal 1873 e un tema centrale della sua riflessione matura, quello del *prospettivismo*. In questo aforisma, Nietzsche ribadisce anzitutto 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», e che quindi l’ambito della nostra conoscenza del mondo sia esclusivamente quel «mondo apparente» che la metafisica tradizionale circoscrive a partire da una contrapposizione con il «mondo “vero”» delle forme immutabili e assolute.³⁸ Rilevando l’impossibilità di uscire dalla dimensione fenomenica, Nietzsche osserva:

Che la verità abbia maggior valore dell’apparenza, non è più che un pregiudizio morale; è persino l’ammissione peggio dimostrata che ci sia al mondo. Si voglia dunque confessare a se stessi quanto segue: che non ci sarebbe assolutamente vita, se non sulla base di valutazioni e illusioni prospettiche; e se si volesse (...) togliere completamente di mezzo il «mondo apparente», ebbene, posto che *voi* possiate far questo, – anche della vostra «verità», almeno in questo caso, non rimarrebbe più nulla! Sì, che cosa ci costringe soprattutto ad ammettere che esista una sostanziale antitesi di «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? (...) Per quale ragione mai il mondo, *che in qualche maniera ci concerne*, – non potrebbe essere una finzione? (JGB 34)

Nel momento in cui si ammetta che ciò che ci è dato conoscere è il prodotto di un’elaborazione dei nostri sensi e del nostro intelletto, non si può più parlare di “verità” in senso assoluto, come accesso incondizionato alla realtà. Se a questo si aggiunge che, nella storia evolutiva della specie, proprio la dimensione fenomenica si è dimostrata utile e vantaggiosa per l’uomo, allora occorre ripensare profondamente il valore che deve essere attribuito al piano dell’apparenza. Come si diceva, secondo Nietzsche non è più produttivo, non è anzi nemmeno più possibile continuare a parlare di “vero” e “falso”, dal momento che l’intero ambito della nostra conoscenza

38 Del rapporto tra mondo “vero” e mondo “apparente” Nietzsche parla in particolare in GD, *La “Ragione” nella filosofia* e *Come il “mondo vero” finì per diventare favola*. In quest’ultima sezione, in particolare, egli ripropone la logica di annullamento di entrambi questi piani conoscitivi esposta in JGB 34 (cfr. su questo Gori/Piazzesi, 2012: 160 ss.). Da notare, infine, che le considerazioni di Nietzsche su questo tema risentono fortemente dell’influsso di Gustav Teichmüller, nella cui opera *Die wirkliche und die scheinbare Welt* Nietzsche trovò la terminologia da cui trasse ispirazione per definire la nozione di “prospettivismo” (cfr. Dellinger, 2012 e *infra*, cap. 3, § 2).

consiste nella dimensione dell'apparenza – in quello che, nei termini di una teoria della corrispondenza, è il piano della falsità e dell'illusione. La proposta di Nietzsche per una *filosofia dell'avvenire* è pertanto di riconfigurare il nostro sistema di valori e giudicare verità e falsità a partire da una valutazione relativa (e pragmatica) tra le molteplici determinazioni erronee. Come ben sintetizza una nota del periodo di JGB, secondo Nietzsche «la verità non significa il contrario dell'errore, bensì la posizione di taluni errori rispetto a taluni altri» (NF 1885, 34[247]).

In questo consiste l'agnosticismo di Nietzsche, che segue dall'epistemologia da lui elaborata sin dal periodo giovanile e si lega con la sua concezione prospettivistica, di fatto definendola.³⁹ Quest'ultima si fonda appunto sull'idea che si abbia sempre e solo a che fare con elaborazioni della realtà, che intervengono attivamente su di essa, modificando il dato di partenza, e che a ciascun soggetto conoscente pertenga una specifica modalità di accesso al mondo.⁴⁰ Sulla base di quanto si è detto nelle sezioni precedenti, è possibile vedere che questa epistemologia prospettivistica emerge da un contesto ben preciso, da quel dibattito ottocentesco attento al problema della conoscenza e impegnato in una sua riformulazione sulla base dei nuovi paradigmi allora in fase di definizione. Questa discussione impegnò prima di tutto gli autori che facevano riferimento all'ambiente neo-kantiano, le cui idee si incontrarono con il dilagante modello darwiniano (Mach è un esempio particolarmente significativo di questo). Sul piano filosofico, il risultato più rilevante di quel dibattito è un ridimensionamento del valore esplicativo del sapere umano (in particolare di quello scientifico) che impone, prima di tutto, la messa in questione dei punti di riferimento tradizionalmente adottati per una descrizione del mondo, e, in secondo luogo, la ridefinizione dell'ambito entro cui un dato sapere sia possibile. Il disorientamento che accompagna questa riflessione rientra a buon diritto nel concetto nietzscheano di “morte di Dio”, che in un senso meno poetico ma altrettanto efficace può essere definito come un disincanto post-positivistico nei confronti della descrizione del mondo.

Diventa chiaro, a questo punto, il senso di un confronto del pensiero di Nietzsche col programma di ricerca dell'epistemologia evolutivista; un programma che, come evidenzia Bradie (1986: 446), si trova a dover rendere conto di un fondamentale *relativismo epistemologico*. Questo relativismo si legge nelle osservazioni di Popper, secondo cui una teoria scien-

39 Sul rapporto tra prospettivismo e agnosticismo di Nietzsche rispetto alla «possibilità dell'esistenza di verità non conoscibili», cfr. Leiter (2002: 278).

40 Per un approfondimento su questo cfr. *infra*, cap. 3, § 1.

tifica che “sopravvive” per più tempo di altre non acquisisce un valore di verità assoluto, o nelle considerazioni di Lorenz (e ancora di Popper), per cui il modello adattativo determina che tanto i meccanismi cognitivi che le teorie non potranno mai adeguarsi completamente all’oggetto che descrivono, rimanendo quindi al più “ipotesi di lavoro”. Ma questo relativismo segue ancor più chiaramente dalla posizione di Campbell, il cui studio del modo in cui gli organismi acquisiscono e processano la conoscenza lo porta a «screditare il valore dei “fatti” [*hard facts*]» (Campbell, 1979: 195-6) e ad abbandonare l’idea di una “verità in senso letterale” (Bradie, 1986: 444). Come si è detto sopra, le considerazioni che Campbell svolge sulla base del modello evolutivo descrivono un mondo di organismi coscienti, ciascuno dei quali «costruisce un’immagine della realtà sulla base dei propri bisogni e delle proprie capacità» (*ibid.*). Non occorre essere profondi conoscitori di Nietzsche per notare la vicinanza di queste osservazioni con quanto egli scrive sul tema del prospettivismo. La differenza fondamentale che però separa Nietzsche da Campbell è l’atteggiamento che i due assumono di fronte al relativismo epistemologico. Mentre, infatti, Campbell fa di tutto per evitare che esso ricada in un relativismo *ontologico*, ammettendo quindi una forma di realismo ipotetico, Nietzsche resta al di fuori della questione ed edifica la sua filosofia matura proprio a partire da questo risultato fondamentale della moderna epistemologia. La messa in questione del tradizionale concetto di verità che, da un punto di vista evolutivo, diventa qualcosa di inattuabile e irrealizzabile, si muta per Nietzsche in un campo di possibilità entro cui svolgere una pratica di vita che produca un tipo umano “superiore”. Un uomo, quest’ultimo, in grado di creare le proprie tavole di valori senza affidarsi a esse come a principi immutabili, e quindi di orientarsi all’interno di un mondo i cui punti di riferimento – tanto epistemici quanto assiologici – dimostrano di essere solo relativi.



II
QUALI “FATTI”, QUALI “INTERPRETAZIONI”?
UNA LETTURA CONTESTUALE
DI NF 1886-87, 7[60]

Un discorso da sempre amato dai filosofi contemporanei e attorno al quale, in questi ultimi anni, continuano ad accendersi dibattiti, riguarda la dicotomia tra “fatti” e “interpretazioni” posta da Nietzsche nel celebre appunto 7[60] del 1886-87 in cui egli, animato da un intento antipositivistico, traccia i contorni di un’epistemologia prospettivistica:

Contro il positivismo, che si ferma ai fenomeni: «ci sono soltanto fatti», direi: no, proprio i fatti non ci sono, bensì solo interpretazioni. Noi non possiamo constatare nessun fatto «in sé»; è forse un’assurdità volere qualcosa del genere. «Tutto è soggettivo», dite voi; ma già questa è *interpretazione*, il «soggetto» non è niente di dato, è solo qualcosa di aggiunto con l’immaginazione, qualcosa di appiccicato dopo. – è infine necessario mettere ancora l’interprete dietro l’interpretazione? Già questo è invenzione, ipotesi.

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.

Malgrado il carattere preparatorio di questo appunto rimasto tra le carte di Nietzsche, la generica – ed evidentemente, per questo motivo, accattivante – considerazione secondo cui «i fatti [*Thatsachen*] non ci sono, bensì solo interpretazioni [*Interpretationen*]» ha catalizzato l’interesse del pubblico e degli interpreti, tanto che, il più delle volte, essa viene considerata non solo una sintetica quanto pregnante definizione del prospettivismo nietzscheano, ma persino una “massima” generale che esemplifica la posizione filosofica del Nietzsche maturo. Tale considerazione non è del tutto peregrina, soprattutto per quel che riguarda il legame di questa osservazione con le considerazioni che Nietzsche esprime ad esempio in *Al di là del bene e del male* o nel quinto libro della *Gaia scienza*. Come è stato debitamente osservato in passato, infatti, la tematica dell’*interpretazione*

costituisce un argomento rilevante nell'economia del pensiero nietzscheano, che si lega in particolare al tema del prospettivismo, estendendo oltre la pura sfera teoretica la portata di quest'ultimo e manifestandone il profondo significato filosofico.¹ D'altra parte, però, questa tesi contiene due aspetti altamente problematici (se non profondamente errati), che prestano il fianco alla superficialità di molte cattive interpretazioni di Nietzsche, la cui tendenza è quella di estrapolare dal contesto alcune frasi per poi utilizzarle a sostegno di letture spesso arbitrarie e mal fondate. Tali aspetti, collegati tra loro, riguardano prima di tutto la riduzione dell'ordine del discorso alla sola sfera teoretica e, in secondo luogo, la lettura di tale dicotomia in un senso unicamente negativo, come disgregazione dei punti di riferimento a partire dai quali l'uomo può orientarsi nel mondo. L'esito di questa operazione è pertanto una concezione che denigra la ricchezza del prospettivismo di Nietzsche, riducendolo a mero relativismo e nichilismo epistemologico.

Interrogare il testo di Nietzsche contrastando questa deriva è però possibile, se si adotta una metodologia che ponga l'analisi storico-filologica al servizio dell'interpretazione filosofica. Tale procedimento, che può essere applicato tanto ai testi pubblicati quanto alle note postume, ha come scopo di rendere conto del discorso che Nietzsche svolge di volta in volta, illuminando in modo particolare il significato più proprio dei termini che egli utilizza. Esso consiste, sostanzialmente, in un'analisi dei testi che muove da una loro contestualizzazione tanto all'interno del *corpus* di scritti di Nietzsche, quanto nell'insieme delle sue letture e, ancora più in generale, nell'ambito storico e culturale entro cui Nietzsche andava elaborando le proprie riflessioni. Questa analisi non si riduce a un semplice commento al testo, distinguendosi da quest'ultimo nel momento in cui ha come scopo primario la chiarificazione e l'interpretazione di determinati concetti (che, naturalmente, sono però possibili solo a partire da un'indagine filologica sulla genesi e occorrenza di questi ultimi).

La fertilità di una *lettura contestuale*² è particolarmente evidente nel caso della nota postuma 7[60] del 1886-87, all'interno della quale Nietzsche pone la dicotomia tra "fatti" e "interpretazioni", così ricca di implicazioni filosofiche. Se, infatti, si vuole rendere conto del valore di quest'ultima e comprenderne il senso più proprio, è prima di tutto necessario leggerla nel

1 Su questo cfr. per esempio Figl (1982).

2 Questo tipo di indagine trae ispirazione dalla metodologia adottata da Werner Stegmaier per svolgere la propria *interpretazione contestuale* di FW V (Stegmaier, 2012: 75 ss.).

contesto entro cui compare, ovvero alla luce del contenuto complessivo della nota postuma. Quest’ultima, come si vede facilmente, raccoglie un insieme di spunti sui quali Nietzsche riflette nel corso della propria attività filosofica, molti dei quali trovarono spazio in opere pubblicate (in alcuni casi – è bene segnalarlo fin da ora – solo dopo aver subito modifiche significative). In un certo senso, l’appunto del 1886-87 può essere visto come un vero e proprio snodo tematico della produzione matura di Nietzsche, una pagina in cui si intersecano questioni da lui affrontate in maniera più approfondita in altri scritti. Esso, quindi, deve essere a sua volta letto alla luce di un contesto più ampio, che comprende tanto i testi di Nietzsche quanto le letture e i dibattiti che lo hanno ispirato e a cui egli fa riferimento il più delle volte in maniera implicita, un contesto al di fuori del quale il significato dei singoli elementi resta per buona parte celato.

Nel presente capitolo si seguiranno pertanto le varie direttrici che si dipanano da ciascun elemento che compone questa nota postuma, a partire dalle quali – come si vedrà – sarà possibile tracciare i contorni dell’articolato percorso di riflessione in cui essi sono inseriti, e quindi ricostruire il contenuto implicito di quell’appunto, contenuto che sorregge la posizione di Nietzsche su “fatti” e “interpretazioni”. Tutto questo, naturalmente, allo scopo offrire un sussidio all’interpretazione di tale dicotomia, da un lato circoscrivendone l’ambito tematico e, dall’altro, manifestandone la funzione e il valore per la tarda filosofia di Nietzsche. Infine, la lettura contestuale di NF 1886-87, 7[60] permetterà di conseguire un ulteriore risultato. In quanto Nietzsche fa seguire alla dicotomia tra “fatti” e “interpretazioni” la definizione di quella posizione filosofica che egli, qui per la prima volta, chiama «prospettivismo», e che gioca un ruolo significativo nel suo pensiero maturo, la chiarificazione dei vari elementi che compongono quella nota postuma è funzionale a una migliore determinazione di tale posizione – anch’essa, naturalmente, finalizzata a una sua interpretazione.

1. I fatti non ci sono, bensì solo interpretazioni

Un primo elemento da prendere in considerazione per comprendere senso, funzione e portata della formula «i fatti non ci sono, bensì solo interpretazioni» è dato dal modo in cui essa muta nelle varie occorrenze rintracciabili all’interno degli scritti di Nietzsche. Tale dicotomia non compare infatti solamente nella nota postuma 7[60] del 1886-87, ma viene riproposta da Nietzsche altre due volte in opere pubblicate, presentandosi però in una forma e in un contesto significativamente differenti rispetto a

quelli della formulazione rimasta tra le carte di Nietzsche. Il confronto tra queste occorrenze permette di mostrare la direzione del percorso di riflessione di Nietzsche e, di conseguenza, di valutare, da una parte, il carattere assolutamente provvisorio della posizione che si trova nei suoi appunti³ e, dall'altra, il ruolo che essa gioca per la tarda filosofia di Nietzsche. Come si mostrerà nel seguito, per quanto essa sia strettamente legata alle tesi relative al carattere interpretativo e prospettico dell'esistenza che appartengono alla riflessione matura di Nietzsche, nella sua forma generica e (a prima vista) orientata a un puro nichilismo epistemologico non è possibile assumerla come sintesi capitale e punto di arrivo del suo pensiero.⁴ È solo contestualizzandola che l'osservazione relativa all'inesistenza di "fatti" si

-
- 3 Il fatto che i quaderni di Nietzsche contengano considerazioni non compiutamente elaborate e che quindi queste ultime vadano intese come un momento di passaggio di una riflessione in divenire, le cui conclusioni trovano di volta in volta spazio in un testo pubblicato, dovrebbe essere un punto fermo di ogni lettore di Nietzsche. Tuttavia, non sono rari i casi di interpretazioni che, anziché limitarsi a utilizzare i postumi come sussidio e complemento per la lettura delle opere di Nietzsche, ne assumono il contenuto come dotato di un valore paritario rispetto a quello dei testi editi, magari persino confondendo la traccia di un'idea che l'autore aveva lasciato incompiuta tra le proprie carte private e che, per diversi motivi, può non corrispondere a tesi poi pubblicate, come segnale di una contraddizione interna al suo pensiero. Naturalmente, in quel grandioso laboratorio di idee che è l'insieme dei quaderni e dei fogli sparsi lasciati da Nietzsche si trovano anche riflessioni portate a un elevato grado di elaborazione e che, pur essendo rimaste inedite, fanno pensare che fossero quasi pronte per essere inserite in un testo destinato alla stampa. Per dovere di chiarezza, è bene dire che questo non è il caso della nota postuma che stiamo analizzando. Nel quaderno Mp XVII 3b della fine del 1886 e primavera del 1887, che contiene i frammenti del gruppo 7, Nietzsche raccoglie una serie di lunghi appunti titolati e successivamente rubricati nell'ultimo piano per la progettata *Volontà di potenza* da lui elaborato (cfr. KSA 12: 246 sgg. e NF 1888, 18[17]), ma la nota 7[60] non compare tra questi. Essa fa invece parte di un gruppo di appunti brevi e di vario argomento, che seguono quelli maggiormente strutturati.
- 4 Ogni tentativo di leggere il pensiero di Nietzsche alla luce di questa dicotomia rappresenta un'evidente forzatura, in quanto isola la formula in questione dal contesto entro cui essa è inserita, attribuendole una generalità che non le appartiene (cfr. *infra*). Purtroppo questo caso non è isolato, e sono diverse le formule che i lettori di Nietzsche hanno estrapolato dai suoi scritti in maniera altrettanto discutibile e che, a ben vedere, non rendono conto della complessità propria del suo pensiero. Tra queste, merita una menzione speciale il motto «nulla è vero, tutto è permesso», dato il suo legame con la dicotomia in esame e, più in generale, col prospettivismo nietzscheano, e in considerazione della quantomeno dubbia possibilità di attribuzione allo stesso Nietzsche di tale tesi (cfr. su questo Stellino, 2015a e Gori/Stellino, 2014).

manifesta come il primo passo di un discorso che Nietzsche declina immediatamente sul piano della morale, entro al quale circoscrive esplicitamente quella stessa dicotomia. Inoltre, sempre un lavoro di contestualizzazione e di lettura alla luce del resto degli scritti di Nietzsche permette di evidenziare la portata “costruttiva” e positiva del discorso sul carattere interpretativo dell’esistenza. Anziché spingere verso un relativismo assoluto, infatti, il discorso che Nietzsche svolge in particolare nel quinto libro della *Gaia scienza* (cfr. p.es. FW 343 e 374) delinea i contorni di una filosofia in grado di reagire con coraggio e con «gioiosa serenità» (*Heiterkeit*) alla morte di Dio, guardando a quel «nuovo infinito» che tale evento epocale ha dischiuso come a un orizzonte di possibilità da cui attingere a piene mani.

Se letta nel contesto della nota postuma 7[60] del 1886-87, l’idea che «i fatti non vi siano, bensì solo interpretazioni» formulata da Nietzsche vede immediatamente limitata la generalità che le si suole attribuire. Essa è infatti inserita in un contesto tematico molto specifico, che comprende questioni di carattere epistemologico che erano dibattute da alcuni autori cui Nietzsche fa riferimento, la maggior parte dei quali impegnati in una discussione e sviluppo del kantismo. L’apunto di Nietzsche si apre infatti con una critica alla fiducia che, a suo dire, i positivisti tributerebbero al piano fenomenico (una fiducia per lui evidentemente infondata); contiene quindi un rifiuto della posizione di matrice kantiana relativa alla possibilità che si diano «fatti “in sé”» e, subito dopo, un attacco a quell’elemento del rapporto conoscitivo dell’uomo con il mondo che, tradizionalmente, si vuole fisso: il soggetto (che Nietzsche, come noto, riduce a mera invenzione e finzione); infine, la riflessione si fa più generale, rivolgendosi alla possibilità stessa di una “conoscenza” della realtà e lasciando intendere che vi sia la necessità di ripensare questo concetto nella sua interezza. È solo a questo punto che Nietzsche introduce la nozione – da lui coniata – di «prospettivismo» e apre il discorso alla possibilità di *interpretare* il mondo «in modi diversi» e di rintracciare al suo interno «innumerevoli sensi». Tutti questi elementi verranno esaminati dettagliatamente in quanto segue; per il momento, è sufficiente assumerli nel loro complesso, allo scopo, appunto, di evidenziare quale sia l’orientamento della riflessione in questa nota postuma.

Se nel suo percorso di riflessione privato Nietzsche elabora una critica all’epistemologia tradizionale, che crede nell’esistenza di un soggetto in grado di conoscere il mondo esterno in maniera adeguata, o per lo meno di costruirne un’immagine sulla base di punti fermi oggettivi (i “fatti”), nelle opere a stampa il discorso relativo all’esistenza esclusiva di “interpretazioni” è circoscritto a un diverso ambito tematico. In GD, “*Miglioratori*” 1, infatti, Nietzsche scrive:

È nota la mia richiesta ai filosofi: che si pongano *al di là* di bene e male, – lasciare *sotto* di sé l’illusione del giudizio morale. Questa richiesta deriva da una concezione, che è stata formulata da me per la prima volta: *che non esistono assolutamente fatti morali* [es gar keine moralischen Thatsachen giebt]. Il giudizio morale ha in comune con quello religioso il fatto di credere a realtà che non sono tali. La morale è solo un’interpretazione di determinati fenomeni [eine Ausdeutung gewisser Phänomene], detto più precisamente una *falsa* interpretazione. Il giudizio morale appartiene, come quello religioso, a un grado di ignoranza nel quale manca ancora perfino il concetto di reale, la distinzione tra reale e immaginario: cosicché, a tale grado, “verità” designa soltanto cose che oggi noi chiamiamo “illusioni”.

Questo passo apre una sezione particolarmente importante del *Crepuscolo degli idoli* e che gioca un ruolo fondamentale anche nell’economia del pensiero maturo di Nietzsche. Al suo interno, infatti, raccogliendo una serie di elementi esposti nei capitoli precedenti e concentrati sugli effetti degenerativi che il pensiero razionale (e metafisico) ha avuto sul tipo umano occidentale, Nietzsche attacca la pretesa di morali e religioni (quella cristiana su tutte) di “migliorare” l’uomo attraverso pratiche di “addomesticamento” e “allevamento”. Il fondamento della sua critica consiste appunto nell’idea che non vi sia un principio morale oggettivo cui poter fare riferimento e che la morale non consista che in un’interpretazione di condizioni di vita, di stati fisiologici e di sensazioni, a cui vengono attribuiti un senso e una spiegazione fittizi.⁵

La morale ricalca quindi per Nietzsche il modello prospettico da lui descritto in altri luoghi e che, alla luce del contesto in cui egli lo ripropone conclusivamente nel *Crepuscolo degli idoli*, acquisisce il suo significato più proprio. Che la cosa stia in questi termini lo si evince dalla concezione fondamentale cui Nietzsche rimanda nel passo citato – e della cui formulazione vanta il primato. Essa si trova pubblicata in JGB 108, in una sentenza del tutto somigliante alla dicotomia presente nel quaderno del 1886-87: «Non esistono affatto fenomeni morali, ma soltanto una interpretazione morale di fenomeni...».⁶ Secondo quanto scrive Nietzsche, quest’ultima può davvero essere assunta come un punto fermo del suo pensiero maturo, una considerazione su cui si fonda e che sorregge il progetto filosofico di una *trasvalutazione di tutti i valori*.⁷

5 Cfr. su questo Gori/Piazzesi (2012: 197 s.).

6 Da quanto si legge in NF 1886-87, 7[60], ma soprattutto nel passo di GD sopra citato, la terminologia di Nietzsche oscilla tra “fatti” e “fenomeni”, che evidentemente, in questo contesto, valgono per lui come sinonimi.

7 Cfr. GD, *Prefazione* e Gori/Piazzesi, (2012: 126-7).

Alla luce di queste evidenze testuali si può quindi dire che, se si vuole attribuire valore alla dicotomia tra “fatti” e “interpretazione” nell’economia del pensiero nietzscheano, è necessario seguire le indicazioni dello stesso Nietzsche, il quale ne sottolinea la rilevanza in un contesto ben preciso – quello della morale. Il discorso relativo al carattere prospettico della nostra relazione con il mondo deve essere pertanto letto secondo questo punto di vista, come orientato prima di tutto a una filosofia pratica. Allo stesso tempo, però, le questioni teoretiche entro cui la dicotomia in questione viene originariamente formulata non possono essere trascurate, ed è possibile valutare la differenza di contesti tematici delle varie occorrenze in cui essa compare in termini non contraddittori. Senza dover per forza di cose tenere distinti i due ambiti tematici e lasciarsi irretire dal pregiudizio per cui questioni epistemologiche non possano avere nulla a che fare con la filosofia pratica, si può connettere in maniera *genetica* il contenuto della nota postuma 7[60] del 1886-87 con le considerazioni esposte da Nietzsche in GD e vedere queste ultime come il punto di arrivo di una riflessione che, muovendo da considerazioni prettamente teoretiche, trae conclusioni di più ampio respiro che coinvolgono il tema del carattere interpretativo dell’esistenza.

La lettura contestuale, che qui non ha ancora manifestato tutte le sue potenzialità, ci permette di conseguire già un risultato utile. Grazie ad essa, infatti, si scopre su quali basi si sia sviluppato il pensiero prospettivistico di Nietzsche e verso quali questioni egli fosse interessato a rivolgerlo. I fondamenti di questa posizione filosofica devono però essere ulteriormente chiariti, e ciò sarà possibile solo una volta che saranno stati interrogati contestualmente tutti i termini che entrano in gioco.

2. Non possiamo constatare nessun fatto “in sé”

Il primo elemento da prendere in considerazione riguarda proprio il termine “fatto” (*Thatsache*) che compare nella dicotomia in questione e la considerazione, che segue immediatamente quest’ultima, secondo cui «non possiamo constatare nessun fatto (*Factum*) “in sé”». Da quanto si può evincere in prima battuta, in questa nota postuma la critica di Nietzsche è rivolta ai punti di riferimento della nostra concezione del mondo, a quei fondamenti che assumiamo come certi e sulla base dei quali edificiamo la nostra teoria e pratica di vita. Il “fatto” (*Thatsache* o *Factum*) è un dato sul quale non si dovrebbe poter dubitare, il “mattoncino” di un edificio concettuale, epistemologico o assiologico che sia. Esso può quindi essere fonda-

mento di conoscenza o di una filosofia pratica, dato scientifico o principio morale; comunque, almeno in linea di principio, elemento assoluto e immutabile. Ed è proprio contro questa pretesa quanto illusoria assolutezza e immutabilità che Nietzsche insiste fin dagli inizi della propria attività filosofica. In *Umano, troppo umano*, ad esempio, egli scrive che «non ci sono fatti eterni [ewigen Thatsachen], così come non ci sono verità assolute» (MA 2) e invita a contrastare il pensiero metafisico attraverso un «*filosofare storico*», la cui pratica permetterebbe di operare una critica radicale di quei concetti che, affermatasi nel corso della storia evolutiva dell'umanità, vengono erroneamente scambiati per «*aeternae veritates*» (MA 11) e assumono infine lo statuto di «idoli eterni» (GD, *Prefazione*).⁸

Questo discorso torna in forma differente e circoscritta negli anni immediatamente seguenti alla stesura di *Umano, troppo umano*. Nel 1881 Nietzsche svolge alcune prime, significative considerazioni sull'autosservazione, sul valore della cui testimonianza, in generale, egli si dimostra scettico. Riflettendo in particolare sulle sensazioni fondamentali di piacere e dolore, Nietzsche osserva: «Queste non sono “fatti immediati” [unmittelbaren Thatsachen], come la rappresentazione» (NF 1881, 11[314]). Ciò a cui noi attribuiamo i nomi di “piacere” e “dolore” è per Nietzsche il risultato di un'attività dell'intelletto, che elabora un dato di partenza – un insieme di rappresentazioni – attribuendogli una forma unitaria (*ibid.*). Su tale questione Nietzsche torna a riflettere nel 1884, come testimoniato dalla nota postuma 26[114] di quell'anno. Essa si apre in maniera perentoria con l'affermazione per cui «non vi sono fatti immediati [unmittelbaren Thatsachen]!» e continua con un discorso che riguarda l'impossibilità, per noi, di rapportarci direttamente – in maniera non mediata – coi nostri «sentimenti e pensieri: in quanto ne acquisto la coscienza, faccio un estratto, una semplificazione, un tentativo di strutturazione; *proprio questo è acquisire coscienza*: assettare in modo assolutamente attivo». L'ambito tematico, in entrambi questi quaderni, è quello della presa di coscienza di uno stato interiore.⁹ secondo Nietzsche, che si tratti delle sensazioni di piacere e dolore o di un pensiero, la situazione è sempre quella per cui uno stato interno, una condizione fisiologica, passa a un “livello superiore” di coscienza e viene quindi modificata, “tradotta” dall'intelletto conformemente alle sue

8 Su filosofare storico e critica agli idoli eterni cfr. Gori (2012b).

9 Non è possibile soffermarsi in questa sede sul tema della coscienza in Nietzsche. Per una disamina esaustiva sullo statuto ontologico e su meccanismo e funzione che Nietzsche le attribuisce, cfr. Lupo (2006).

forme categoriali.¹⁰ È questo il motivo per cui Nietzsche pensa che non vi possano essere «fatti immediati»: come scrive in FW 354, «a ogni farsi della coscienza è collegata una fondamentale alterazione» e, pertanto, un accesso al “dato originario” non ci è costitutivamente possibile.

Questa riflessione ricorda – e in parte replica – le osservazioni in merito al tema dell’«incondizionato» (*Unbedingt*) che Nietzsche svolge a partire dalla lettura di *Denken und Wirklichkeit* di A. Spir (1877). Da un punto di vista assolutamente generale,¹¹ il problema riguarda lo statuto ontologico del mondo metafisico, che appunto Spir definisce come «incondizionato», e più in particolare la possibilità stessa di un rapporto tra fenomeno e noumeno (cfr. D’Iorio, 1993: § 3). Quello che preme rilevare, ai fini del discorso che stiamo svolgendo, è che Nietzsche si dimostra fin da subito critico nei confronti di tale concetto (cfr. MA 16 e 18), che ai suoi occhi è una semplice costruzione logica a cui non corrisponde nulla di “reale”. O meglio, la sua idea è che esso oltrepassi i limiti della nostra conoscenza: in quanto quest’ultima opera attivamente sui dati che riceve dal mondo esterno, non ci è dato conoscere altro che qualcosa di mediato e quindi *condizionato*. Il discorso porta quindi alla questione fondamentale – non solo per Nietzsche, ma per tutta la filosofia moderna post-kantiana – della *cosa “in sé”*. Com’è noto, Nietzsche respinge il valore di questa nozione sul piano ontologico; in quanto appartiene alla sfera del non condizionato (“in sé”), infatti, essa non possiede per lui i tratti del reale.¹² La cosa in sé si riduce per Nietzsche a un concetto puramente logico, costruito a partire dall’idealizzazione di caratteristiche che non appartengono al mondo fenomenico, sulla scorta di un «bisogno metafisico» che cerca la permanenza in un mondo in divenire (cfr. p.es. JGB 12). Il piano a cui appartiene la cosa in sé è quello del mondo “vero”, irreal e fittizio in quanto prodotto del nostro intelletto; un mondo che, per il pensiero metafisico occidentale originatosi con Platone, si contrappone alla dimensione dell’“apparente” (Cfr. GD, *La “Ragione” nella filosofia e Come il “mondo vero” finì per*

10 Sul carattere non innato ed evoluto delle categorie di ragione e sul fatto che esse non possano valere come «criterio (...) della realtà» (NF 1888, 14[156]) si è detto nel capitolo precedente, § 4.

11 Data la sua complessità, in questa sede non è possibile soffermarsi adeguatamente su tale questione. Per un approfondimento cfr. D’Iorio (1993) e Green (2002). Il primo, in particolare, si concentra dettagliatamente sul tema dell’*incondizionato* in Spir e Nietzsche.

12 Su “cosa in sé” e “apparenza” cfr. Figl (1982) e Riccardi (2009). Quest’ultimo (pp. 216 ss.) si sofferma in particolare sulla contrapposizione tra la nozione di mondo “vero” di cui parla Nietzsche e quella di il mondo “reale” che egli incontra in alcune opere di M. Drossbach e G. Teichmüller.

diventare favola), il cui valore viene in questo modo denigrato, come se quest'ultima fosse solo un'immagine imperfetta del primo. Secondo la descrizione che ne fa Nietzsche, il mondo "vero" contiene tutte le nozioni sostanzialistiche, le "verità" assolute, gli «idoli eterni» che hanno determinato quell'antropologia degenerativa che si è affermata nel corso della bimillenaria storia culturale dell'Europa.¹³ Esso, in particolare, è il piano in cui si trova l'*inconoscibile* cosa in sé – inconoscibile perché conoscere comporta l'intervento attivo dell'intelletto e una conseguente modificazione del dato originario. Ma è anche il mondo dei «fatti "in sé"» che «noi non possiamo in alcun modo constatare»: secondo lo stesso ragionamento, infatti, ogni nostra pretesa di osservare qualcosa di "non mediato" si rivela contraddittoria, e Nietzsche può quindi commentare che «volere qualcosa del genere è forse un'assurdità» (NF 1886-87, 7[60]).

Il discorso da cui si è partiti, l'indagine sui "fatti" di cui Nietzsche parla nella nota postuma 7[60] del 1886-87, conduce pertanto al più generale problema della "conoscenza", una questione particolarmente significativa nell'economia del pensiero nietzscheano e alla quale Nietzsche fa riferimento in quello stesso appunto, poche righe oltre (su di essa si tornerà in seguito, cfr. *infra*, § 4). Già questo elemento permette quindi di mostrare come le considerazioni sinteticamente espresse in questa nota postuma siano legate a temi rilevanti e sui quali Nietzsche ha riflettuto per lungo tempo. Ma la problematica epistemologica non è la sola a seguire dalla critica di Nietzsche all'esistenza di «fatti immediati». A essa sono infatti collegate altre due questioni che è opportuno individuare sin da ora e che, dipanandosi dalla pagina del quaderno del 1886-87 che stiamo esaminando, coinvolgono posizioni fondamentali del pensiero di Nietzsche (in particolare di quello maturo).

La prima di esse emerge da una nota postuma del 1887 e circoscrive un fondamentale "fatto" interno cui si tributa un valore assoluto e indubitabile: il «soggetto». Nella nota 11[113] del 1887, intitolata «*Psicologia e teoria della conoscenza*», Nietzsche riprende il discorso su piacere e dolore svolto nel 1881, ripetendo che questi stati affettivi sono «fenomeni intellettuali tardi e derivati» e traendo le conclusioni relative all'impossibilità di accedere a "fatti" non interpretati già viste in precedenza. Più in generale, secondo Nietzsche

anche il mondo *interiore* ha carattere fenomenico: tutto ciò di cui *acquistiamo coscienza* è assolutamente costruito a bella posta, semplificato, schematizzato, interpretato [*ausgelegt*] – lo svolgersi *reale* della «percezione» interna,

13 Sul *Crepuscolo degli idoli* di Nietzsche come testo in cui viene affrontata la questione antropologica della *décadence*, cfr. Gori (2015a).

l'*unificazione causale* tra pensieri, sentimenti, desideri, come quella tra soggetto e oggetto, sono per noi assolutamente nascosti – e forse una pura immaginazione. Questo «mondo apparente *interiore*» viene trattato con le stesse forme e procedimenti del mondo «esterno». Non ci imbattiamo mai in «fatti».¹⁴

Come si vede chiaramente, Nietzsche ribadisce la propria idea che la nostra introspezione sia mediata dalla coscienza e che quest'ultima non restituisca mai un dato “puro”, non strutturato e semplificato. Per questo motivo, non è possibile individuare alcun «fatto» a sostegno della nostra conoscenza del mondo interno. Ma soprattutto, occorre mettere in discussione quell'elemento che tradizionalmente si assume quale punto di partenza di ogni percorso introspettivo, ovvero il “soggetto”. Se il «mondo interiore» è puramente «apparente», allora lo è anche quell'elemento che viene assunto, immaginato quale autore degli eventi che si svolgono a livello puramente pulsionale. La nota postuma si chiude in effetti con la celebre considerazione per cui l'idea che esista «lo “spirito”, *qualcosa che pensa*» è «una seconda conseguenza, derivata, della falsa osservazione di sé, che crede al “pensare”; qui viene immaginato *in primo luogo* un atto che non esiste, “il pensare”, e *in secondo luogo* un soggetto-substrato in cui ha origine ogni atto di questo pensiero e nient'altro: cioè *tanto il fare quanto l'autore sono fittizi*» (*ibid.*, trad. mod.).¹⁵ Come si avrà modo di vedere più dettagliatamente in quanto segue, questa riflessione appartiene già alla nota postuma 7[60] del 1886-87, in cui Nietzsche invita a riflettere sul fatto che «il “soggetto” non [sia] niente di dato». L'idea che il soggetto sia un concetto fittizio e illusorio segue in effetti dalla messa in questione del valore immediato dei “fatti”, tematica che, come abbiamo visto, Nietzsche sviluppa sin dal 1881, sempre con riferimento al problema dell'autosservazione.

La seconda questione che è possibile individuare a partire dalla disamina relativa al tema dei “fatti” – e anche in questo caso per aprire una riflessione che verrà compiutamente affrontata in quanto segue – emerge da un appunto più tardo, in cui Nietzsche parla proprio di «fatti in sé» e di «interpretazioni», facendo nuovamente riferimento alla questione del «mondo fattuale *interno*». In questa nota, in particolare, si legge:

14 Questo appunto è particolarmente noto alla letteratura secondaria contemporanea, perché nella sua seconda parte contiene una riflessione che ha aperto una discussione sull'*epifenomenalismo* di Nietzsche, ovvero sul valore causale da attribuire al (presunto) soggetto degli atti del pensiero (cfr. su questo Leiter, 2002; Katsafanas, 2005; Constâncio, 2011 e Riccardi, forth. Cfr. anche *infra*, cap. 3, § 3).

15 Per una discussione sul tema dell'autosservazione in Nietzsche cfr. Stellino (2015b) e Katsafanas (2015).

Il meccanicismo è solo un linguaggio di segni per il mondo fattuale *interno* di quanti di volontà che lottano e vincono?

Tutti i presupposti del meccanicismo, materia, atomo, spinta e urto, gravità non sono «fatti in sé» [*Thatsachen an sich*], ma interpretazioni [*Interpretationen*] basate su funzioni *psichiche*. (NF 1888, 14[82])

Gli aspetti rilevanti di questa citazione sono in particolare due. Prima di tutto, Nietzsche chiama in causa la questione dei «quanti di volontà» (*Willens-Quanta*), e quindi il discorso relativo al principio fondamentale – puramente necessario, privo di un principio causale (di un “soggetto agente”) e, quindi, non “volontaristico” nel senso tradizionale – dell’articolazione della realtà naturale (meglio noto col nome di “volontà di potenza”. Cfr. Abel, 1998 e Gori, 2007: cap.3). In secondo luogo, egli parla di «meccanicismo», e quindi riflette criticamente su *una particolare descrizione scientifica del mondo*. Questo aspetto deve essere tenuto in grande considerazione, soprattutto per riflettere sull’atteggiamento antipositivistico che Nietzsche assume in NF 1886-87, 7[60]. Da quanto si legge nella nota appena citata si può infatti inferire che il contesto entro cui Nietzsche presenta la dicotomia tra “fatti” e “interpretazioni” sia alquanto circoscritto. Nell’appunto del 1888, egli si riferisce in particolare a una posizione che alla sua epoca era ampiamente dibattuta e criticata proprio da parte di scienziati e teorici della conoscenza di cui Nietzsche conobbe l’opera (direttamente o indirettamente. Cfr. su questo Gori, 2014 e 2009a).

A entrambe le questioni individuate sopra verrà dato spazio nel corso di questo capitolo, dal momento che esse coinvolgono altri elementi che Nietzsche chiama in causa nella nota postuma 7[60] del 1886-87, a partire proprio dal valore illusorio del “soggetto” di cui si dirà nel prossimo paragrafo.

3. Il “soggetto” non è niente di dato

Dopo aver criticato l’osservazione secondo cui «ci sono soltanto fatti», la riflessione che Nietzsche svolge nel quaderno del 1886-87 prosegue con la messa in discussione di un altro elemento che egli ascrive al positivism: l’idea che «tutto [sia] soggettivo». Questa considerazione, a suo avviso, è destinata a cadere nel momento in cui si riveli l’inconsistenza ontologica del suo fondamento. Il “soggetto”, imprescindibile principio di autosservazione e descrizione di sé, ma anche fondamento dell’attività pratica, non è difatti per Nietzsche «niente di dato». Piuttosto, come si è visto sopra, è solo l’illusione conseguente a una *falsa* osservazione di sé»

(NF 1887, 11[113]) che fa sì che noi assumiamo tale principio come fisso, immutabile – come un “fatto”.

A conferma dell’ipotesi che la nota postuma 7[60] del 1886-87 costituisca uno “snodo tematico” della produzione matura di Nietzsche, e che quindi una contestualizzazione all’interno della sua opera sia la chiave per dischiuderne il contenuto più proprio, è bene rilevare sin da ora l’importanza che la questione della soggettività ricopre nel pensiero di Nietzsche. Tale questione appartiene pienamente all’ambito culturale dell’Ottocento europeo, essendo un problema classico della filosofia moderna (a partire da Descartes) che, proprio all’epoca di Nietzsche, venne ampiamente dibattuto nel contesto neokantiano della psicologia scientifica (cfr. Martinelli, 1999). Dal punto di vista filosofico, uno dei molteplici aspetti rilevanti di questo problema e, forse, l’elemento su cui Nietzsche si concentra in modo particolare, riguarda il ruolo che esso gioca nello sviluppo della cultura europea. L’esistenza di un soggetto che sia causa delle nostre azioni costituisce infatti la radice della morale cristiana, ed è per questo l’oggetto di cui la filosofia matura di Nietzsche – impegnata in un superamento di questa morale e nella conseguente educazione di un tipo umano “superiore” (non *décadent*) – si deve prima di tutto occupare.

Le conseguenze culturali di una filosofia che critichi la pretesa che il referente primario delle azioni umane (il soggetto) possessa i tratti di una sostanza dotata di efficacia causale vengono evidenziate da Nietzsche in JGB 54 (cfr. *supra*, nota 14). In questo aforisma, egli sostiene infatti che «la filosofia moderna è, occultamente o apertamente, *anticristiana*», dal momento che «da parte di tutti i filosofi, sotto l’apparenza di una critica al concetto di soggetto e di predicato, si perpetra un attentato contro l’antico concetto di anima, – vale a dire: un attentato al presupposto fondamentale della dottrina cristiana». Affermare che «“Io” è condizione, “penso” è predicato e condizionato – il pensare è un’attività per la quale un soggetto *deve* essere pensato come causa» (*ibid.*) significa infatti credere in un’“anima”, ovvero in una causa volontaristica del pensiero, in un ipotetico e fittizio agente che si pretende essere separato dalla sua attività.¹⁶ Ma, continua

16 Cfr. GM I 13: «Pretendere dalla forza che *non* si estrinsechi come forza (...) è così assurdo come pretendere dalla debolezza che essa si estrinsechi come forza. Un *quantum* di forza è esattamente un tale *quantum* di istinti, di volontà, di attività – anzi esso non è precisamente null’altro che questi istinti, questa volontà, quest’attività stessa, e può apparire diversamente soltanto sotto la seduzione della lingua (e degli errori radicali, in essa pietrificatisi, della ragione), che intende e fraintende ogni agire come condizionato da un agente, da un “soggetto”. Allo stesso modo, infatti, con cui il volgo separa il fulmine dal suo bagliore e ritiene

Nietzsche, la fede in siffatta causa appartiene alla filosofia passata, mentre il pensiero moderno cerca di «districarsi da questa rete» interrogandosi sulla possibilità che non valga invece «il contrario: “penso” condizione, “Io” condizionato; “Io” dunque soltanto una sintesi che viene *fatta* dal pensiero stesso» (JGB 54). In questo modo, conclude Nietzsche, la strada è aperta per ammettere la «possibilità di una *esistenza apparente* del soggetto, e quindi dell’“anima”» e, di conseguenza, per portare l’attacco decisivo a una morale – quella cristiana – che si fonda su nozioni come “libero volere” e “responsabilità” (JGB 21). Secondo quanto osserva Nietzsche in GD, *Errori* 3, infatti, senza il riferimento a un’anima come causa di ogni nostra azione, non si potrebbe «essere liberi *di* compier[e questa azione], responsabili *per* essa» (cfr. su questo Gori, 2015a: § II.B).

Queste considerazioni seguono da alcune riflessioni sul tema della coscienza che Nietzsche portava avanti da diverso tempo (cfr. p.es. M 119 e FW 11) e che in epoca matura egli approfondisce ed elabora in una critica all’Io volta a rilevare la problematicità della posizione del senso comune, secondo cui si può parlare «di un Io e perfino di un Io come causa, e infine ancora di un Io come causa dei pensieri» (JGB 16).¹⁷ La ben nota conclusione di Nietzsche è che non esista alcun referente sostanzialistico dei fenomeni psichici e che l’Io non sia che uno dei molti “idoli eterni” prodotti dalla «metafisica del linguaggio». È proprio a partire dal «presupposto fondamentale» di questa metafisica, ovvero «la *ragione*», che «penetriamo in un grossolano feticismo. *Esso* vede dappertutto agenti e azioni: (...) crede all’“Io”, all’Io come essere, all’Io come sostanza, e *proietta* la credenza all’Io-sostanza su tutte le cose. (...) L’essere viene aggiunto come causa del pensiero, *introdotto sottobanco*» (GD, “*Ragione*” 5). L’idea di Nietzsche è quindi che l’Io non possieda alcuna consistenza ontologica e si riveli una mera «finzione regolativa, per mezzo della quale si introduce, si inventa, una sorta di stabilità e “conoscibilità” nel mondo del divenire» (NF 1885, 35[35]). Questa posizione mette prima di tutto in discussione la

quest’ultimo un *fare*, una produzione di un soggetto, che viene chiamato fulmine, così la morale del volgo tiene anche la forza distinta dalle estrinsecazioni della forza, come se dietro il forte esistesse un sostrato indifferente, al quale sarebbe *consentito* estrinsecare forza oppure no. Ma un tale sostrato non esiste: non esiste alcun “essere” al di sotto del fare, dell’agire, del divenire; “colui che fa” non è che fittiziamente aggiunto al fare – il fare è tutto». Cfr. anche la nota postuma 11[113] del 1887 sopra citata, che replica questo ragionamento. Sul problema del rapporto tra agente e azione cfr. Pippin (2010: cap. 4).

17 Per una disamina esaustiva sul tema della coscienza in Nietzsche si rimanda a Lupo (2006).

legittimità di riferirsi al cartesiano «io penso» come a una certezza immediata.¹⁸ Come Nietzsche osserva proprio nel summenzionato JGB 16, prima di poter adottare tale proposizione sarebbe necessario rendere conto di una serie di questioni di difficile soluzione, «come ad esempio che sia io a pensare, che debba esistere un qualcosa, in generale, che pensi, che pensare sia un’attività e l’effetto di un essere che è pensato come causa, che esista un “Io”, infine, che sia già assodato che cos’è caratterizzabile in termini di pensiero – che io *sappia* che cos’è pensare». In sintesi, «al posto di quella “certezza immediata”, alla quale il popolo, nel caso in questione, può credere, il filosofo si ritrova nelle mani una serie di problemi della metafisica, vere e proprie questioni di coscienza dell’intelletto» che il pensiero critico è chiamato ad affrontare, se vuole realizzare un progresso della cultura europea e allontanarla dal baratro nichilistico sul cui margine essa si trova pericolosamente affacciata (*ibid.*).

La riflessione sul carattere epifenomenico dell’Io viene ripresa da Nietzsche nel *Crepuscolo degli idoli*, prima nella sopra citata sezione *La “Ragione” nella filosofia*, e poi in un paragrafo del capitolo *I quattro grandi errori* intitolato *Errore della falsa causalità*, che è particolarmente significativo ai fini del discorso che stiamo svolgendo. In questo paragrafo, infatti, Nietzsche si rivolge all’«ambito dei famosi “fatti interni”, nessuno dei quali si è finora rivelato essere un fatto» e sostiene che il «“mondo interiore” [sia] pieno di illusioni e di fuochi fatui» (GD, *Errori* 3). Tra queste entità illusorie si trova proprio l’Io (il “soggetto”), che, nel momento in cui si dia per acquisito che lo svolgersi di un pensiero non richiede l’esistenza di una causa di alcun tipo, diventa per Nietzsche «favola, finzione, gioco di parole». Questa presa di coscienza costituisce il passaggio fondamentale per superare la filosofia del senso comune, fondata proprio sulla fiducia nell’esistenza di «volontà, spirito e Io», i «tre “fatti interni”» in cui l’uomo «ha creduto nella maniera più salda», e che «ha proiettato fuori di sé» (*ibid.*). Al contrario, secondo Nietzsche

Non esistono cause spirituali! Tutta la loro presunta empiria è andata al diavolo! (...) – E noi avevamo compiuto un garbato abuso con quella «empiria», avevamo creato il mondo, in conseguenza di ciò, come un mondo di cause, come un mondo del volere, come un mondo di spiriti. La psicologia più antica e duratura era qui all’opera, essa non ha fatto nient’altro: per lei ogni accadere era un fare, ogni fare la conseguenza di un volere, il mondo divenne per lei una moltitudine di agenti, in ogni accadere si insinuò un agente (un «soggetto»). (*ibid.*)

18 Della critica nietzscheana e kantiana dell’«io penso» di Cartesio si è occupato recentemente P. Bornedal (2010: cap. 3). Si veda anche N. Loukidelis (2005 e 2013).

Il riferimento ai “fatti interni” riporta direttamente alla critica della nozione di “soggetto” contenuta nella nota postuma 7[60] del 1886-87 ed esplicita il ragionamento che Nietzsche sottintende in quella sede. Il soggetto rientra infatti nell’ambito del «mondo interiore» e dei «fatti della coscienza» da cui l’uomo comunemente prende le mosse, ritenendo che «essi sarebbero il mondo *a noi più noto*» (FW 355). Ma, secondo quanto osservato da Nietzsche, «proprio i fatti non ci sono», tanto meno nell’ambito del mondo interno, a noi inaccessibile prescindendo da un’autosservazione che si rivela *falsa* (NF 1887, 11[113]). Anche il “soggetto”, quindi, è un “fatto” illusorio come tutti gli altri. Esso non possiede i tratti di un fondamento immutabile che sia causa dei nostri pensieri e delle nostre azioni, ma è invece «solo qualcosa di aggiunto con l’immaginazione, qualcosa di appiccicato dopo» – il prodotto della «rudimentale forma di psicologia» che distingue tra agente e azione e «introduce sottobanco» l’essere in un processo necessario e non volutaristico (GD, “*Ragione*” 5). In altri termini, il soggetto rientra in quello stesso processo di *interpretazione* in cui si dileguano gli altri presunti «fatti in sé»; anzi, esso costituisce l’ultimo e più importante “fatto” che deve cadere, se si vuole che la cultura europea si faccia compiutamente antimetafisica. Il percorso di affrancamento dai pregiudizi della ragione e dall’ontologia della sostanza che hanno caratterizzato la filosofia Platonico-cristiana si può compiere solo nel momento in cui il pensiero critico decostruisca l’ultimo, fondamentale «articolo di fede» (GM I 13) rimasto in piedi: quell’«interprete» che l’uomo, animato da un fondamentale bisogno metafisico e dall’istintiva paura di restare privo di punti di riferimento per il proprio orientamento nel mondo, pone comunque sempre «dietro l’interpretazione» (NF 1886-87, 7[60]).¹⁹

L’osservazione conclusiva di Nietzsche, che in questa nota postuma si interroga sulla necessità di distinguere tra interprete e interpretazione, ripropone la questione del rapporto tra attore e azione, pensante e pensiero, di cui si è detto sopra, e pone quindi pienamente il frammento in esame nel contesto delle riflessioni relative all’epifenomenalismo di coscienza e soggetto. Ulteriore – e ultima – conferma di tutto questo è un appunto che si trova nello stesso quaderno del 1886-87; un appunto che rientra nel gruppo

19 Cfr. anche NF 1885-86, 2[151]: «Non si deve chiedere: “chi interpreta allora?”. L’interpretare stesso, come una delle forme della volontà di potenza, ha esistenza come un affetto (ma non come un “essere”, bensì come un *processo*, un *divenire*)». Figl (1982: 81) si concentra in particolare sulla nozione di *volontà di potenza* come concetto “dinamico”, che supera la dicotomia tra essere e divenire raccogliendo al suo interno questi due poli, e su di essa costruisce la propria lettura dell’interpretazione come «principio ontologico» (*ibid.*: 74).

di note che Nietzsche aveva portato a una avanzata fase di elaborazione e che, per come si trovano rubricate, dovevano costituire l'ossatura della *Volontà di potenza* (opera che all'epoca Nietzsche andava ancora elaborando. Cfr. KSA 12: 246 sgg. e *supra*, nota 3). L'appunto si lega in particolare al passo del *Crepuscolo degli idoli sull'Errore della falsa causalità* e, secondo quanto successivamente esposto in quella sede, contesta la nostra fondamentale tendenza ad attribuire un principio causale a qualsiasi tipo di attività:

Opposizione ai presunti «fatti della coscienza». L'osservazione è mille volte più difficile, l'errore è forse condizione dell'osservazione in genere. (...) «Causa» ed «effetto»: con una considerazione psicologica, si tratta della fede che si esprime nel verbo, attivo e passivo, fare e patire. Ciò significa: c'è stata in precedenza una separazione dell'accadere in un fare e in un patire, la supposizione di un agente. Dietro a ciò si nasconde la fede *nell'autore, come se, togliendo dall'autore tutto il fare, l'autore stesso continuasse a esistere*. Ciò che così si induce a credere è sempre la «rappresentazione dell'io». Tutto l'accadere è stato interpretato come «fare»: con la mitologia di un essere corrispondente all'«io» - - - (NF 1886-87, 7[1])²⁰

20 Ulteriori considerazioni su questi temi si trovano in una nota di poco posteriore (1887, 9[91]), in cui Nietzsche riflette in maniera articolata sul tema del determinismo. Qui, prima di tutto, Nietzsche osserva che «la “necessità meccanica” non è un fatto [*Thatbestand*]» e che, anzi, «la necessità non è un fatto, ma un'interpretazione [*die Nothwendigkeit ist kein Thatbestand, sondern eine Interpretation*]». Siamo stati noi, secondo Nietzsche, a introdurre questo concetto, interpretando «la *formulabilità* dell'accadere come conseguenza di una necessità che impera al di sopra dell'accadere». A suo avviso, questo è stato possibile perché abbiamo «pensato ad “autori” nelle cose» e abbiamo quindi inventato quel legame da cui non possiamo ora prescindere per descrivere la dinamica della realtà. Nietzsche, pertanto, osserva che quello di «causa ed effetto» è «un concetto pericoloso, finché si pensi a *qualcosa* che *causa* e a qualcosa su cui si produce un *effetto*». La sua riflessione lo porta così a considerare il valore puramente illusorio della stessa nozione di soggetto (in particolare di «soggetto *agente*»), che a suo avviso «non è niente che *produca effetto*, ma solo una finzione». Assieme a tale nozione, naturalmente, occorre abbandonare anche quella di «*oggetto* su cui si opera. La durata, il restare uguale a sé, l'essere non ineriscono né a ciò che si chiama soggetto, né a ciò che si chiama oggetto: sono complessi dell'accadere, apparentemente duraturi in relazione ad altri complessi – cioè per esempio attraverso una diversità nel ritmo dell'accadere (quiete-movimento, denso-rado: tutte antitesi che non esistono in sé e con cui effettivamente si esprimono solo *diversità di grado*, che si presentano come antitesi per una certa misura prospettica)». Questa riflessione è per Nietzsche fondamentale, nel senso che essa porta con sé il crollo di tutta una serie di nozioni sostanzialistiche sulle quali si regge la tradizionale descrizione del mondo. Sempre nella nota postuma 9[91]

Alla luce di quanto detto in precedenza, il contenuto di questo appunto dovrebbe risultare chiaro senza bisogno di ulteriori commenti. Gli aspetti più significativi, che lo distinguono dagli altri passi presi in esame, riguardano prima di tutto la menzione dei «fatti della coscienza», che rimanda al testo edito di FW 355 e rafforza la connessione del tema del soggetto con la questione che stiamo affrontando in questo capitolo;²¹ in secondo luogo, il fatto che Nietzsche liquidi come «mitologia» la pretesa di individuare un'entità sostanziali al di sotto dei fenomeni psichici. Quest'ultimo aspetto è particolarmente interessante perché negli stessi termini si era espresso, prima di Nietzsche, Friedrich A. Lange, in una pagina della sua *Storia del materialismo* in cui denunciava il pericolo, per gli studi fisiologici del cervello, di spingersi oltre gli ambiti della ricerca scientifica (Lange, 1882/1932: vol. 2, p. 385. Cfr. Gori, 2015b: § 3 e nota 27).²² Esso permette quindi di svolgere una breve digressione relativa al dibattito dal quale Nietzsche venne evidentemente influenzato nello svolgere le proprie considerazioni sul tema della soggettività, e di fornire in questo modo ulteriori elementi per una contestualizzazione della nota postuma 7[60] del 1886-87 che siano funzionali a una migliore comprensione del suo contenuto.

Come è stato di recente dimostrato (cfr. Loukidelis, 2013 e Gori, 2015b e 2015d), la critica di Nietzsche all'«io penso» cartesiano può essere infatti inserita in generale entro l'orizzonte tematico del neokantismo e, più in particolare, letta nel contesto della discussione relativa alla «psicologia scientifica» alla quale partecipò lo stesso Lange. L'io di cui Nietzsche parla in JGB 16 e 17 non è in effetti diverso dall'anima di cui si occupa Lange nelle pagine della sua *Storia del materialismo*, o da quella che il fisico austriaco Ernst Mach, negli stessi anni, definì la «presunta unità psichica» che la scienza pretende di poter individuare all'interno del cervello (Mach, 1886: 19, n. 13).²³ Mach, in particolare, sottolineò la dipendenza del sapere

del 1887, Nietzsche osserva che, con il soggetto, «cade (...) anche il mondo degli ATOMI AGENTI, che si postulano sempre presupponendo che si abbia bisogno di soggetti» e «la “cosa in sé”: perché questa è in fondo la concezione di un “soggetto in sé”». Infine, si dimostra «insostenibile (...) la contrapposizione fra “cosa in sé” e “apparenza”: ma con essa cade anche il concetto di “apparenza”».

- 21 L'espressione “*Thatsachen des Bewußtseins*” è molto rara in Nietzsche. Essa fa la sua comparsa, oltre che in questa nota e in FW 355, in due appunti di un quaderno del 1885: 2[87] e 2[204].
- 22 Sull'influsso di Lange su Nietzsche si veda in particolare Stack (1983) e Salaquarda (1978).
- 23 Nietzsche acquistò i *Beiträge zur Analyse der Empfindungen* di Mach probabilmente nello stesso anno della sua edizione. Sulla lettura di Mach da parte

filosofico e scientifico da una tradizione religiosa di pensiero e lamentò il fatto che la scienza insistesse nel cercare una «sede dell’anima» tra i gangli del cervello, senza arrendersi all’ipotesi che un principio sostanzialistico di quel tipo possa non esserci. Il problema di fondo rilevato da Mach è quello relativo al rapporto tra «corpo e Io (materia e anima)» (*ibid.*), o più in generale tra i due ambiti del fisico e dello psichico, una questione ampiamente dibattuta nel corso dell’Ottocento e che trovò nella psicofisica di Gustav Fechner uno dei principali punti di riferimento.²⁴ Le indagini di Mach si rifacevano in effetti ai risultati di Fechner, che Mach si propose di sviluppare in direzione di un monismo neutrale che risolvesse in chiave antimetafisica la relazione tra fisico e psichico. A Fechner fece riferimento anche Lange, nel momento in cui si trovò ad affrontare i limiti delle spiegazioni del rapporto corpo-mente offerte dal materialismo e dalla fisiologia degli organi di senso adottate in ambito psicologico, quando ancora la psicologia era impegnata nella ricerca di un fondamento sostanzialistico del proprio principale oggetto di studio, e per questo ferma ad uno stadio “pre-scientifico” di indagine. Non stupisce, quindi, che sia Lange che Mach, raccogliendo uno spunto di Franz Brentano, abbiano prospettato la possibilità di fondare una «psicologia senz’anima», mostrando in particolare l’ammissibilità di tale posizione senza il pericolo di cadere in formulazioni paradossali. Nel far questo, essi si fecero portavoce di un traguardo di notevole portata anche sul piano filosofico: il fatto che la psicologia contemporanea non avesse più bisogno di riferirsi a un sostrato delle funzioni psichiche inteso in termini sostanzialistici comporterebbe infatti il suo affrancamento dalla vecchia metafisica scolastica.²⁵

La corrispondenza tra il tentativo operato dalla psicologia scientifica di liberarsi dai residui di una vecchia metafisica che cerca di introdurre surrettiziamente qualcosa che non è in grado di misurare o quantificare e le osservazioni di Nietzsche, secondo cui l’Io è un’entità puramente fittizia, non deve sorprendere. Entrambe queste posizioni rientrano infatti nel contesto più generale della scienza ottocentesca, che influenzò profondamente Nietzsche.²⁶ All’epoca, essa era impegnata in un affrancamento dalle con-

di Nietzsche e sulle corrispondenze tra le loro posizioni epistemologiche, cfr. Gori (2009). Per un confronto tra le posizioni di Mach e Nietzsche in materia psicologica e la loro critica alla nozione di “io”, cfr. invece Gori (2011a) e (2015b).

24 Cfr. su questo Guzzardi (2010), Martinelli (1999) e Poggi (1977).

25 Per un approfondimento sul progresso delle ricerche psicologiche prospettato da Lange e Mach, si rimanda nuovamente a Gori (2015b).

26 Cfr. su questo Mittasch (1950 e 1952) e i più recenti Heit *et alia* (2012) e Heit/Heller (2014).

cezioni animistiche e mitologiche proprie della visione del mondo figlia del senso comune e, di conseguenza, dovette fare i conti con la mancanza dei principi metafisici sui quali era edificato il proprio sapere. Questa esperienza produsse il senso di disorientamento espresso dal concetto di «morte di Dio», una formula la cui portata esula dal solo piano religioso e morale.²⁷ Fuori di metafora, si può dire che le ricerche matematiche, fisiche e psicologiche dell'epoca si trovarono di fronte una realtà molto meno definita e calcolabile di quel che si credeva. Tra gli elementi che rivelarono la loro inconsistenza ontologica vi fu in particolare l'anima o Io, che gli psicologi ottocenteschi, così come lo stesso Nietzsche, finirono per considerare «insalvabile» (cfr. Mach, 1886). Allo stesso tempo, però, va segnalato che né la psicologia scientifica, né lo stesso Nietzsche, rigettarono completamente questo concetto. Se un'«auscultazione» (GD, *Prefazione*) dell'Io rivelava la sua inconsistenza sul piano ontologico, infatti, da un punto di vista logico esso continuava a dimostrare la propria *utilità pratica* di «finzione regolativa» (Cfr. NF 1885, 35[35] e Gori, 2015b: § 6). In altre parole, una volta spogliato della scorza metafisica che lo ricopre – e quindi inteso come *funzione* anziché come *sostanza* – l'Io o anima può continuare a valere quale concetto di riferimento, da un lato, per le ricerche psicologiche e, dall'altro, per la rappresentazione che l'uomo ha di sé in quanto individuo agente (cfr. Gori, 2015b: § 7).²⁸

27 La «morte di Dio» annunciata da Nietzsche può essere confrontata con l'«*Ignorabimus!*» pronunciato da Emile Du Bois-Reymond negli stessi anni. Le due conferenze che quest'ultimo tenne rispettivamente nel 1872 e nel 1880 (*I limiti della conoscenza della natura e I sette enigmi del mondo*) suscitavano grande interesse all'epoca e sollevarono un acceso dibattito (cfr. Bayerz/Gerhard/Jaeschke, 2007). Du Bois-Reymond, in particolare, si fece portavoce della difficoltà esplicativa dell'epistemologia moderna, manifestando un radicale scetticismo nei confronti della possibilità di valicare alcuni limiti conoscitivi e risolvere determinate questioni relative alla realtà naturale. Tra di esse vi è il discorso relativo alla conoscenza dei fenomeni psichici, con particolare riguardo per il loro rapporto con la dimensione materiale – quello che, in termini moderni, definiremmo il problema corpo-mente (Du Bois-Reymond, 1884). È bene sapere che nella biblioteca privata di Nietzsche è conservata una copia di queste conferenze, per quanto non ci sia testimonianza di una loro lettura da parte sua (cfr. Campioni *et alia*, 2003: 201).

28 Questo discorso meriterebbe di essere esteso alle ricerche di William James e al suo conseguente pragmatismo. La posizione epistemologica che egli presentò ufficialmente solo nel 1906, infatti, deriva in parte dai risultati degli studi psicologici svolti nel corso dell'Ottocento e a partire dai quali James si era trovato nella preoccupante situazione di non poter circoscrivere un Io quale referente sostanzialistico del pensiero nella maniera che si sarebbe aspettato. L'unica

Questa digressione non è di secondaria importanza nel momento in cui, come detto sopra, permette di contestualizzare le riflessioni che Nietzsche svolge in NF 1886-87, 7[60], e soprattutto di intervenire in una discussione dell’antipositivismo da lui espresso in quella nota. Di questo contesto si dirà ancora nel § 5 del presente capitolo, dopo che sarà stato preso in esame un ulteriore elemento che Nietzsche chiama in causa nella nota postuma di cui ci stiamo occupando, ma è già possibile dire che esso consiste in una rinnovata posizione epistemologica che si sviluppa nel corso dell’Ottocento e che prende il nome di “fenomenalismo”. Tale posizione, che trova in Mach uno degli autori di riferimento (assieme a Richard Avenarius), è per molti aspetti uno sviluppo del positivismo in chiave antimetafisica che si concretizza in un’ontologia che presta attenzione al solo ambito del fenomenico rifiutando come insensata la stessa distinzione tra “realtà” e “apparenza” (cfr. Mach, 1905/1982: 11) e, conseguentemente, in un’epistemologia che relativizza la nozione di “verità” tradizionalmente adottata tanto dal pensiero comune quanto da quello filosofico.²⁹

Se applicata al piano psicologico, la posizione ontologica del fenomenalismo corrisponde alla concezione che si è visto appartenere a Nietzsche e che egli esprime ulteriormente in un paio di note rispettivamente del 1885-86 e 1888. Nella prima di esse, un piano editoriale probabilmente per il quinto libro della *Gaia scienza*, egli critica il «punto di partenza erroneo (...) della filosofia moderna (...), come se ci fossero “fatti della coscienza” – e non un fenomenalismo nell’autosservazione» (NF 1885, 2[204], trad. mod.). Di questo stesso fenomenalismo tratta anche il secondo appunto, in cui Nietzsche osserva che «niente è più fenomenico (o meglio) niente è tanto *illusione* quanto questo mondo interno che noi osserviamo col famoso “senso interno”» (NF 1888, 14[152]). Queste due note riportano pienamente al discorso principale che stiamo svolgendo, alla critica che Nietzsche muove al soggetto in quanto “fatto della coscienza” che ci si immagina ri-entri in un “mondo interno” pieno di fantasmi ed entità fittizie. Esso, invece che valere come dato certo, appartiene alla sfera del fenomeno, un ambito

possibilità fu per lui quella di abbandonare la pretesa della metafisica tradizionale di individuare un’entità sostanzialistica al di sotto dei processi di pensiero, e concepire il soggetto, il sé, come nozione pragmaticamente utile, come una *finzione* dotata di una particolare utilità pratica. Influenzato in particolare dalle ricerche di Mach e aderendo al suo cosiddetto *monismo neutrale*, nei suoi *Saggi sull’empirismo radicale* James arrivò infine a mettere in questione l’esistenza della coscienza (cfr. Banks, 2014 e Gori, 2015e).

29 In questo senso il fenomenalismo presenta delle forti affinità col pragmatismo. Cfr. su questo *infra*, capp. 4 e 5.

cui è necessario fermarsi, in quanto costituisce il limite invalicabile della nostra “conoscenza” della realtà. L'impossibilità di oltrepassare il piano fenomenico non comporta però la possibilità di individuare al suo interno alcun tipo di “fatto” – cosa che, secondo Nietzsche, farebbero i positivisti. Quello del fenomeno è al contrario il piano dell'interpretazione, del condizionato e del mediato, e questo aspetto non può essere misconosciuto da un'onesta riflessione critica. Alla luce di questo, il passo successivo consiste quindi in una *ridefinizione* della nozione stessa di “conoscenza”, che dia un senso a questo concetto in un contesto in cui non vi è più spazio per alcuna certezza immutabile e universalmente valida.

4. *In quanto la parola “conoscenza” abbia un senso, il mondo è conoscibile*

Il tema della soggettività chiude quella che si potrebbe individuare come la prima parte della nota postuma 7[60] del 1886-87. Una parte concentrata sulla critica alla posizione fondamentale che Nietzsche attribuisce al positivismo e di cui egli critica i singoli contenuti. La seconda parte dell'appunto ha invece un carattere, per così dire, “costruttivo”, in quanto in essa Nietzsche abbozza la definizione di una posizione da contrapporre evidentemente al positivismo, e alla quale attribuisce il ben noto nome di “prospettivismo”. Questa definizione si regge prima di tutto su di una considerazione epistemologica non banale e che, come nel caso delle osservazioni prese precedentemente in esame, condensa una riflessione complessa e significativa, che richiede quindi di essere adeguatamente svolta.

L'idea per cui «in quanto la parola “conoscenza” abbia un senso, il mondo è conoscibile» appare a prima vista autoevidente. A ben vedere, però, essa racchiude una posizione epistemologica radicale, in quanto invita a ridefinire il concetto stesso di “conoscenza” e, con ciò, a circoscrivere l'ambito del “conoscibile”, mettendone implicitamente in questione la portata rispetto a quanto sostenuto dalla tradizione filosofica e scientifica precedente.³⁰ Il riferimento polemico di Nietzsche è, come noto, l'idea propria

30 Su senso e significato del termine “conoscenza” Nietzsche riflette a lungo, in particolare negli anni 1885-87. Ai fini del discorso che stiamo svolgendo può essere interessante leggere un passo della nota postuma 7[4] del 1886-87 (uno degli appunti elaborati per la *Volontà di potenza* di cui si è detto sopra), in cui Nietzsche mette in discussione l'operazione critica pensata da Kant argomentando che «è un'ingenuità [volere] la conoscenza della conoscenza», perché «se io non “so” già se la conoscenza esiste o può esistere, non posso neanche formulare in

del senso comune per cui “conoscere” significa avere accesso al piano del reale e riportare le cose per come esse sono “in sé”. La conoscenza sarebbe quindi da intendersi come *adaequatio rei* o corrispondenza allo stato delle cose, una concezione che Nietzsche critica fortemente sulla base di una serie di riflessioni che egli svolge fin dall’epoca di *Su verità e menzogna in senso extramurale*.³¹ Un tipo di conoscenza che ci ponga in rapporto diretto, non mediato, con il mondo esterno (*Außenwelt*) è per Nietzsche sostanzialmente impossibile, in ragione della «duplice falsificazione, attraverso i sensi e attraverso la mente» (NF 1886-87, 7[54]) che si realizza ogni qualvolta ci relazioniamo col dato esterno e dalla quale non possiamo prescindere.³² Per questo motivo, come Nietzsche osserva ad esempio in una nota postuma del 1881, bisogna ripensare i termini della questione, e considerare prima di tutto che

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 descrive la potenza finora esercitata dall’uomo, e continua essa stessa ad esercitarla – la nostra potenza poetico-logica di fissare le prospettive [*die Perspektiven festzustellen*] per tutte le cose, mediante la quale ci conserviamo in vita. (NF 1881, 15[9])

Il contenuto di questa nota ripropone il tema – discusso nel capitolo precedente – della concezione evolutiva della conoscenza sostenuta da Nietzsche. Secondo questa concezione, il modo in cui sensi e intelletto intervengono nel processo conoscitivo è il prodotto di una selezione naturale svoltasi nel corso della storia evolutiva dell’uomo, il cui risultato è

termini di ragione la domanda: “che cos’è la conoscenza?”. L’aspetto interessante è che Nietzsche fa rientrare la conoscenza tra quelle certezze immutabili che andrebbero invece poste in discussione, tra i “fatti” di cui si è parlato finora. L’interrogativo fondamentale è quindi per lui il seguente: «Com’è possibile il fatto della conoscenza? La conoscenza in genere è un fatto? Che cos’è la conoscenza? Se non sappiamo che cos’è la conoscenza, non possiamo rispondere alla domanda se la conoscenza esista».

- 31 Di questa critica si è detto ampiamente nel capitolo precedente, § 4. Il rifiuto della concezione corrispondentista della verità è in particolare un elemento che Nietzsche condivide con il pragmatismo di James (cfr. *infra*, cap. 5).
- 32 Cfr. anche NF 1885, 34[54]: «Il “mondo esterno” agisce su di noi: l’effetto viene telegrafato al cervello, là viene aggiustato, elaborato e ricondotto alla sua causa; poi la causa viene *proiettata* e *solo allora il fatto* [Factum] viene *alla nostra COSCIENZA*».

stato il consolidamento di quelle strutture percettive e cognitive che hanno rappresentato per la specie umana il migliore sussidio adattativo (cfr. FW 110). Questo, però – contrariamente a quanto sostenuto dai promotori di un’*epistemologia evuzionistica* –, non ha niente a che vedere con la capacità di queste strutture di restituire un’immagine “adeguata” del dato originario, aspetto sul quale non è possibile pronunciarsi in maniera certa (cfr. *supra*, cap. 1, § 1). Quello su cui si può ragionare, dal punto di vista di Nietzsche, è invece il carattere operativo, “poetico-logico”, del nostro rapporto conoscitivo con il mondo; l’idea per cui sensi e intelletto intervengono attivamente sul dato originario, modificandolo a partire dalle loro strutture fondamentali. Sulla base di questa osservazione, si può dire che sia altamente improbabile che tali strutture siano del tutto neutre, e che quindi rispecchino in maniera assoluta la realtà. È questo il motivo per cui, sempre contrapponendosi al concetto tradizionale di “verità”, sin dall’epoca di *Umano, troppo umano* Nietzsche preferisce parlare di «errori» e «falsificazioni» e invita a ripensare il significato stesso della nozione comune di “conoscenza”.

Un altro aspetto che emerge dalla nota del 1881 sopra citata è poi la questione del prospettivismo. Pur trattandosi di un appunto che precede l’epoca in cui Nietzsche adotterà in un senso specifico la terminologia di Gustav Teichmüller,³³ già in questo passo il discorso dell’intervento attivo dell’apparato conoscitivo umano viene formulato nei termini di una attribuzione di «prospettive». La cosa non stupisce nel momento in cui, sempre sulla base di quanto detto nel capitolo precedente, si considera che l’epistemologia e assiologia prospettivistiche elaborate da Nietzsche seguono proprio dalla concezione evolutiva della conoscenza da lui sostenuta. È proprio tale concezione, infatti, a mettere in discussione non tanto il significato del termine “verità”, quanto il *valore* che a tale nozione viene comunemente attribuito, la fede che in essa si ripone. Questo discorso emerge in maniera particolarmente rilevante in JGB 34, aforisma in cui Nietzsche, dopo aver ribadito l’impossibilità di uscire dalla dimensione fenomenica – quel «mondo apparente» che la metafisica tradizionale circoscrive a partire da una contrapposizione con il «mondo “vero”» delle forme immutabili e assolute – osserva:

Che la verità abbia maggior valore dell’apparenza, non è più che un pregiudizio morale; è persino l’ammissione peggio dimostrata che ci sia al mondo. Si voglia dunque confessare a se stessi quanto segue: che non ci sarebbe asso-

33 Cfr. Dellinger (2012) e *infra*, § 5.

lutamente vita, se non sulla base di valutazioni e illusioni prospettiche; e se si volesse (...) togliere completamente di mezzo il «mondo apparente», ebbene, posto che voi possiate far questo, – anche della vostra «verità», almeno in questo caso, non rimarrebbe più nulla! Sì, che cosa ci costringe soprattutto ad ammettere che esista una sostanziale antitesi di «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? (...) Per quale ragione mai il mondo, *che in qualche maniera ci concerne*, – non potrebbe essere una finzione? (JGB 34)

Il problema fondamentale che Nietzsche rileva è quello per cui si parte dal presupposto che una “conoscenza in sé” sia possibile, che si possa avere un accesso diretto alla realtà delle cose. Su questa base si fonda la contrapposizione tra “verità” e “falsità” e si attribuisce maggior valore alla prima, come se questi concetti riportassero a due modalità di descrizione del mondo fisiologicamente e ontologicamente differenti. Secondo quanto sostiene Nietzsche, invece, tale distinzione è esclusivamente logica, e si parla di “vero” e “falso” in riferimento a un medesimo piano conoscitivo che prevede l'intervento attivo degli organi percettivi e cognitivi; un piano che, per questo motivo, è puramente fenomenico, e all'interno del quale è possibile operare delle distinzioni («riconoscere diversi gradi di illusorietà») unicamente sulla base di valutazioni pragmatiche che si fondano sull'*utilità* di specifiche modalità di interpretazione del dato esterno (ad esempio per la conservazione della specie. Cfr. FW 110 e NF 1888, 14[153]). Nel momento in cui si rivela il carattere illusorio di quel particolare “fatto” che è la conoscenza (NF 1886-87, 7[4]), quando cioè si considera che essa si risolve in «una catena di deduzioni e ragnatele» (NF 1881, 15[9]), cade allora la dicotomia verità-apparenza e, con essa, la pretesa di accedere a un piano in cui si incontrino entità sostanzialistiche – le “cose in sé” che la filosofia tradizionale crede di poter raggiungere (cfr. NF 1886, 5[14]).³⁴

34 Particolarmente interessanti in questo senso sono le osservazioni di Mattia Riccardi (2009: 207 ss.) in merito alla distinzione tra mondo “vero” e mondo “apparente” in Nietzsche. Riccardi si concentra sulla lettura da parte di Nietzsche delle opere di M. Drossbach (*Über die scheinbaren und die wirklichen Ursachen des Geschehens in der Welt*) e G. Teichmüller (*Die wirkliche und die scheinbare Welt*) e rileva come entrambi questi autori, diversamente da Nietzsche, operino una distinzione tra mondo *apparente* (*Scheinbare*) e mondo *reale* (*Wirkliche*). Questo è dovuto naturalmente alla posizione metafisica che essi sostengono, all'idea che alla dimensione della conoscenza umana, puramente fenomenica, vada attribuito un valore negativo, proprio perché essa impedisce l'accesso alla realtà delle cose (e, pertanto, deve essere definita “apparente” in contrapposizione

Il discorso ci riporta così al problema dell'*incondizionato* di cui si è detto nel § 2 e alla critica di Nietzsche a un'epistemologia fondata su di una metafisica della sostanza, un'epistemologia secondo la quale le costruzioni logiche avrebbero un senso solo a partire da una dimensione ontologica ulteriore e fosse quindi possibile dire qualcosa di un dato elemento, una volta che si prescindesse da tutti i suoi caratteri («come se restasse ancora un mondo, una volta toltone l'elemento prospettico», NF 1888, 14[184]). È proprio su questo aspetto che Nietzsche costruisce la propria nuova definizione del concetto di “conoscenza”, insistendo sull'impossibilità che con questo termine ci si riferisca a qualcosa che prescinda dal carattere attivo, interpretativo, degli organi di senso e dell'intelletto.³⁵ L'*intero* ambito del “conoscibile” rientra nel contesto del “condizionato”, e non si può parlare di nulla che non sia filtrato dai nostri apparati percettivi e cognitivi. Per questo motivo, se da un lato è possibile (anzi, doveroso, se si vuole che questo modello regga) ammettere l'esistenza di un «mondo esterno»

a quest'ultima). Il caso di Nietzsche è invece totalmente opposto. Per lui il mondo “apparente” è quello costitutivo della modalità conoscitiva – prospettica – umana e dev'essere quindi valutato positivamente (Riccardi, 2009: 216 ss.). Esso si contrappone pertanto al mondo “vero”, una costruzione puramente logica che non possiede in alcun modo i tratti della “realtà” (cfr. MA 11), di una dimensione che “sussiste in sé”. Al contrario, come si legge ad esempio nella nota postuma 40[53] del 1885, “reale” è per Nietzsche proprio, e solo, la dimensione dell'apparenza: «“Apparenza” [*Schein*], come la intendo io, è la vera e unica realtà delle cose, ciò a cui soltanto spettano tutti i predicati esistenti, e si può indicare nel modo relativamente migliore con tutti i predicati, cioè anche con quelli opposti. Con il termine però non si esprime nient'altro che la sua *inaccessibilità* ai procedimenti e alle distinzioni logiche: quindi “apparenza” in rapporto alla “verità logica” – che è però essa stessa possibile solo in un mondo immaginario [*imaginären Welt*]. Io perciò non contrappongo “apparenza” e “realtà”, ma prendo viceversa l'apparenza come realtà, che si contrappone alla trasformazione in un “mondo di verità” immaginario. Un nome preciso per questa realtà sarebbe la “volontà di potenza”, se viene designata dall'interno, e non in base alla sua inafferrabile e fluida natura proteiforme» (trad. mod. Cfr. su questo anche Figl, 1982: 113).

- 35 Questo aspetto è ben espresso in GM III 12, paragrafo in cui Nietzsche contesta alcune posizioni epistemologiche che egli attribuisce Kant e critica, in particolare, il «pericoloso, antico favoleggiamento concettuale, che ha impiantato un “puro, senza volontà, senza dolore, atemporale soggetto della conoscenza”; guardiamoci dalle prensili braccia di tali concetti contraddittori come “ragion pura”, “assoluta spiritualità”, “conoscenza in sé”; – qui 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 un vedere qualcosa; qui dunque viene sempre preteso un controsenso e un non-concetto di occhio. Esiste *soltanto* un vedere prospettico, *soltanto* un “conoscere” prospettico».

(*Außenwelt*) che costituisce il dato di partenza di ogni processo conoscitivo (cfr. NF 1886-87, 7[54]), bisogna però respingere con decisione qualsiasi riferimento a una kantiana “cosa in sé”. Quest’ultima è per Nietzsche cosa ben diversa dell’*Außenwelt*, è la vuota ipostatizzazione del prodotto di un’attività categoriale, e quindi non è possibile attribuirle alcun valore di esistenza sul piano ontologico. La radicalità della critica di Nietzsche alla “cosa in sé” consiste nel fatto che essa viene da lui posta al di fuori dell’*ambito* stesso della “conoscenza”, rendendo quindi privo di senso anche solo parlare di essa. Come si è detto sopra, «in quanto la parola “conoscenza” ha un senso» significa che possiamo conoscere solo ciò che condizioniamo; di conseguenza, la sola idea che un alcunché di incondizionato (com’è in linea di principio ogni “cosa in sé”, che appunto è tale e non “per altro”) possa rientrare entro i limiti del “conoscibile”, è sostanzialmente una *contradictio in adjecto* (cfr. JGB 16 e NF 1885, 2[154]).³⁶

Questa posizione, che radicalizza la forma di agnosticismo epistemologico sostenuto da Nietzsche in MA 9, trova spazio nel fondamentale aforisma 354 del quinto libro della *Gaia scienza* in cui la questione del prospettivismo viene affrontata in maniera esplicita. In quella sede, al termine di una lunga riflessione su coscienza e linguaggio, Nietzsche osserva infatti:

Non è, come si può immaginare, l’opposizione tra soggetto e oggetto che m’importa: questa distinzione io la lascio ai teorici della conoscenza, che sono rimasti penzoloni nei lacci della grammatica (la metafisica popolare). E meno che mai m’interessa il contrasto tra «cosa in sé» e fenomeno: giacché siamo ben lontani dal «conoscere» abbastanza, per poter pervenire anche solo

36 L’idea che, in linea di principio, di una “cosa in sé” non si possa neppure parlare comporta che ad essa non sia possibile attribuire un’esistenza – ma neppure negarla! La stessa nozione di “esistenza” ha un significato solamente all’interno della dimensione conoscitiva, nel contesto di una descrizione del mondo che *traduce* un dato in qualcosa che per noi sia comprensibile. Per questo motivo, la critica che Nietzsche muove alla “cosa in sé” deve essere intesa prima di tutto sul piano epistemologico, proprio a partire dalla riflessione che egli svolge relativamente al concetto di “conoscenza”. Quella di “cosa in sé” è per Nietzsche una nozione contraddittoria, *impensabile*, che semplicemente «non si dà» (così come l’altra nozione, legata alla prima, di “conoscenza assoluta”. Cfr. NF 1885, 34[120]). Dire qualcosa su di essa significherebbe farla rientrare nella sfera del condizionato, attribuirle caratteristiche che sono proprie solo del mondo “apparente” – altrettanto contraddittorio in quanto originato dalla contrapposizione con un presunto ambito delle entità sostanziali (NF 1884, 26[413]). Cfr. Figl, 1982: 113 –, e quindi inficiare la purezza e assolutezza che a tale nozione sono costitutivamente attribuite.

a una tale *distinzione*. Non abbiamo appunto nessun organo per il *conoscere*, per la «verità».

Il discorso di Nietzsche riprende, come si vede facilmente, la sintetica osservazione posta in NF 1886-87, 7[60] relativa alla conoscibilità del mondo. Anche in FW 354 egli pone il termine “conoscenza” tra virgolette, a segnalare la necessità di una sua ridefinizione, il fatto cioè che sia opportuno porre in questione il significato che tale concetto ha acquisito a partire dalla tradizione filosofica precedente. Nietzsche contesta in primo luogo la possibilità che si dia una conoscenza che conduca a una “verità”, una cosa che, secondo quanto è stato precedentemente osservato, a suo avviso contraddice la stessa fisiologia degli organi percettivi e cognitivi. Secondo quanto Nietzsche osserva poche righe sopra, sempre in FW 354, il prospettivismo si fonda sull’idea che «la natura della *coscienza animale* implic[hi] che il mondo di cui possiamo aver coscienza [sia] solo un mondo di superfici e di segni, un mondo generalizzato, volgarizzato (...). Che a ogni farsi della coscienza [sia] collegata una grande fondamentale alterazione, falsificazione, riduzione alla superficialità e generalizzazione». A partire da questa epistemologia falsificazionista è chiaramente impossibile pensare a un tipo di conoscenza che ci ponga in relazione diretta con lo stato delle cose; quella dimensione è a noi completamente preclusa, in quanto tutto ciò che rientra nell’ambito del “conoscibile” è filtrato attraverso gli schemi della nostra coscienza, ed è pertanto estremamente superficiale.

Da questo ragionamento segue che qualsiasi cosa rientri nell’ambito dell’*incondizionato* è per noi inaccessibile, sul piano conoscitivo. Ma l’idea che non sia possibile neppure *pensare* a un tale incondizionato, e quindi *porre* la distinzione tra un mondo apparente, fenomenico, e un ambito che racchiuda ipotetiche nozioni sostanzialistiche (le “cose in sé”), deriva da un secondo tipo di riflessione, che Nietzsche svolge sempre all’epoca di composizione del quinto libro della *Gaia scienza* (elaborato nel corso del 1886, ma pubblicato l’anno successivo) e che egli sintetizza in maniera particolarmente chiara in questa nota postuma:

Per poter fare una distinzione [tra un’«essenza delle cose» e un mondo dell’apparenza] bisognerebbe pensare che al nostro intelletto inerisse un carattere contraddittorio: un lato sarebbe fatto per una visione prospettivistica, necessaria perché esseri della nostra specie appunto possano mantenersi in esistenza, e dall’altro avrebbe la facoltà di comprendere questa stessa visione prospettivistica come prospettivistica, l’apparenza come apparenza. Ciò vuol dire: munito di una fede nella «realtà», come se questa fosse l’unica e d’altra parte con la penetrazione entro questa fede, nel fatto cioè che essa costituisce

solo una limitatezza prospettivistica rispetto a una vera realtà. Ma una fede, guardata con questa penetrazione, non è più fede, è dissolta come fede. Insomma noi non possiamo pensare il nostro intelletto contraddittorio fino al punto da ritenerlo una fede e nello stesso tempo un sapere intorno a questa fede come fede. Eliminiamo la «cosa in sé» e, con essa, uno dei concetti più oscuri, quello di «apparenza». (NF 1886-87, 6[23])

Il problema che Nietzsche si pone, qui, è quello che in altri luoghi egli riferisce a Kant: com'è possibile che un organo – e in particolare la ragione – operi una critica nei confronti di se stesso? Non sarebbe tale critica inficiata proprio dal fatto che essa ripropone quei meccanismi dai quali si dovrebbe prescindere, affinché se ne possa avere una visione distaccata? Nel caso in questione, il discorso riguarda in particolare il carattere prospettico dell'attività cognitiva umana; un carattere che non può essere osservato dall'intelletto in maniera “critica”, perché questo vorrebbe dire prescindere da qualcosa che appartiene fisiologicamente a quest'ultimo. Nel rilevare la contraddizione di fronte alla quale ci pone il solo pensiero di tale possibilità, Nietzsche invita a lasciarsi alle spalle la distinzione fondamentale su cui si è retta la cultura metafisica occidentale, quella creazione di due ambiti contrapposti in cui porre l'illusoria “cosa in sé” e le altrettanto illusorie “apparenze”. Solo così, ammettendo il carattere puramente ed esclusivamente prospettico della nostra conoscenza, sarà possibile secondo Nietzsche operare un reale progresso e aprire la strada a una diversa forma di pensiero, la quale porterà con sé una forma diversa di cultura – e quindi di esistenza.

Il ragionamento contenuto nella nota 6[23] ora considerata viene riproposto da Nietzsche in un passaggio particolarmente significativo del quinto libro della *Gaia scienza*. In FW 374, intitolato *Il nostro nuovo «infinito»*, si legge:

Fino a che punto si estende il carattere prospettico dell'esistenza, o se essa addirittura non abbia oltre a ciò un altro carattere, se un'esistenza senza spiegazione, senza «senso», non diventi appunto un «nonsenso», se, d'altra parte, ogni esistenza non sia già essenzialmente un'esistenza *che spiega* – tutto questo, com'è giusto, non può essere deciso nemmeno attraverso la più diligente analisi, l'autoindagine dell'intelletto più penosamente coscienziosa; infatti, in questa analisi, l'intelletto umano non può fare a meno di vedere se stesso sotto le sue forme prospettiche e *soltanto* in esse.

Ma la riflessione di Nietzsche non si ferma a questo punto. Non solo non è per lui possibile che l'intelletto rifletta onestamente e criticamente su se stesso, né tantomeno che acceda a un piano di realtà *non prospettico*,

ma non è neppure possibile per lui «sapere quali altre specie d'intelletto e di prospettive potrebbero ancora esserci» (*ibid.*). La presa di coscienza del fatto che «non possiamo girare con lo sguardo il nostro angolo» diventa così per Nietzsche il principio di un'educazione alla modestia intellettuale, che abbandoni la pretesa di avere «nelle categorie di ragione (...) il criterio della verità ovvero della *realtà*» (NF 1888, 14[153]) e ammetta invece la possibilità che il nostro non sia che uno solo tra gli innumerevoli sguardi sul mondo possibili.³⁷ Sempre in FW 374, Nietzsche dichiara infatti la propria fiducia nel fatto che «oggi per lo meno [si sia] lontani dalla presunzione di decretare dal nostro angolo che solo a partire da questo angolo *si possano* avere prospettive», e conclude: «Il mondo è divenuto per noi ancora una volta “infinito”: in quanto non possiamo sottrarci alla possibilità che esso *racchiuda in sé interpretazioni infinite*».

Questa apertura alla possibilità di infinite interpretazioni, la cui presa di coscienza è accompagnata da un «grande brivido» (*ibid.*), costituisce uno dei momenti filosoficamente più rilevanti della produzione matura di Nietzsche.³⁸ Essa infatti rappresenta il fulcro di un pensiero che, prendendo su di sé il peso della “morte di Dio”, viva tale evento come un momento estremo di liberazione, di apertura di un orizzonte di possibilità verso cui guardare con ottimismo e con «gioiosa serenità» (FW 343).³⁹ Senza entrare nei dettagli di un discorso che meriterebbe uno spazio adeguato di trattazione, mi preme rilevare in questa sede come questo discorso si trovi *in nuce* nella nota postuma 7[60] del 1886-87 che stiamo analizzando. In essa, alla considerazione per cui «in quanto la parola “conoscenza” abbia senso, il mondo è conoscibile», Nietzsche fa seguire proprio l'idea che «esso [sia] *interpretabile [deuten]* in modi diversi, e non [abbia] dietro di sé un senso, ma innumerevoli sensi». Anche qui, torna a presentarsi la dicotomia iniziale: al “fatto” della conoscenza, che deve essere posto in discussione, Nietzsche contrappone una molteplicità indefinita di “interpretazioni”. Nel fare questo, egli apre la strada a una diversa pratica filosofica, a una filosofia che raccolga il testimone di un pensiero critico capace di smantellare un sistema metafisico, ma che di fronte alle macerie non sa come ripartire. Detto in altri termini, la messa in discussione dei “fatti” non è

37 La cosa va naturalmente proiettata anche sul piano pratico. Anche se il discorso di Nietzsche muove da una questione epistemologica, la modestia intellettuale riguarda anche la questione dell'attribuzione dei valori, che rientra nel concetto filosofico di “prospettivismo”.

38 Di questo si è occupato prevalentemente Figl (1982).

39 Per una disamina della nozione di «gioiosa serenità» (*Heiterkeit*) in Nietzsche, cfr. Stegmaier (2012: 95) e Gori/Piazzesi (2012: 125).

per Nietzsche un punto di arresto, ma al contrario momento iniziale di una nuova stagione di pensiero. Essa comporta di certo una prima fase di disorientamento, dovuto alla perdita dei tradizionali punti di riferimento e al conseguente timore di non saper come gestire l’orizzonte delle molteplici quanto mutevoli interpretazioni. Ma questa fase sarà presto superata e, a uno sguardo adeguatamente educato, quel caos si rivelerà il terreno fertile per un potere creatore capace di strutturarla nelle forme più disparate – ma sempre senza che nessuna di esse ne risolva la ricchezza.

Questa pratica filosofica segue dalle riflessioni di Nietzsche sul tema del «prospettivismo», nozione che in NF 1886-87, 7[60] egli introduce immediatamente dopo l’osservazione relativa al concetto di “conoscenza”. Di essa si dovrà dunque dire, ma non prima di aver completato la contestualizzazione di quell’appunto, per la qual cosa manca ancora un ultimo, fondamentale, elemento.

5. Contro il positivismo

Nella lettura svolta sin qui si è volutamente tenuto in disparte un elemento che compare proprio all’inizio della nota 7[60] del 1886-87, e che è determinante per la contestualizzazione di tale appunto. Esso riguarda il tema del positivismo, posizione filosofica contro la quale, in questa sede, Nietzsche rivolge esplicitamente le proprie considerazioni. Su questo generico orientamento antipositivistico di Nietzsche hanno da sempre insistito gli interpreti, restituendoci l’immagine di un pensatore antiscientista e critico di una descrizione razionale del mondo, che si dimostrerebbe per lui incapace di cogliere le *nuance* e il senso più profondo del reale. In tale contesto, la dicotomia tra “fatti” e “interpretazioni” risulta coerente con le considerazioni che Nietzsche svolge ad esempio in FW 373, e rappresenterebbe pertanto la sintesi suprema di una filosofia tesa a denunciare come infruttuoso ogni tentativo di rapportarsi con la realtà riducendo il mondo a formule logiche. A ben vedere, però, le cose non stanno del tutto in questi termini, e sono proprio gli elementi che Nietzsche mette a tema nella sua nota postuma e che sono stati analizzati nei paragrafi precedenti e rivelarlo. Essi, infatti, rimandano a un contesto epistemologico ben specifico, entro cui si inserisce – e quindi a partire dal quale deve essere interpretata – la critica di Nietzsche al positivismo: il “Fenomenalismo”.⁴⁰

40 Per una sintetica disamina di questo concetto e della corrente di pensiero a esso collegata, cfr. Halfbass (1989).

Il termine “fenomenalismo” compare nelle opere di numerosi autori attivi durante la seconda metà dell’Ottocento (molti dei quali noti a Nietzsche)⁴¹ e col tempo venne utilizzato per indicare un vero e proprio movimento filosofico, programmaticamente descritto da H. Kleinpeter nel suo *Der Phänomenalismus. Eine naturwissenschaftliche Weltauffassung* (1913).⁴² Da un punto di vista generale, il fenomenalismo si presenta come uno sviluppo del positivismo in un senso antimetafisico. Il suo punto di partenza è la filosofia critica di Kant, che sancisce l’impossibilità di conseguire un rapporto diretto con la “cosa in sé”, una tesi che apre la strada a un problema fondamentale dell’epistemologia contemporanea, discusso da molti degli autori letti da Nietzsche (su tutti, basti citare F. Lange, A. Spir, e G. Teichmüller).⁴³ Su questo tema, il fenomenalismo si pone in maniera agnostica, rinunciando ad affrontare la questione della “cosa in sé” perché oltrepassa i limiti (fisiologici) della conoscenza umana.⁴⁴ Più in generale, esso sostiene l’impossibilità di conseguire una conoscenza *adeguata* della realtà, una “verità” intesa nel senso tradizionale di “corrispondenza con lo stato di cose”, e propone una relativizzazione di tale concetto in termini funzionali e pragmatici.⁴⁵ Ma il tema epistemologico non è il solo a presen-

41 Due di questi, di cui Nietzsche conobbe senz’altro l’opera, furono R. Avenarius e E. Mach (cfr. Gori, 2009). Altri autori noti a Nietzsche e che parlarono di fenomenalismo furono inoltre E. von Hartmann, F. Ueberweg e J. E. Erdmann. Come osserva W. Stegmaier (2012: 280n.), però, nel caso di questi ultimi non vi è testimonianza che Nietzsche abbia letto le opere in cui essi si occupavano di quel tema. Infine, un altro autore che può aver influito più direttamente su Nietzsche per quanto riguarda il tema del fenomenalismo (più come dimensione cognitiva propria dell’uomo che come posizione filosofica) è O. Liebmann (cfr. Riccardi, 2014: 248 s.).

42 Non è possibile soffermarsi in questa sede sui contenuti specifici del testo di Kleinpeter; basti sapere che egli inserisce lo stesso Nietzsche tra i precursori del fenomenalismo, sostenendo che quest’ultimo avesse condiviso i presupposti epistemologici di Mach (Kleinpeter, 2013: 27, 143, 174, 208, 226). Cfr. su questo Gori (2008 e 2012a) e *infra*, cap. 4, § 1. Sull’epistemologia di Mach e il suo contesto storico-culturale fenomenalista cfr. anche Blackmore *et. al.* (2001).

43 La letteratura in merito è ampia. Si vedano, tra gli altri, Stack (1983), Salaquarda (1978), Green (2002), D’Iorio (1993) e Orsucci (1997).

44 Come si è visto nel paragrafo precedente, Nietzsche assume una posizione di questo tipo in FW 354. Cfr. su questo anche Stegmaier (2012: 281).

45 Il fenomenalismo è stato fin da subito confrontato col pragmatismo (cfr. Kleinpeter, 1912a e Berthelot, 1911: cap. 3). D’altra parte, la concezione della verità sostenuta da James nel suo *Pragmatismo* annovera tra le proprie fonti di ispirazione, per esplicita ammissione dell’autore, proprio l’epistemologia di Mach (cfr. James, 1907/2007: 113). Di questo ci si occuperà esaustivamente nel cap. 5 del presente volume.

tare affinità tra la prospettiva del fenomenalismo e gli elementi che sono stati trattati nei paragrafi precedenti. Un altro aspetto riguarda infatti la questione del soggetto, in merito alla quale il fenomenalismo, in linea con la psicologia scientifica dell'epoca, si esprime in senso critico, contestando l'esistenza di un'entità sostanziale chiamata “io” o “anima”.⁴⁶ Quest'ultima non sarebbe altro che una finzione, un'entità puramente logica attorno alla quale la psicologia circoscrive il proprio campo di indagine, ma senza poter individuare alcunché di *reale* al di sotto di un modello puramente teorico.⁴⁷

In questa sede, merita di essere segnalato in modo particolare il rapporto del fenomenalismo col positivismo. Tutti gli elementi sin qui brevemente considerati delineano infatti una posizione filosofica che, anziché contrapporsi al modello positivistico, costituisce uno sviluppo critico della medesima epistemologia che sorregge quest'ultimo, rimanendo comunque all'interno dell'impresa scientifica. Quello che autori come Mach contestano – stimolati in questo dal generale atteggiamento antimetafisico diffuso nella seconda metà dell'Ottocento – è principalmente l'adesione delle scienze naturali a una filosofia della sostanza i cui presupposti teorici non trovano conferme nei risultati della ricerca. Il caso del soggetto è solo un esempio che riguarda lo specifico ambito della psicologia, ma il discorso si applica anche alle scienze fisiche (ad esempio al modello atomico) e, più in generale, al modello *meccanicistico* che a partire da Newton costituiva un paradigma indiscusso (cfr. Gori, 2014). Il discorso, quindi, deve essere circoscritto e complicato, e il fenomenalismo va assunto per quello che era, ovvero una posizione che condivide molti dei principi del positivismo e che si distingue da esso su quegli aspetti particolari che fanno rientrare quest'ultimo in una forma di pensiero metafisico. Per questo motivo, ad esempio nel caso di Mach, è possibile parlare di *post-positivismo*, così da rendere conto del percorso che collega le riflessioni di Comte a quelle dei positivisti logici del Novecento, che proprio all'orientamento *antimetafisico* di Mach fecero programmaticamente riferimento (cfr. Stadler, 1982).

Per tornare a Nietzsche, è possibile dire che egli fosse a conoscenza, se non del fenomenalismo come movimento filosofico (dato che esso si andava ancora formando alla sua epoca), quanto meno del tipo di riflessioni portate

46 Su questo, la lezione di Lange e di Mach (elaborata a partire dalla fisiologia di J. Müller e dalla psicofisica di G. Fechner) è particolarmente significativa per comprendere le considerazioni di Nietzsche. Cfr. *supra*, § 3 e, per un approfondimento, Gori (2015b).

47 Cfr. Lange (1882: II/3, cap. 2), Mach (1886: cap. 1) e Mach (1905: cap. 1).

avanti dai suoi principali sostenitori.⁴⁸ Nel § 2 di questo capitolo si è evidenziato il riferimento al modello meccanicistico contenuto in un appunto di Nietzsche del 1888, appunto in cui egli ripresenta proprio la dicotomia tra “fatti” e “interpretazioni” che costituisce l’oggetto principale della nota postuma che stiamo esaminando. In quella sede, Nietzsche osserva in particolare che «tutti i presupposti del meccanicismo, materia, atomo, spinta e urto, gravità non sono “fatti in sé”, ma interpretazioni basate su funzioni *psichiche*» (NF 1888, 14[82]) e critica, con questo, la pretesa di investigare l’ambito del senso interno adottando quell’impianto teorico. Come si ha avuto modo di osservare, tale riferimento permette già di circoscrivere il contesto entro cui Nietzsche presenta la dicotomia tra “fatti” e “interpretazioni”, inserendo questo discorso proprio entro la posizione post-positivistica del fenomenalismo. Esso, tuttavia, non basta per poter sostenere l’idea che alla base della critica al positivismo espressa da Nietzsche vi sia questa specifica posizione epistemologica. Questa tesi trova però conferme in altri due appunti in particolare, due note postume in cui tornano, significativamente legati tra loro, molti degli elementi sin qui considerati.

Il primo di questi appunti (NF 1885-86, 2[131]) è un piano editoriale probabilmente per la *Volontà di potenza*; al suo interno, Nietzsche si riferisce al fenomenalismo riportando a esso l’idea che «non vi sono fatti» (*gibt es keine Tatsachen*). Il secondo (NF 1885-86, 2[184]) è invece molto più breve, una nota in cui Nietzsche definisce sinteticamente determinismo e fenomenalismo. A quest’ultimo, in particolare, è attribuita l’idea per cui «non sappiamo niente di una “cosa in sé”». Alla luce di quanto detto sopra, è facile verificare come entrambi questi elementi appartengano alla riflessione elaborata da Nietzsche nella coeva nota 7[60]. In essa, Nietzsche contesta proprio l’idea di una conoscenza in grado di estendersi sino al livello noumenico del reale (all’ambito in cui si darebbero «fatti “in sé”») e, a partire dall’idea per cui «in quanto la parola “conoscenza” abbia un senso, il mondo è conoscibile», invita a definire un’epistemologia circoscritta alla sola dimensione dei fenomeni e che riconosca tale ambito come proprio limite invalicabile. Ma soprattutto, una simile epistemologia dovrebbe riconoscere

48 Stack (1980: 37), facendo riferimento a un tipo di fenomenalismo veicolato da Lange e che si riduce ad una «liberazione dalla distinzione tra fenomeni e cose in sé», conclude che «Nietzsche volesse essere un fenomenalista» (il suo rimando, nel sostenere questo, è Hollingdale, 1973: 138). Poco oltre, Stack aggiunge anche che «né Lange né Nietzsche sembrano essere a conoscenza del fatto che Kant continuò a rielaborare la sua nozione di *Ding an sich* nell’*Opus postumum*, arrivando a conclusioni che, per certi aspetti, anticipano l’interpretazione funzionalista di quel concetto sostenuta da Nietzsche» (Stack, 1980: 39).

che la conoscenza umana non ha a che fare con “verità” assolute, con “fatti” universali, ammettendo quindi il carattere illusorio e ipotetico della dimensione fenomenica. Questa considerazione coinvolge – distruggendolo – tutto ciò che rientra nella descrizione del mondo della metafisica tradizionale, a partire dalla “certezza immediata” del soggetto e, in generale, dei presunti «fatti interni» cui fa riferimento il senso comune. Di questa critica si è detto ampiamente nel § 3, ma è qui opportuno segnalare come anche questa considerazione sia legata all’idea che Nietzsche ha del carattere fenomenico della nostra descrizione del mondo (interno ed esterno). In NF 1888, 14[152], infatti, si legge che «non si deve cercare il fenomenalismo nel posto sbagliato: niente è più fenomenico, (o meglio) niente è tanto illusione [*Täuschung*] quanto questo mondo interno che noi osserviamo con il famoso “senso interno”», osservazione successivamente ribadita in una nota in cui Nietzsche richiama l’attenzione sul «fenomenalismo del “mondo interno”», che ci porterebbe a concepire la relazione di causa ed effetto come invertita cronologicamente rispetto al suo effettivo svolgimento (NF 1888, 15[90]).

La coerenza semantica tra il contenuto della nota 7[60] del 1886-87 e i passi in cui Nietzsche parla del fenomenalismo permettono di concludere che, con tutta probabilità, la dicotomia tra fatti e interpretazioni che egli instaura in contrapposizione alla concezione positivista possa essere adeguatamente contestualizzata (e quindi compresa) solo riferendosi a quella “concezione scientifica del mondo” storicamente determinatasi durante la sua epoca. Da quanto si è visto, infatti, Nietzsche ascrive esplicitamente al fenomenalismo una serie di elementi che egli stesso assume in quella nota postuma e quindi elabora le proprie considerazioni sulla base di alcuni dei suoi presupposti teorici. Tutto questo non può dunque essere trascurato nel momento in cui ci si appresti a svolgere un’esegesi dei termini adottati da Nietzsche e si voglia capire cosa egli intenda quando contrappone “fatti” e “interpretazioni”; ma, soprattutto, il riferimento al fenomenalismo va tenuto in considerazione nel momento in cui si vada a definire la nuova nozione di “prospettivismo” introdotta da Nietzsche, di cui ci si occuperà nel paragrafo seguente. Per quanto riguarda, invece, la questione della critica che Nietzsche muove al positivismo nell’appunto del 1886-87 (e più in generale in epoca matura), la lettura contestuale di questa pagina fornisce degli elementi significativi per esprimersi tanto sulle modalità quanto sui contenuti di tale critica, individuando in essa un atteggiamento post-positivista piuttosto che genericamente antiscientista.⁴⁹

49 Cfr. su questo la discussione tra N. Hussain (2004a) e M. Clark e D. Dudrick (2004).

6. “Prospettivismo”

L'ultimo elemento che il nostro percorso di ricerca deve ora affrontare è uno degli aspetti del pensiero di Nietzsche che forse più di altri ha da sempre catalizzato l'attenzione degli studiosi: il tema del “prospettivismo”. Come è noto, questa «metafora visiva»⁵⁰ che egli utilizza prima di tutto in riferimento alla dimensione epistemica, ma che comporta profonde conseguenze ermeneutiche e pratiche (cfr. Gori, 2011b), è stata spesso assunta dagli interpreti 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),⁵¹ la nozione di “prospettivismo” circoscrive in effetti un ambito tematico particolarmente interessante e ricco dal punto di vista del contenuto filosofico.⁵² In questa sede, come programmaticamente esposto all'inizio del capitolo, ci si limiterà a una contestualizzazione del concetto che Nietzsche introduce in NF 1886-87, 7[60], ma sarà comunque possibile intervenire in una riflessione relativa a valore e contenuto della posizione filosofica che tale nozione individua.

Il sostantivo “prospettivismo” rappresenta un neologismo di Nietzsche,⁵³ per quanto, come è stato da tempo dimostrato, egli derivi la terminologia relativa a una “visione prospettica” da Gustav Teichmüller.⁵⁴ Il testo da cui Nietzsche deve aver tratto ispirazione è con tutta probabilità *Die wirkliche*

50 Così la definisce L. Anderson (1998: 2).

51 Di «prospettivismo» e di «ottica prospettica» (in un senso filosofico e non letterale del termine) Nietzsche 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), entrambe redatte 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. Cfr. su questo Dellinger (2012).

52 Per rendere conto di questa ricchezza si vedano, tra gli altri, i contributi di Leiter (1994), Clark (1990), Kaulbach (1990), Gerhardt (1989) e Stack (1981b) sul tema.

53 Il termine *Perspektivismus* compare in tutto quattro volte negli scritti di Nietzsche, e una sola di queste occorrenze si trova in un'opera a stampa. Inoltre, solamente in FW 354 e nella nota postuma 7[60] del 1886-87 di cui ci stiamo occupando il termine individua una posizione filosofica anziché indicare più genericamente un particolare punto di vista da cui non si può prescindere (cfr. p.es. NF 1888, 14[186]).

54 Cfr. su questo Dellinger (2012), Small (2001) e Nohl (1913).

und die scheinbare Welt (1882), che egli ha sicuramente letto a partire dal 1883.⁵⁵ In quest’opera, Teichmüller assume una posizione critica rispetto al kantismo, e descrive in particolare i sistemi filosofici passati come «pure immagini prospettivistiche», dal momento che proiettano nella realtà contenuti o concetti metafisici (Teichmüller, 1882: XVI). Inoltre, egli adotta la celebre contrapposizione tra mondo apparente (*scheinbar*) o prospettivistico (*perspektivistisch*) e mondo reale (*wirklich*), una contrapposizione che Nietzsche adotterà mutando però il secondo elemento. Se, infatti, Nietzsche accetta in pieno l’idea che l’ambito delle “apparenze” sia la dimensione delle “prospettive”, la sua riflessione lo porta a rifiutare l’idea che vi sia un *altro* mondo epistemico oltre a quest’ultimo, e che quindi si possa concepire l’esistenza di una realtà non-prospettica che può essere rivelata per via razionale (cfr. Dellinger, 2012: 135 e Riccardi, 2009: 216 ss.).

Se su questo punto Nietzsche si distingue da Teichmüller, non sono poche le idee che egli recupera da *Die wirkliche und die scheinbare Welt* e di cui si trova testimonianza in particolare in JGB (cfr. Orsucci, 2001: 215 ss. e 1997). Teichmüller, ad esempio, rientra tra gli «odierni scettici oppositori della realtà e microscopisti della conoscenza» di cui Nietzsche parla in JGB 10 e che a suo avviso contrasterebbero la marcia trionfale della filosofia positivista. Nella sua opera, Nietzsche trova in particolare questioni relative al linguaggio che opererebbero in tal senso, smascherando una metafisica della sostanza insita nella stessa struttura grammaticale che adoperiamo quotidianamente. Di una «seduzione delle parole» (JGB 16), della «filosofia della grammatica» creata dall’«incantesimo di determinate funzioni grammaticali» (JGB 20), del nostro essere irretiti nei «lacci della grammatica» (FW 354) Nietzsche parla più volte nei suoi scritti della maturità, facendo rientrare in questo discorso l’accusa alla «metafisica popolare» (*ibid.*) che crede in atomi sostanziali e anime immortali (JGB 12 e 54).⁵⁶ Ed

55 Cfr. Brobjer (2008: 52). Dellinger (2012: 133-4) osserva che Teichmüller aveva esposto il concetto di “prospettivistico” in due opere, *Darwinismus und Philosophie* (1877) e *Über das Wesen der Liebe* (1879), che però è probabile che Nietzsche non abbia mai letto. Tuttavia, continua Dellinger, Nietzsche lesse la lunga critica del testo di Teichmüller pubblicata da Otto Caspari (1881: 141-184) ed è possibile che sia stato influenzato da quest’ultima nel momento in cui comincia ad adottare con maggiore frequenza la terminologia del prospettivismo.

56 Altri riferimenti a questo discorso si trovano in JGB 16 e 281, in cui Nietzsche riflette sulla «seduzione delle parole», e in JGB 34 e 281, in cui egli richiama attenzione sul riporre eccessiva «fiducia nella grammatica». Si veda anche GM I 13: «La nostra intera scienza, a onta di tutta la sua estraneità a moti affettivi, sta ancora sotto la seduzione della lingua e non si è sbarazzata di questi mostriciattoli, i “soggetti” (l’atomo è, per esempio, un siffatto mostriciattolo,

è proprio la questione della soggettività a costituire un tema sul quale l'opera di Teichmüller fornisce elementi di ispirazione a Nietzsche, che pure lo critica per il fatto di ammettere l'esistenza di un soggetto sostanziale che produce le nozioni metafisiche, di natura puramente ideale, che vengono "proiettate" sulla realtà (cfr. Dellinger, 2012: 134 e Loukidelis, 2014: 227 ss.). Se sul piano ontologico il pensiero di Teichmüller dimostra di essere profondamente metafisico, alcune sue osservazioni epistemologiche relative al piano del "prospettico" sono comunque condivise (e quindi adottate) da Nietzsche. Interessante, in tal senso, è la nota 40[23] del 1885, in cui Nietzsche invita ad essere «più prudenti di Cartesio, che rimane imprigionato nella trappola delle parole»; questo appunto, che rimanda alla fondamentale critica alla presunta «certezza immediata» dell'*io penso* contenuta in JGB 16 e 17, è infatti una parafrasi di una considerazione dello stesso Teichmüller. Quest'ultimo, nella sua opera del 1882 lamentava in particolare il fatto che la metafisica avesse da sempre trascurato il problema dell'essere, ingannata in questo dal linguaggio ordinario che ce lo presenta come «qualcosa di ovvio e come (...) ben nota» (Teichmüller, 1882: 3 e 24 ss. Cfr. Orsucci, 2001: 216 e Loukidelis, 2013). Ma ancor più interessante è il discorso relativo alla scienza naturale, che Teichmüller (1882: 275) definisce mera «semiotica» o «sistema di segni», ricerca incapace anche solo di sfiorare la realtà delle cose. Non è necessario soffermarsi su questo per vedere in che modo tale idea abbia potuto influire su Nietzsche. È ben nota, infatti, la critica che egli muove alla fisica e, in generale, all'impresa scientifica, la quale resta sempre e comunque per lui un'«interpretazione del mondo e un ordine imposto ad esso (...) e non già una spiegazione del mondo» (JGB 13, ma cfr. anche JGB 21 e 22 e, più in generale, FW 373).⁵⁷ Questo discorso si fonda, in Teichmüller, su di una considerazione epistemologica più ampia, sull'idea che qualsiasi nostra conoscenza – a

come la kantiana "cosa in sé")». Tutto questo viene poi ripreso in maniera significativa in GD, "Ragione" 5, in cui Nietzsche critica appunto la metafisica del linguaggio per il fatto di aver veicolato l'idea di un *io* inteso come sostanza dotata di efficacia causale, e conclude: «Temo che non riusciamo a liberarci di Dio perché crediamo ancora nella grammatica». In generale, va detto che in tutta la sezione *La "Ragione" nella filosofia* vi sono riferimenti più o meno espliciti al testo di Teichmüller (cfr. Gori/Piazzesi, 2012: 168).

57 Orsucci (2001: 218) richiama in particolare l'attenzione al discorso che Nietzsche fa in JGB 14 relativamente alla «fede nei sensi» e alla «testimonianza degli occhi e delle dita» quale fondamento della posizione meccanicistica in fisica e, in secondo luogo, al tema dell'atomistica che Nietzsche sviluppa a partire dal 1884 e che poi sintetizza in JGB 12. Entrambi questi elementi riportano infatti direttamente alle pagine di *Die wirkliche und die scheinbare Welt*.

eccezione di quella dell’esistenza di un Io sostanzialistico – rientri in quella semiotica e non sia quindi altro che una rappresentazione superficiale e schematica della realtà delle cose (cfr. Small, 2001: 44). Una posizione, questa, non dissimile all’epistemologia sostenuta da Nietzsche e di cui si è ampiamente parlato – fatto salve, naturalmente, le questioni ontologiche relative all’ambito del “reale”, ambito che in Nietzsche lascia il posto all’*irreale* mondo “vero” delle forme logiche ipostatizzate. È però bene ricordare che, per quanto questa epistemologia stia alla base dell’idea che «esiste *soltanto* un vedere prospettico, *soltanto* un “conoscere” prospettico» (GM III 12), essa viene elaborata da Nietzsche prima del 1883, e quindi indipendentemente dalla lettura dell’opera di Teichmüller. Quest’ultima avrebbe quindi influito su di lui offrendogli prima di tutto una terminologia specifica, di cui Nietzsche si appropria e che adotta per indicare una posizione filosofica complessa e per molti aspetti originale.

Il discorso relativo a Teichmüller fornisce dunque una prima contestualizzazione della nozione di “prospettivismo” coerente con quanto si legge nella nota postuma 7[60] del 1886-87. Tuttavia, da quanto visto sopra è possibile dire che, malgrado Nietzsche non ne faccia esplicita menzione, sia la concezione fenomenalista a costituire la vera e propria premessa definitoria della posizione filosofica che egli introduce in quell’appunto. Tutti gli elementi che Nietzsche chiama in causa prima di riferirsi al “prospettivismo” e che delineano i contorni di questa nozione – la negazione dell’esistenza di «fatti in sé»; la decostruzione del soggetto in quanto “fatto”; il riconoscimento del carattere interpretativo della “conoscenza” – appartengono infatti all’epistemologia sorta a partire dalla discussione del kantismo e ampiamente dibattuta durante la seconda metà dell’Ottocento. Questa tesi trova una conferma particolarmente probante nell’*aforisma* 354 della *Gaia scienza*, unico passo delle opere a stampa in cui Nietzsche non solo adotta il sostantivo “prospettivismo”, ma fornisce anche una definizione di tale concetto. Quest’ultimo è da lui strettamente legato alla nozione di “fenomenalismo”, come se i due termini valessero quali sinonimi:

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 a ogni farsi della coscienza è collegata una fondamentale alterazione, falsificazione, riduzione alla superficialità e generalizzazione.

Questa definizione conferma l’idea che il prospettivismo corrisponda a una posizione epistemologica che deriva dall’idea del fondamentale carattere falsificatore della coscienza, un’idea di cui si è detto sopra e che si lega

appunto alla posizione relativa al carattere fenomenico della conoscenza umana assunta da Nietzsche. Il discorso relativo al meccanismo operativo della coscienza è stato chiamato in causa in particolare in relazione al tema dei «fatti immediati» e in generale dell'autosservazione, dimostrando la propria centralità per tutto il discorso che Nietzsche svolge nella nota postuma del 1886-87. La sua connessione tanto col tema del fenomenalismo quanto con quello del prospettivismo emerge da altri due appunti dello stesso quaderno, che rientrano nel gruppo di frammenti preparatori della *Volontà di potenza* di cui già si è parlato. Nel primo di essi (7[1]), Nietzsche osserva che «tutti i fenomeni della coscienza [non sono che] meri fenomeni terminali, ultimi anelli di una catena» e, su questa base, critica la possibilità di osservare i «fatti della coscienza». Poche righe sotto, a completamento di questa riflessione, Nietzsche espone una vera e propria epistemologia che, in ragione della terminologia che egli adotta, si potrebbe definire “fenomenalistica” piuttosto che “prospettivistica”:

Il mondo *non* è così e così: e gli esseri viventi lo vedono come esso appare loro. Piuttosto, il mondo è costituito da tali esseri viventi, e per ciascuno di essi esiste un piccolo angolo, partendo dal quale esso misura, si accorge di qualcosa, vede e non vede. L'“essere” *manca*. Ciò che “diviene”, “fenomenale” [*Phänomenale*] è l'unica specie di essere. (NF 1886-87, 7[1])

Il secondo appunto (7[9]) riprende in forma diversa questo discorso, concentrandosi sul «valore della *fenomenologia* [*Phänomenologie*] *interna ed esterna*». In questa sede, Nietzsche ribadisce, questa volta con una terminologia prospettivistica, la sua idea per cui «i fenomeni interni [siano] difficili da afferrare e più vicini all'errore» e osserva che «i processi intimi sono essenzialmente *generatori di errore*, perché la vita è possibile solo sotto la guida di tali forze restrittive e creatrici di prospettiva [*perspektive-schaffender*]». L'aspetto forse più interessante di questa nota postuma è però la premessa di tutto il ragionamento, estremamente affine alla definizione presentata in FW 354. Nietzsche, infatti, scrive che «la *coscienza* si è sviluppata tardi, stentando, per fini esterni, esposta agli errori più grossolani, è anzi *essenzialmente* qualcosa che falsifica, ispessisce, riassume» (NF 1886-87, 7[9]).

Il contenuto di questi due ultimi passi non è in sé probante, ma completa il discorso svolto in precedenza a sostegno della tesi per cui il contenuto della nota 7[60] del 1886-87 definisca il “prospettivismo” di cui parla Nietzsche, e che pertanto questa posizione possa essere adeguatamente contestualizzata all'interno di una concezione fenomenalista. Gli elementi presenti in quella nota postuma sono infatti coerenti con la definizione

presentata in FW 354, in quanto dall’idea che alla coscienza pertenga un carattere falsificatore segue la considerazione che non si diano «fatti in sé», che la nozione di “soggetto” non sia che il prodotto di una «falsa osservazione di sé» e, in generale, che il nostro concetto di conoscenza vada ridefinito per rendere conto del suo valore meramente interpretativo. Se questo è vero, e quindi il prospettivismo trova una sua definizione all’interno di un contesto antimetafisico *post-positivistico*, va però detto che questo contesto non esaurisce la ricchezza e il valore della posizione filosofica che Nietzsche elabora con riferimento a tale nozione. Alla luce del contenuto delle riflessioni – pubblicate e inedite – che egli svolge prima e dopo il 1887 relativamente al tema del valore prospettico della conoscenza umana e del carattere interpretativo della nostra *esistenza* (e non solo conoscenza, cfr. FW 374), è infatti possibile osservare che le considerazioni della nota postuma fin qui presa in esame non rappresentano che il punto di partenza, il fondamento di un pensiero di più ampio respiro. Non è questa la sede per affrontare un discorso complesso e che perseguirebbe scopi diversi di quelle che ci si è prefissi di raggiungere in questo capitolo,⁵⁸ ma vale la pena prendere in considerazione brevemente un solo elemento, che emerge dalla definizione di «fenomenalismo e prospettivismo» pubblicata in FW 354. Nella parte omessa nella nostra citazione di quel passaggio, Nietzsche scrive che «tutto quanto si fa cosciente *diventa* per ciò stesso piatto, esiguo, relativamente stupido, generico, segno, *segno distintivo del gregge*» (FW 354, corsivo mio). Questo riferimento al gregge è estremamente significativo, in quanto porta il discorso nell’ambito della cultura europea e soprattutto della sua morale (cristiana), una tematica che interessa particolarmente il Nietzsche maturo.⁵⁹ La cosa non deve comunque stupire, anche alla luce di quanto visto nel § 1. Se, infatti, si prende per buona la connessione del prospettivismo con la dicotomia tra “fatti” e “interpretazioni”, assumendo la seconda come definizione sintetica del primo, è giusto ricordare che, nel momento in cui Nietzsche presenta tale dicotomia nelle opere a stampa, lo fa circoscrivendone l’ambito alla sfera morale (JGB 108 e GD, “*Miglioratori*” 1). Nel fare questo, Nietzsche non solo è estremamente coerente, ma ci fa capire come l’ambito epistemologico non sia per lui che un luogo da cui partire e trarre spunto per una riflessione che si debba spingere oltre la sfera teoretica.

58 Per una riflessione più ampia sulla filosofia del prospettivismo e dell’interpretazione si rimanda, tra gli altri, a Kaulbach (1990), Simon (1986) e Figl (1982).

59 A questo discorso è espressamente dedicato il cap. 3 di questo volume.

La lettura contestuale della nota postuma 7[60] del 1886-87 viene quindi a delineare l'ambito e i riferimenti tematici sulla base dei quali Nietzsche delinea i contorni di una posizione che troverà sviluppo all'interno del suo pensiero maturo e che nelle pagine di quel quaderno è ancora tutta da definire. Quell'appunto non costituisce quindi che il punto di partenza per un'indagine sul valore filosofico del prospettivismo, valore che si intuisce già dal modo in cui questa nozione si trova legata a una problematica antimetafisica in senso moderno, così come dal fatto che essa ponga le proprie basi su di una discussione che problematizza la questione della verità sulla quale è fondata la bimillenaria storia culturale europea. Tale indagine può partire proprio dagli ultimi elementi che Nietzsche chiama in causa in quell'appunto, primo tra tutti il problema di quali siano (*se vi sono*) i "soggetti" delle singole prospettive che «*interpretano il mondo*» e di come essi si relazionino tra di loro.⁶⁰

60 Sul tema dei "soggetti" del prospettivismo cfr. Cox (1997) e (1999: § 3.3) e *infra*, cap. 3. Sul possibile individualismo che seguirebbe dal prospettivismo nietzscheano cfr. Gori/Stellino (2014).

III

PROSPETTIVISMO E MORALE GREGARIA

La questione relativa a quale sia il soggetto della singola prospettiva – e, primariamente, *se* Nietzsche ne indichi uno in particolare – ha sempre rappresentato un punto poco chiaro della riflessione nietzscheana sul tema del prospettivismo.¹ Nei diversi luoghi in cui Nietzsche fa riferimento a una 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 da lui svolte relativamente 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".² Se si pone la cosa in questi termini, è facile vedere che il modello prospettico può essere applicato in situazioni differenti, 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.

1 La domanda relativa a «*chi* o *cosa* sia ad *avere* prospettive» è stata posta in particolare da Christoph Cox (1997 e 1999: § 3.3). Alla sua posizione si farà particolare riferimento in questa sezione.

2 Cfr. Abel (1998) e Gori (2007: cap. 3).

Se questo è vero, lo è però altrettanto il fatto che in FW 354 Nietzsche individui un soggetto che merita una considerazione particolare: il *gregge*. Esso, infatti, compare nell'unico passo delle opere pubblicate in cui Nietzsche offre una vera e propria definizione di "prospettivismo"³ (egli parla enfaticamente del «vero (...) prospettivismo, come lo intendo io»), e gode inoltre di una rilevanza non trascurabile per il ruolo che ricopre nel discorso relativo alla cultura europea e alla sua morale – un discorso che impegna l'intera attività filosofica di Nietzsche, ma che all'epoca della stesura del quinto libro della *Gaia scienza* è per lui particolarmente significativo. Una lettura approfondita di FW 354 permetterà quindi di svolgere alcune considerazioni in merito alla relazione del prospettivismo con la morale gregaria, e offrirà significativi spunti di riflessione sul ruolo che questa tematica – che gli interpreti tendono a circoscrivere alla sfera teoretica – gioca nel contesto del pensiero maturo di Nietzsche.

1.1 "soggetti" del prospettivismo

All'interno degli scritti in cui Nietzsche affronta il tema del prospettivismo è possibile individuare molteplici referenti diversi. Tra questi, il caso più generale è dato dalla *specie animale*. In molti passaggi Nietzsche fa infatti riferimento a un soggetto collettivo su base biologica, osservando che, nel corso della propria storia evolutiva, ogni specie ha sviluppato 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 percettivi.⁴ Questa considerazione, di evidente matrice kantiana, è alla base della concezione epistemologica di Nietzsche. A essa egli si riferisce, per esempio, in FW 110, quando parla di una modalità di conoscenza che accomuna il genere umano (un aspetto che torna nei quaderni redatti alcuni anni più tardi, p.es. in NF 1885, 43[1] e 5[36]; NF 1886, 7[2]), mentre una nota del 1883 recita:

3 Cfr. *supra*, cap. 2.

4 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 Stack (1991) e (1992). Cfr. anche Cox (1997: 274-275).

«Non sono le nostre prospettive quelle in cui vediamo le cose, ma quelle di un essere della nostra specie, ma più grande» (NF 1883, 4[192]).

Caso particolare di questa generalizzazione è, naturalmente, il soggetto umano, del quale Nietzsche parla con maggiore frequenza, ad esempio in *Al di là del bene e del male* (in particolare §§ 11 e 34). Nei quaderni di quegli anni si trovano molteplici riferimenti alla dimensione umana come soggetto di un'interpretazione del mondo specifica ma condivisa. Nel 1886, ad esempio, Nietzsche parla delle «qualità» come dei «limiti invalicabili» dell'uomo, definendole «la nostra vera e propria idiosincrasia umana» (NF 1886, 6[23]), mentre l'anno precedente aveva riflettuto sulla possibilità che vi fossero «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 in FW 374, 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, 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 che Nietzsche si riferisca prioritariamente all'unica forma di soggettività di cui si possa avere esperienza – quella umana, appunto –, concentrandosi sulle qualità percettive comuni agli esseri della nostra specie. Allo stesso tempo, però, egli guarda alla possibilità che vi siano soggetti diversi da noi, esseri che guardano al mondo secondo prospettive interpretative differenti. In questo modo, pur privilegiando – possiamo dire necessariamente – il punto di vista della specie umana, Nietzsche ne relativizza il valore epistemico, ponendo quest'ultimo sullo stesso piano di altre modalità di descrizione della realtà esterna.

Il discorso relativo a un'interpretazione del mondo condivisa, sia essa umana o 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 appartenente a una particolare specie animale, ma anche a livello *sociale*, come attribuzione di valori comuni – un aspetto che coinvolge in modo particolare la collettività umana. Le interpretazioni di cui Nietzsche parla per lo più nei quaderni, dimostrano infatti di possedere un valore più ampio rispetto alla semplice considerazione teoretica, e arrivano a comprendere l'ambito delle valutazioni morali. Nella nota 6[23] 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, 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»⁵ (NF 1888, 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*, alla cui disamina sono dedicati i paragrafi seguenti. Come si avrà modo di vedere, 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 si costituisca in conformità con il modo di sentire proprio della dimensione gregaria.⁶ 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, relativamente alla questione di quale sia (*se vi sia*) il soggetto da attribuire al prospettivismo di cui parla Nietzsche, riguarda il caso del singolo essere umano. Egli sarebbe infatti il referente di un punto di vista individuale determinabile non solo dalla sua percezione spazio-temporale, ma anche dai suoi interessi e bisogni.⁷ Questa idea, più delle altre, espone al rischio di una morale individualistica,⁸ dal momento che si tratta di rendere conto della relazione tra una molteplicità di prospettive egualmente valide, ciascuna delle quali farebbe riferimento a un sog-

5 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 teorico 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.es. Schank (2000).

6 «Il nostro pensiero – scrive Nietzsche – viene continuamente (...) ritradotto nella prospettiva del gregge». Cfr. *infra* e Ibbeken (2008: 75). Cfr. anche NF 1887, 11[120].

7 L'idea che il prospettivismo sia limitato alla descrizione della conoscenza umana è stata sostenuta in particolare da Maudemarie Clark (1990) e Brian Leiter (1994), e successivamente discussa da Cox (1997: 276 s.). Anche Grimm, nel suo testo sull'epistemologia di Nietzsche, assume quale soggetto privilegiato del prospettivismo il singolo individuo cosciente (1977: 68). Su questo cfr. inoltre Gerhardt (1989).

8 Sul problema dell'individualismo connesso al prospettivismo di Nietzsche cfr. Gori/Stellino (2014).

getto la cui tendenza fondamentale, secondo 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 collettività.⁹ 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 secondo 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).¹⁰ 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 da una nostra interpretazione successiva dell’azione.¹¹

Non si può quindi sostenere che Nietzsche sia un individualista, almeno non in un senso che rimandi a 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]).¹² L’io stesso è per Nietzsche un’«illusione prospettivistica – l’uni-

9 Su questo punto si regge l’argomentazione di Cox contro Clark e Leiter. La questione viene da lui affrontata in maniera più esaustiva in Cox (1999: p. 122 ss.).

10 Nietzsche si era espresso in maniera simile 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]).

11 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. su questo Lupu (2006), Gori (2011a e 2015d).

12 Come è oramai ben noto, Nietzsche elaborò l’idea di una dinamica interna all’organismo e della pluralità di istinti e pulsioni che la contraddistingue a partire dalla lettura di un testo di W. Roux (1881). Cfr. su questo Müller-Lauter (1978).

tà apparente in cui, come in una linea d'orizzonte, tutto si racchiude» (NF 1885-86, 2[91]). Esso non è che una pura nozione concettuale, con la quale si indica il complesso intrecciarsi di una molteplicità di affetti e pulsioni, 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,¹³ 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 [*Triebe*] 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 1886-87, 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]). Purtroppo, essa gode di una certa utilità e, così come le altre nozioni sostanziali comunemente utilizzate dall'uomo, ha dimostrato la propria validità in un senso meramente pragmatico.¹⁴ Sul piano pratico, quindi, è indiscutibilmente difficile privarsi del riferimento a un soggetto individuale,¹⁵ 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 a 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 costituiscono.¹⁶

13 Cfr. *supra*, cap. 2.

14 Sul valore pratico delle entità sostanziali in Nietzsche cfr. Gori (2009b).

15 Sulla base di quanto Nietzsche scrive ad esempio in JGB 12 è possibile rispondere negativamente alla domanda se assieme all'Io della psicologia e della filosofia (la causa del pensiero) scompaia anche l'anima (il principio della concezione pratica del sé). Malgrado la sua radicalità, la critica nietzscheana dell'Io non arriva a privare l'uomo del riferimento alla propria soggettività, a patto però che questo riferimento venga concepito in maniera differente, spogliandolo della scorza metafisica che lo ricopre. Cfr. su questo Gori (2015b: § 7).

16 Cfr. la conclusione di Cox (1997: 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

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 a 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 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 postume, 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 1888, 14[184]). E continua:

Come se restasse ancora un mondo, una volta tolto 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. Quest'ultimo, osserva Nietzsche, «è ricavato dalla logica del prospettivismo della coscienza ed è pertanto esso stesso una finzione soggettiva» (NF 1888, 14[186]). Ciò di cui i fisici non si rendono conto, e che per questo trascurano nella loro descrizione della realtà, è però «il necessario prospettivismo, in virtù del quale ogni centro di forza – e non solo l'uomo – costruisce

affettive fisico/spirituali che lo compongono, e delle relazioni tra queste prospettive e interpretazioni».

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 non deve però 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 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, costitutivamente instabile, e i "giudizi di valore" vanno definiti a partire da questo tipo di relazione in cui un «quanto di forza» (FW 360) 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.¹⁷

Rispetto alla questione del "soggetto" del prospettivismo, infine, va detto che, malgrado la molteplicità delle proposte che Nietzsche mette in campo, egli non sembra comunque contraddirsi. Tutto sta nel considerare la cosa su livelli differenti di complessità, a seconda dell'ambito che si voglia di volta in volta analizzare, e riflettere sul fatto che qualsiasi "unità" cui si faccia riferimento non è una singolarità ontologica o un'entità sostanzialistica. La società, il singolo individuo, persino il singolo centro di forza, risultano tutti da dinamiche che coinvolgono, rispettivamente, un gruppo di uomini, di pulsioni e di scariche di energia. La loro "realtà" è quindi

17 In altra sede (Gori/Stellino, 2014) si è rilevato come sia la comprensione di questa dinamica a permettere di eliminare completamente il rischio che il prospettivismo conduca a una forma di individualismo, o che il relativismo sul quale esso si regge giustifichi un comportamento autarchico. Oltre a non dare seguito a una morale improntata a un individualismo radicale, inoltre, l'affermazione di un sapere prospettico non comporta neppure un relativismo forte. La relazione *dinamica* che si instaura tra i rapporti di potenza può infine costituire l'ontologia sulla quale si fonda un'etica democratica improntata al confronto reciproco tra diverse interpretazioni. In questo senso si muovono le letture di Hatab (1995) e Abel (2010: cap. VIII), da me discusse in Gori (2011b). Kaulbach (1980 e 1990), inoltre, definisce lo *spirito libero* come il tipo umano che accetta la limitazione della propria possibilità di porre interpretazioni e si apre a un nuovo modello di relazione sociale.

puramente fittizia e impermanente. Questo, almeno, è quanto emerge dalle osservazioni che Nietzsche riporta nei propri quaderni e nelle opere pubblicate, e a partire dalle quali egli sembra concludere che qualsiasi riferimento individuabile quale punto di origine di una determinata prospettiva possa avere solamente un valore semantico descrittivo e quindi pratico.¹⁸ Alla base di tutto vi è uno 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 cui sia possibile circoscrivere un “soggetto”, evitando così il rischio di cadere in una cattiva metafisica.

2. Tonalità dell'apparenza

Le considerazioni fin qui svolte offrono un quadro articolato della riflessione di Nietzsche sul tema del prospettivismo. In base a quanto detto sopra, in linea di principio non è infatti possibile individuare un punto di vista privilegiato, che costituirebbe per Nietzsche l'angolo di osservazione “per eccellenza” da cui guardare il mondo. Al disorientamento prodotto dal potenziale relativismo assoluto che seguirebbe dal fatto che dietro al prospettivismo vi sia una dinamica che impedisce l'individuazione di alcun punto di riferimento, si può però contrapporre l'idea che il modello prospettico vada applicato ad ambiti specifici, ciascuno dei quali circoscriverà una sfera di senso entro la quale sarà possibile eleggere un soggetto che funga da garante dei giudizi di valore.

Un luogo particolarmente significativo per riflettere su tale questione e, conseguentemente, sul significato e valore filosofico del prospettivismo in Nietzsche, è il lungo aforisma 354 della *Gaia scienza*. La rilevanza di questo passo è particolarmente evidente se si considera che, nella parte conclusiva dell'aforisma, Nietzsche offre una definizione del «vero fenomenalismo e prospettivismo, come lo intendo io». Questo modo di esporre le proprie posizioni non è certo nuovo per Nietzsche, e chi è abituato al suo modo di scrivere sa bene che il più delle volte con queste espressioni egli vuole introdurre un elemento di novità o di distinzione rispetto a tradizioni consolidate. Come si mostrerà tra breve, la posizione alla quale Nietzsche

18 Cfr. su questo NF 1885-86, 2[87] e le osservazioni di Lupo (2006: 179 s.).

contrappone la propria concezione è prima di tutto quella di Gustav Teichmüller, il cui testo intitolato *Die wirkliche und die scheinbare Welt* – in cui si parla della dimensione apparente come “prospettivistica” – era stato letto da Nietzsche probabilmente a partire dal 1883.¹⁹ In cosa consista l’originalità del punto di vista di Nietzsche a proposito del tema in questione, sarà materia di indagine in quanto segue.

La definizione che Nietzsche presenta al termine di FW 354 è la seguente:

Questo è il vero fenomenalismo e prospettivismo, come o 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.

Per venire a capo di questa definizione – e prima di affrontare la questione specifica del *gregge* quale soggetto collettivo che Nietzsche, in questa sede, attribuisce al prospettivismo – occorre fare un passo indietro e prendere in considerazione FW 354 nel suo complesso.²⁰ Prima di tutto, questo aforisma va contestualizzato, non tanto e non solo nel *corpus* nietzscheano, quanto piuttosto tematicamente. L’aforisma appartiene infatti al quinto libro della *Gaia scienza*, un testo di poco posteriore ad *Al di là del bene e del male* e in cui Nietzsche sviluppa diverse posizioni presentate in quest’ultima opera. Più in generale, questi due scritti recano traccia di uno specifico atteggiamento di Nietzsche, il quale, dopo l’esperienza poco fortunata dello *Zarathustra*, riprende in mano le proprie opere precedenti pensando a una loro seconda edizione. Questo gli permette di ritornare su questioni che aveva trattato nei suoi primi scritti filosofici, molte delle quali vengono ora recuperate e approfondite, ma soprattutto rilette da Nietzsche nel contesto mutato del proprio pensiero maturo.²¹

19 Sulla lettura di Teichmüller da parte di Nietzsche cfr. Nohl (1913), Dickopp (1970), Orsucci (1997), Small (2001: cap. 3), Riccardi (2009b) e Dellinger (2012).

20 Per un’interpretazione contestuale di FW 354, cfr. Stegmaier (2012: 262 ss.).

21 Un elemento particolarmente significativo per questo discorso è ad esempio il recupero della questione della “morte di Dio” che apre il quinto libro della *Gaia scienza*, significativamente intitolato *Noi senza paura*. Se, infatti, in FW 125 quell’evento capitale, che riassume la crisi della cultura europea di fronte al crollo dei propri fondamenti epistemici e assiologici, viene accompagnato da un senso di spaesamento e disorientamento, nell’aforisma 343 che apre il quinto libro, la sensazione predominante è la *Heiterkeit*, la “gioiosa serenità” di un’umanità che

Di tutti questi elementi è testimonianza FW 354. In questo aforisma, Nietzsche riprende infatti alcune questioni trattate in precedenza (nello specifico, il tema della coscienza e quello del “gregge”) e, rivedendole alla luce di alcune letture che aveva svolto in quegli anni, le collega tra di loro in maniera del tutto originale. Inoltre, le considerazioni gnoseologiche che occupano la parte conclusiva di FW 354 e, naturalmente, il discorso sul prospettivismo (che nel quinto libro della *Gaia scienza* viene esplicitamente affrontato solamente qui e in FW 374), sono elementi che collegano direttamente questo aforisma con *Al di là del bene e del male*. Nei paragrafi iniziali dell’opera del 1886, infatti, Nietzsche affronta questioni legate alla teoria della conoscenza e al pensiero scientifico a lui contemporaneo (di cui critica prima di tutto l’orientamento meccanicistico), ma soprattutto chiama in causa il «carattere prospettico» quale «condizione fondamentale di ogni vita» (JGB, *Prefazione*). Nel fare questo, egli torna su posizioni sostenute nei suoi primi scritti filosofici, a cominciare dall’idea che il nostro rapporto conoscitivo con il mondo esterno vada definito nei termini di una *falsificazione e semplificazione*, in quanto risulta mediato dall’apparato sensoriale e dall’intelletto, la cui attività ha giocato un ruolo fondamentale per lo sviluppo e la conservazione della specie umana.²² Questo comporta l’impossibilità, in linea di principio, di sostenere una “teoria della corrispondenza” in ambito gnoseologico²³ e, conseguentemente, richiede un ripensamento delle nozioni di “verità” e “falsità” tradizionalmente adottate.

Questa problematica trova una formulazione particolarmente chiara in alcuni aforismi contenuti nella prima edizione della *Gaia scienza*. In FW 110, ad esempio, in cui Nietzsche sostiene una concezione evolutiva della conoscenza umana, osservando che nel corso del suo sviluppo l’intelletto ha prodotto una serie di «errori» che si sono dimostrati «utili e atti alla conservazione della specie», «erronei articoli di fede» per lo più relativi al carattere sostanzialistico degli enti e alla loro materialità. La conclusione di questo ragionamento è che «la *forza* delle conoscenze non sta nel loro

vede dispiegarsi di fronte a sé un orizzonte di possibilità. Su questo cfr. Stegmaier (2012: 95 ss.) e Gori/Piazzesi (2012: 125).

- 22 Sul tema della concezione evolutiva della conoscenza in Nietzsche cfr. *supra*, cap. 1. Sulla questione del “falsificazionismo” di Nietzsche cfr. Riccardi (2011). L’idea di Nietzsche secondo cui il nostro rapporto conoscitivo con il mondo è mediato dagli organi di senso e dall’intelletto deriva prima di tutto dalla sua lettura della *Storia del materialismo* di F. Lange (1882). Cfr. su questo Stack (1983).
- 23 La letteratura sul tema della “teoria della corrispondenza” in Nietzsche è ampia. Si veda ad esempio Danto (1965: 54 ss.), Grimm (1977), Figl (1982: 181 ss.), Wilcox (1986), Simon, (1989: 244 ss.), Clark (1990: cap. 2 e 4), Gemes (1992), Cox (1999: 28 ss.) e Stack (1981a).

grado di verità, bensì nella loro età, nel loro essere incorporate, nel loro carattere di condizioni di vita». Questa posizione viene poi ripresa in FW 121, in cui Nietzsche riflette sul fatto che le entità sostanziali attraverso le quali ci orientiamo nel mondo «non sono (...) qualcosa di dimostrato», e quindi non posseggono alcun valore di verità per il solo fatto di fungere da condizioni di vita. «La vita non è un argomento», continua Nietzsche, «tra le condizioni della vita ci potrebbe essere l'errore» – dove con «errore» egli intende una descrizione della realtà esterna caratterizzata da un intervento attivo dei nostri organi di senso che modificano il dato sensibile a partire dalla loro caratteristica operatività. Pertanto, non è possibile attribuire a quegli «articoli di fede» alcun privilegio epistemico, né tanto meno considerarli come una descrizione adeguata della realtà.

Non è questa la sede per approfondire questioni a cui altri hanno dedicato uno spazio adeguato. Quello che preme rilevare è come queste osservazioni siano alla base delle considerazioni che Nietzsche svolge in *Al di là del bene e del male*, la cui prima sezione sembra anzi particolarmente legata alla tesi esposta in FW 121, ora sviluppata in relazione alla nozione di «volontà di verità» e al «problema del valore della verità» con i quali si apre il libro (un problema che, a detta di Nietzsche, «non [è] stato finora mai posto», JGB 1). In JGB 4 Nietzsche torna precisamente sulla necessità di ripensare i termini con cui definiamo i nostri giudizi, dichiarando che «la falsità di un giudizio non è ancora un'obiezione contro di esso», perché «la questione è fino a che punto questo giudizio promuova e conservi la vita». 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 in JGB 11 Nietzsche parla dell'«ottica prospettica della vita», all'interno della quale rientra la necessaria credenza nella loro verità. Ai fini del discorso che stiamo svolgendo, l'utilizzo di questa nuova terminologia costituisce l'aspetto maggiormente significativo di questo recupero delle posizioni gnoseologiche giovanili. Essa, infatti, rivela l'influsso dell'opera di Gustav Teichmüller sopra menzionata, e testimonia lo stretto legame che intercorre tra *Al di là del bene e del male* e FW 354. Non solo il termine “prospettivismo”, ma anche il discorso relativo ai «segni»²⁴ e alla dimen-

24 Teichmüller (1882: 275) presenta in particolare la fisica moderna come un «sistema di segni», una «semiotica» entro cui «un segno viene sempre spiegato per mezzo di un altro e (...) ridotto a movimenti e rapporti spaziali, senza che la vera essenza delle cose e i loro reali rapporti vengano in alcun modo sfiorati».

sione superficiale cui può esclusivamente accedere la nostra conoscenza, di cui Nietzsche parla in questo aforisma della *Gaia scienza*, richiamano con particolare pregnanza i contenuti di *Die wirkliche und die scheinbare Welt*, che riecheggiano più o meno mascherati in numerosi passi di *Al di là del bene e del male*.²⁵

Un passaggio in cui l'infusso di Teichmüller è particolarmente evidente e che permette di approfondire conclusivamente le osservazioni fin qui svolte, è contenuto nell'aforisma 34 del secondo libro di *Al di là del bene e del male*. In esso, Nietzsche insiste sul fatto 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)

Il questo passaggio Nietzsche riflette sulla distinzione tra mondo «vero» e mondo «apparente», utilizzando la terminologia di Teichmüller per riferirsi a una questione caratteristica del fenomenalismo discusso in ambito post- e neo-kantiano.²⁶ Quello che interessa a Nietzsche non è però qui

25 In JGB 10, ad esempio, Nietzsche ricalca, quasi citandolo, il titolo dell'opera di Teichmüller, quando scrive che «il fervore e la sottigliezza, potrei perfino dire: l'astuzia, con cui oggi ovunque in Europa ci si avventa sul problema del “mondo reale e di quello apparente”, dà da pensare e fa tendere l'orecchio». Un altro riferimento evidente è la critica all'“io penso” cartesiano svolta in JGB 16 e 17 e poi ripresa in JGB 54, una questione che viene trattata anche da Teichmüller (cfr. Loukidelis, 2013). Infine, è da considerare il meno esplicito JGB 2, in cui Nietzsche scrive che «la credenza fondamentale dei metafisici è la credenza nelle antitesi dei valori», e che «è lecito dubitare (...) se esistano in generale antitesi e (...) se quei popolari apprezzamenti e antitesi di valori (...) non siano che apprezzamenti pregiudiziali, prospettive provvisorie». Il riferimento nascosto in questo passo può essere compreso se confrontato con una lettera che Nietzsche inviò a Overbeck il 23 luglio 1884, nella quale egli fa riferimento per la prima volta Teichmüller e parla di una sua nuova «dottrina, secondo cui il mondo di bene e male è solo un mondo apparente e prospettico». Cfr. su questo Orsucci (2001: 212).

26 Per una considerazione sulla distinzione nietzscheana tra mondo “vero” e mondo “apparente” con riferimento a Teichmüller (che al mondo “apparente” contrappone

l'origine di tale distinzione (una distinzione fittizia e destinata ad essere abbandonata, secondo quanto egli sostiene ad esempio in GD, *Come il "mondo vero" finì per diventare favola*), quanto piuttosto le conseguenze che essa comporta. L'attribuzione delle categorie di "vero" e "falso" appartengono infatti al «pregiudizio morale» del pensiero metafisico, che ritiene di poter conseguire una conoscenza adeguata della realtà delle cose (della "cosa in sé"). Sulla base di questa «volontà di verità», la dimensione fenomenica, il «mondo apparente», viene svalutato, mentre, secondo Nietzsche, il solo ambito conoscitivo cui l'uomo può accedere consiste in esso. L'affermazione del "prospettivismo" come via alternativa al dualismo tra "vero" e "falso" comporta la messa in questione del valore della verità, e manifesta quindi la propria rilevanza nel contesto della tarda filosofia di Nietzsche, che a tale messa in questione è programmaticamente dedicata²⁷

A tutto questo fa riferimento Nietzsche in FW 354, nel momento in cui parla del «vero fenomenalismo e prospettivismo» e insiste sul fatto che l'unica dimensione accessibile alla nostra coscienza è il prodotto di una fondamentale «falsificazione e riduzione alla superficialità». Nella parte finale di quell'aforisma, inoltre, Nietzsche contesta l'aspetto teoretico del fenomenalismo, liquidando come neppure pensabile lo stesso «contrasto tra "cosa in sé" e fenomeno: giacché siamo ben lontani dal "conoscere" abbastanza, per poter pervenire anche solo a una tale *distinzione*».²⁸ Questa problematica si concentra di fatto su un falso problema, spostando l'attenzione rispetto alle questioni di cui la filosofia dovrebbe veramente occuparsi. A quel falso problema, però, si è dedicato il pensiero occidentale sin dai tempi di Platone, e su di esso si è retta la cultura europea (JGB, *Prefazione*). Questo aspetto è naturalmente sotteso a FW 354, aforisma che rientra nella sezione della *Gaia scienza* che si concentra sulle conseguenze della crisi che quella cultura sta vivendo all'epoca di Nietzsche. Essa, infatti, agli occhi di Nietzsche, ha raggiunto una fase estrema del proprio sviluppo, e il suo imminente crollo è conseguenza diretta dell'applicazione di uno dei suoi principi fondamentali, del «concetto di veracità preso con sempre maggior rigore» (FW 357 e GM III 27). La messa in questione

un mondo "reale"), si veda Riccardi (2009: 207 ss.). Di questo si è brevemente detto anche *supra*, cap. 2, § 4, n. 33.

27 Cfr. GM III 27 e, per una riflessione su questo tema, Gori (2015c).

28 L'obiettivo polemico di Nietzsche sono qui i «teorici della conoscenza» che, insistendo sulla necessità di operare una distinzione tra soggetto e oggetto, continuano a ricadere nel punto di vista della «metafisica popolare». Essi, scrive Nietzsche adottando un'altra espressione di Teichmüller, «sono rimasti penzoloni nei lacci della grammatica» (FW 354).

del valore della verità che, come si è visto, è strettamente legata al tema del prospettivismo, è quindi fondamentale per realizzare un obiettivo che per Nietzsche è epocale, in quanto decisivo per il mutamento di un intero sistema culturale (cfr. GM III 27).

Questo atteggiamento critico espone però a un pericolo fondamentale, quello del disorientamento di fronte a una realtà che non offre appigli sul piano epistemologico, né tantomeno su quello assiologico. Un disorientamento che istintivamente impaurisce chi – contrariamente agli auspicati spiriti a lui affini che Nietzsche fa rientrare nel “noi” posto nel titolo del quinto libro della *Gaia scienza* – non abbia fatto proprio l’insegnamento di *Zarathustra*, e quindi non viva con gioiosa serenità l’evento della morte di Dio. Al contrario, chiunque sia iscritto nella tradizione metafisica occidentale, vivrà con timore quell’evento capitale. D’altra parte, lo stesso sistema metafisico, e in particolare il sistema di valori a esso collegato, sono per Nietzsche originati dalla *paura*, un sentimento che appartiene originariamente all’uomo e di cui Nietzsche parla più volte all’interno della *Gaia scienza*. Esso viene da lui individuato all’origine della morale, la quale, secondo Nietzsche, risponde a un primitivo bisogno di orientamento all’interno del mondo proprio dell’uomo. Collegato a quel sentimento vi è poi un altro bisogno fondamentale, quello della comunicazione, che permette agli uomini di raccogliersi in società e di proteggersi reciprocamente. Morale e comunicabilità sono due elementi che Nietzsche connette in modo particolare in FW 354, il cui oggetto specifico è infatti il problema della coscienza e la sua relazione con la dimensione del gregge.

3. Coscienza e linguaggio

Conclusa questa digressione, che ha mostrato in quale contesto tematico si inserisca FW 354, torniamo alla questione principale relativa alla definizione del «vero prospettivismo» che Nietzsche presenta in quell’aforisma. Egli parla in particolare della coscienza e del gregge, due temi sui quali aveva riflettuto ampiamente a partire dai primi anni ’80; il modo in cui essi si trovano connessi in FW 354 costituisce un elemento di originalità non trascurabile, la cui analisi offre degli spunti rilevanti per una migliore comprensione della questione del prospettivismo.

Il «problema della coscienza (più esattamente: del divenire autocoscienti)» è il tema principale di FW 354. La trattazione che Nietzsche ne offre in questa sede (la più estesa presente in una delle sue opere pubblicate) costituisce il momento conclusivo di una lunga riflessione sulla coscienza e sul

pensiero che Nietzsche portava avanti da lungo tempo, la cui modernità e attualità hanno suscitato l'interesse di numerosi autori interessati al dibattito contemporaneo in filosofia della mente. L'importanza di tale questione è inoltre dovuta al fatto che essa rientra in un più generale orientamento di Nietzsche, la cui filosofia è per buona parte dedicata allo smantellamento dei concetti metafisici tradizionali. Tra questi, la nozione di coscienza come soggetto o anima è senz'altro centrale, ed è per questo che Nietzsche le dedica grande attenzione.²⁹ In particolare, Nietzsche ridefinisce completamente la tradizionale nozione di coscienza in due mosse: prima di tutto, egli la intende come fenomeno evolutivo e biologico; in secondo luogo (ma, come si vedrà, questo passaggio è legato al primo) le attribuisce una funzione meramente pratica, interpretandola come fenomeno linguistico e comunicativo. Non è mia intenzione soffermarmi eccessivamente su tale questione in questa sede, dato che il tema è già stato esaustivamente trattato da altri studiosi.³⁰ Mi concentrerò piuttosto sulle conclusioni che Nietzsche trae in FW 354, per venire a capo della definizione di "prospettivismo" che egli fornisce nella parte conclusiva di quell'aforisma. Gli aspetti da prendere in considerazione sono in particolare due, connessi tra di loro. Prima di tutto, Nietzsche considera la coscienza come sostanzialmente "superflua", descrivendola come un fenomeno "superficiale"; in secondo luogo, egli insiste sul fatto che la coscienza sia sorta e abbia quindi valore solamente come "strumento di comunicazione".³¹

Il primo elemento che Nietzsche affronta in FW 354 riguarda la possibilità che alla coscienza vada attribuita una funzione puramente *epifenomenica*, ovvero, come sostiene Leiter (2002: 92), che essa non possieda un potere causale. In altre parole, secondo quanto osserva Nietzsche, è possibile so-

29 Un aspetto significativo, sul quale si sofferma Nietzsche, consiste nel fatto che la concezione di un'anima intesa come causa (autonoma) delle azioni costituisca il fondamento della nozione di responsabilità su cui si regge la morale cristiana. Cfr. su questo JGB 54 e GD, *I quattro grandi errori* 3; per un commento in merito, cfr. Gori (2015a e 2015d).

30 La più approfondita disamina delle riflessioni di Nietzsche sulla coscienza si trova in Lupo (2006), testo a cui farò particolare riferimento in questa sezione. Lupo dedica in special modo attenzione al «sostrato dell'aforisma 354 de *La gaia scienza*» nel terzo capitolo del suo libro (pp. 178 ss.). Per altri studi sul tema della coscienza in Nietzsche cfr. Leiter (2002), Katsafanas (2005), Constâncio (2011), Riccardi (forth.) e Riccardi (2016). I primi quattro di questi articoli discutono, in particolare, la possibilità di attribuire a Nietzsche una posizione epifenomenalista (forte o debole), posizione che si prenderà immediatamente in considerazione.

31 Entrambi questi aspetti sono stati recentemente analizzati da Mattia Riccardi (forth.).

stenere che la coscienza non sia che un evento superficiale, che interviene solo al termine di un processo pulsionale – questo sì, dotato di efficacia causale – che quindi si svolgerebbe in maniera puramente inconsapevole: «Noi potremmo difatti pensare, sentire, volere, rammemorare, potremmo ugualmente “agire” in ogni senso della parola, e ciò, nonostante tutto questo, non avrebbe bisogno di “entrare nella nostra coscienza” (come si dice immaginosamente). La vita intera sarebbe possibile senza che essa si vedesse, per così dire, nello specchio» (FW 354).³² Come giustamente osserva Lupo (2006: 191), è possibile individuare nelle riflessioni di Nietzsche un’articolazione della coscienza su due livelli: «A un primo livello si colloca ciò che Nietzsche chiama l’intelligenza del corpo (*Klugheit des Leibes*), cioè l’insieme di processi e di interazioni pulsionali (...), e a un secondo livello la coscienza tradizionalmente intesa come insieme delle capacità cognitive consapevoli, senso dell’io e più in generale autocoscienza». Lupo chiama questi due livelli coscienza “primaria” e coscienza “secondaria”, osservando come la seconda sia «un’attività di produzione segnica (...) solo apparentemente autonoma e scollegata dall’attività della prima. In realtà, l’attività della coscienza secondaria non è che l’insieme degli aspetti temporaneamente emergenti dell’attività della coscienza primaria» (Lupo, 2006: 193). La comparsa di una coscienza di tipo umano, contraddistinta da una capacità autoriflessiva, sarebbe pertanto per Nietzsche un evento secondario, fondato sull’attività dell’organismo nel suo rapporto con se stesso e con il mondo esterno. La coscienza secondaria condividerebbe quindi con la primaria diversi aspetti funzionali, dal momento che a entrambe pertiene un’attività di assimilazione e di selezione di ciò con cui entrano in relazione. Secondo questa suddivisione, il secondo livello non è altro che «una variazione-evoluzione del primo» (*ibid.*), una risultante della coscienza primaria che per Nietzsche sembra essere non necessaria – per lo meno a livello biologico.

Sulla base di queste considerazioni, Nietzsche si domanda dunque «*a che scopo*» vi sia «una coscienza, se essa è in sostanza *superflua*» (FW

32 In FW 354 Nietzsche attribuisce questa posizione a Leibniz, riferendosi però ermeticamente a un «sospetto precocemente balenato nella [sua] mente». La cosa viene chiarita in FW 357, in cui Nietzsche ammira «l’incomparabile acume» di Leibniz, il quale «intui che la coscienza è soltanto un *accidens* della rappresentazione, non un attributo necessario ed essenziale di essa, e che quindi quel che noi chiamiamo coscienza costituisce soltanto uno stato del nostro mondo spirituale e psichico (...) ed è *ben lontana dal coincidere con questo mondo stesso*». Riccardi (forth.) rileva opportunamente che Nietzsche ricavò questa idea dalla lettura di un’opera di Otto Liebmann, *Zur Analysis der Wirklichkeit* (cfr. anche Loukidelis, 2006).

354). Nel rispondere a tale interrogativo, egli sposta la questione dal piano biologico a quello sociale, insistendo in particolare sull'idea che «la forza della coscienza stia sempre in rapporto con la *capacità di comunicazione* di un uomo (o di un animale) e che la capacità di comunicazione sia d'altro canto in rapporto con il *bisogno di comunicazione*» (*ibid.*).³³ L'idea che sta alla base di tutto questo è che l'animale uomo si sia trovato originariamente in uno stato di pericolo, dal quale non sarebbe potuto uscire se non attraverso l'aiuto dei propri simili. Questa fondamentale necessità ha stimolato la sua capacità di comunicazione, “obbligandolo” a elaborare un sistema di segni che gli permettesse di manifestare i propri stati interni.³⁴ Come si legge con particolare chiarezza in FW 354, la funzione della coscienza consiste quindi per Nietzsche nel rendere esplicito e comune parte dell'universo pulsionale soggiacente, per poterlo poi comunicare:

Mi è lecito procedere alla supposizione che *la coscienza in generale si sia sviluppata soltanto sotto la pressione del bisogno di comunicazione* – che sia stata all'inizio necessaria e utile soltanto tra uomo e uomo (...) e soltanto in rapporto al grado di questa utilità si sia inoltre sviluppata. Coscienza è propriamente soltanto una rete di collegamento tra uomo e uomo – solo in quanto tale è stata costretta a svilupparsi: l'uomo solitario, l'uomo bestia da preda non ne avrebbe avuto bisogno. Il fatto che le nostre azioni, i pensieri, i sentimenti, i movimenti siano anche oggetto di coscienza – almeno una parte di essi – è la conseguenza di un terribile «dovere» che domina l'uomo da lungo tempo: essendo l'animale maggiormente in pericolo, ebbe bisogno d'aiuto, di protezione; ebbe bisogno dei suoi simili, dovette esprimere le sue necessità, sapersi rendere comprensibile – e per tutto questo gli fu necessaria, in primo luogo, la «coscienza», gli fu necessario anche «sapere» quel che gli mancava, «sapere» come si sentiva, «sapere» quel che pensava. Perché, lo ripeto ancora una volta: l'uomo, come ogni creatura vivente, pensa continuamente, ma non lo sa; il pensiero che diviene *cosciente* ne è soltanto la più piccola parte, diciamo pure

33 Il tema del rapporto tra sviluppo della coscienza umana e funzione comunicativa è presente in diversi autori contemporanei a Nietzsche, in particolare in ambito pragmatista e neo-kantiano. Un esempio legato al primo di questi ambiti può essere George Herbert Mead, il quale in *Mind, Self, and Society* (1934) sostiene posizioni confrontabili con quelle di Nietzsche (cfr. Fabbrichesi, 2012 e 2015). D'altra parte, Hans Vaihinger, nella sua opera principale fondata sui medesimi sviluppi del kantismo che hanno influenzato Nietzsche, parla di «finzioni» prodotte dal pensiero logico per «finalità pratiche e comunicative», e osserva che la coscienza è solo un fenomeno «secondario e accessorio» della nostra vita intellettuale (cfr. Vaihinger, 1925: 168 ss.).

34 Un “obbligo” questo, che naturalmente non è nulla più di un “dovere” biologico, una necessità che ha influito sulla direzione dello sviluppo organico in maniera non consapevole e volontaria.

la sua parte più superficiale e peggiore: infatti soltanto questo pensiero consapevole *si determina in parole, cioè segni di comunicazione*, con la qual cosa si rivela l'origine della coscienza medesima.

La coscienza non è quindi più vista da Nietzsche come una facoltà a sé stante, e questo la priva del valore metafisico che le era tradizionalmente attribuito. Essa, come si diceva sopra, è un fenomeno riflessivo secondario, che semplicemente permette all'uomo di assumere consapevolezza della risultante di quel processo pulsionale che si svolge nel suo organismo e che è destinato a restargli per buona parte ignoto.³⁵ Lo sviluppo della coscienza, in particolare, procede secondo Nietzsche di pari passo con quello della lingua, il cui risultato è appunto la produzione di un sistema di segni attraverso cui sia possibile trasmettere le impressioni sensibili di cui si è diventati coscienti. Il fatto che Nietzsche parli di «segni» riporta ancora una volta a Teichmüller, autore che si trova sullo sfondo di un altro aforisma in cui Nietzsche prende in esame la questione del rapporto tra esperienza e linguaggio, e la cui considerazione permette di capire meglio quale sia il meccanismo di funzionamento che egli attribuisce alla coscienza. L'aforisma in questione è il 268 di *Al di là del bene e del male* (una volta di più, si noti la stretta relazione tra quest'opera e il quinto libro della *Gaia scienza*), di cui è bene considerare la parte iniziale:

Le parole sono notazioni per indicare concetti; ma i concetti sono segni più o meno figurati per indicare sensazioni spesso ritornanti e ritornanti assieme, per gruppi di sensazioni. Non basta ancora, per comprendersi l'un l'altro, che si usino le stesse parole; occorre usare le stesse parole anche per lo stesso genere di esperienze interiori, occorre, infine, avere vicendevolmente *in comune* la propria esperienza. Perciò gli individui di *un unico* popolo si comprendono tra loro meglio di quelli appartenenti a popoli diversi, anche quando costoro si servono dello stesso linguaggio; o piuttosto, quando esseri umani hanno vissuto insieme a lungo in condizioni eguali (di clima, di terreno, di pericolo, di bisogni, di lavoro), *nasce* da tutto ciò qualcosa che «si comprende», un popolo. In tutte le anime un eguale numero di esperienze spesso ritornanti ha preso il sopravvento su altre esperienze verificantisi più di rado: sulla base di queste ci si comprende rapidamente e sempre più rapidamente – la storia del linguaggio è la storia di un processo di abbreviazione –; sulla base di questa rapida comprensione ci si lega strettamente, sempre più strettamente. Quanto più grande è

35 Particolarmente significative su questo punto sono le riflessioni sul pensiero che Nietzsche svolge nelle note postume 1884, 26[94] e 1885, 38[1], il cui grado di elaborazione porta ad immaginare che egli avesse in mente di prepararne una versione per la stampa, probabilmente da inserire in *Al di là del bene e del male*

la condizione di pericolo, tanto più grande è il bisogno di accordarsi facilmente e rapidamente su quel che è necessario. (JGB 268)³⁶

Come si vede, Nietzsche presenta qui alcune idee che ribadirà in FW 354. Egli insiste infatti sul fatto che il linguaggio sia un meccanismo di abbreviazione sorto a partire da una fondamentale esigenza dell'uomo di rendersi comprensibile, esigenza a sua volta stimolata dalla «condizione di pericolo» a cui lo espone lo stato di natura. Ma in questa pagina Nietzsche mette in luce in modo particolare il fatto che, ai fini di una buona comunicazione, non sia sufficiente utilizzare gli stessi segni linguistici. Quello che è importante è che il linguaggio adottato dagli interlocutori riporti allo «stesso genere di esperienze interiori», e sia quindi manifestazione di un'esperienza comune. Ed è proprio questo tipo di relazione comunicativa che permette la creazione di una comunità, di un popolo, una relazione originata dalla «paura dell'«eterno fraintendimento»» che, da quanto si legge in JGB 268, costituisce propriamente il «genio della specie» posto a titolo di FW 354. Per fare nostre una volta ancora le conclusioni di Luca Lupo, possiamo dire che questo «benevolo genio» non è «il primigenio impulso riproduttivo, manifestazione della metafisica volontà schopenhaueriana, ma piuttosto l'esigenza di una interazione comunicativa non ambigua tra conspecifici. (...) Per «genio della specie» si deve intendere pertanto un linguaggio condiviso dagli agenti che fanno capo a una coalizione pulsionale specifica» (Lupo, 2006: 190).

Da queste considerazioni segue l'idea, espressa nella definizione del «vero prospettivismo» che Nietzsche presenta in FW 354, per cui, nel passare dal «primo» al «secondo» livello di coscienza, gli eventi pulsionali vengano elaborati a partire da un punto di vista condiviso. Di conseguenza, ciò che dovrebbe essere espressione massima dell'individualità si rivela invece «generico, segno, segno distintivo del gregge». Poco prima di trarre queste conclusioni, Nietzsche osserva infatti che

la coscienza non [appartiene] propriamente all'esistenza individuale dell'uomo, ma piuttosto a ciò che in esso è natura comunitaria e gregaria (...)

36 Come rileva Riccardi (2014: 252-3), l'idea qui esposta che i concetti siano abbreviazioni per indicare «gruppi di sensazioni» che si presentano con una certa regolarità e costanza si trova in Teichmüller (1882: 132). Cfr. anche Small (2001: 43). Lupo (2006: 196n) individua invece in NF 1884-1885, 30[10] il testo di collegamento tra JGB 268 e FW 354. In questa nota, Nietzsche parla infatti del sorgere della «necessità della coscienza», che egli riporta al momento in cui si instaura una relazione tra gli animali e si manifesta un bisogno di reciproca comprensione.

e che di conseguenza ognuno di noi, con la miglior volontà di *comprendere* se stesso nel modo più individuale possibile, di «conoscere se stesso», pur tuttavia renderà sempre oggetto di coscienza soltanto il non individuale, quel che in se stesso è esattamente la sua «misura media» – che il nostro stesso pensiero viene continuamente, per così dire, *messo in minoranza* e ritradotto nella prospettiva del gregge a opera del carattere della coscienza – del «genio della specie» in essa imperante. (FW 354)

Queste considerazioni costituiscono il contributo più originale di Nietzsche sul tema della coscienza, ed è particolarmente significativo il fatto che egli colleghi questa nozione con la tematica del gregge.³⁷ Quest'ultima conduce infatti a un ambito ben più specifico di quello sociale, chiamando in causa il tema della morale, così caro a Nietzsche. Ancora di più, la nozione di “gregge” viene utilizzata da Nietzsche con un valore semantico molto preciso; un elemento, questo, che permette di approfondire ulteriormente la questione relativa al tema del prospettivismo in FW 354. Se, infatti, la dimensione del gregge costituisce la prospettiva condivisa a

37 L'idea che la coscienza sia un prodotto dell'interazione sociale deriva probabilmente a Nietzsche da una serie di letture svolte a partire dai primi anni '80. Sulla base di alcune note postume del 1880-1881, Lupo (2006: 178 ss.) si concentra in particolare sull'opera di W. Roux, che avrebbe portato Nietzsche a vedere connessioni e analogie tra biologia, fisiologia da una parte e sociologia dall'altra. Orsucci (2001: 106 ss.), invece, ha rilevato l'influsso che la lettura di *Des sociétés animales* (1879) del sociologo e biologo A. Espinas ebbe su Nietzsche. Da quanto sostiene Orsucci (2001: 107), Espinas, «poteva venir utilizzato per far vedere come, a diversi livelli della scala evolutiva, la “coscienza” sia sempre, in certa misura, un'entità “artificiale”, imposta dalle esigenze e dagli obblighi dell'interazione. La “naturalità”, anche in questo caso, si risolve in “convenzione”». Di Espinas parla anche Fornari (2006), all'interno di un discorso concentrato principalmente sull'incidenza della lettura di H. Spencer nella costituzione della riflessione nietzscheana sulla nozione di coscienza. Fornari mette inoltre in luce un'altra importante fonte, costituita da *La science sociale contemporaine* di A. Fouillée. Nel discutere lo sviluppo degli istinti nazionali e delle tendenze popolari secondo la prospettiva dell'evoluzionismo (genericamente lamarckiano, darwiniano e spenceriano), in un passo di cui riportiamo le sottolineature presenti nella copia personale di Nietzsche, Fouillée osserva criticamente che «si potrebbe sostenere quest'opinione radicale, che l'individuo stesso, credendo di avere coscienza di sé, non ha realmente coscienza che della società. E, in effetti, cosa abbiamo noi di nostro, che venga da noi stessi? Niente o quasi niente. La nostra lingua viene dalla società, la nostra educazione viene dalla società, le nostre tendenze istintive, il nostro preteso carattere personale sono un'eredità della società (...) in una parola è la società che *funziona e respira* in un popolo di uomini (...). La nostra stessa coscienza non può che essere la coscienza sociale sotto una delle sue forme» (Fouillée, 1880: 204-205. La traduzione è di Fornari, 2006: 191n).

partire dalla quale ci è dato osservare il mondo, allora la nostra coscienza sarà filtrata dalla morale alla quale quel soggetto collettivo fa riferimento. La stessa traduzione degli stati interni in segni e formule di comunicazione sarà mediata da quella morale, e il linguaggio prodotto recherà le tracce di questa mediazione. Pertanto, il discorso relativo alla falsificazione e alterazione operata dalla coscienza non riguarderà semplicemente la sfera teoretica, ma chiamerà in causa il tema della posizione di valori, il quale, a sua volta, comprende quella particolare valutazione relativa al nostro rapporto conoscitivo con il mondo che per il tardo Nietzsche si rivela essere così determinante – in altre parole, il problema del «valore della verità».

4. *L'istinto del gregge*

Al tema del gregge, com'è noto, Nietzsche si interessa a partire dall'inizio degli anni '80,³⁸ e a esso fa riferimento in più di un'opera pubblicata. Questa metafora zoologica – che oltretutto rimanda chiaramente all'immaginario tradizionale del cristianesimo, in cui i sacerdoti non sono che pastori di anime – viene utilizzata da Nietzsche per indicare «l'istinto che pertiene alla formazione della morale moderna e all'elezione del suo sistema di valori: "l'istinto gregario" o "l'istinto del gregge" (*Heerdeninstinkt*)» (Fornari 2006: 162). Per dirla in maniera estremamente sintetica, il gregge rappresenta per Nietzsche una comunità di individui sottoposti a una stessa scala di valori. Più precisamente, nel parlare di gregge, Nietzsche pensa a una morale ben specifica – quella appartenente alla cultura europea, alla cui disamina e critica egli si dedica nel corso della sua intera produzione. Questi elementi giocano un ruolo importante proprio per la comprensione del discorso sul prospettivismo che Nietzsche svolge in FW 354, dal momento che l'individuazione del gregge come soggetto collettivo permette di svolgere alcune considerazioni sulla connessione del prospettivismo con la tematica morale.

Nel quinto libro della *Gaia scienza* Nietzsche porta diverse volte il discorso sulla morale europea e sul suo valore. In FW 352, in particolare,

38 Secondo Fornari (2006: 164) «la caratterizzazione dell'uomo come "animale gregario" – che diventerà un motivo centrale in Nietzsche a partire da *La gaia scienza* – fa la sua comparsa in un frammento del 1873 (29[149]) ma non si presenterà più fino alla primavera del 1881, se si esclude un aforisma di *Opinioni e sentenze diverse* [VM 233]». Fornari, inoltre, osserva che l'utilizzo di questa metafora da parte di Nietzsche è incoraggiato da una polemica con Herbert Spencer (*ibid.*).

quest'ultimo viene individuato nella funzione di mascheramento che la prima rende possibile. La morale è infatti un travestimento, una maschera che gli uomini indossano nel momento in cui fanno il loro ingresso nella società (FW 365), e attraverso la quale nascondono il loro proprio essere. Contrariamente a quanto però si possa pensare, osserva Nietzsche, a dare scandalo non è una natura malvagia o selvaggia, quanto piuttosto «l'animale del gregge con la sua profonda mediocrità, paura e noia di se stesso» (FW 352). All'interno del gregge, l'uomo è divenuto infatti una bestia malata, cagionevole, storpia, che ha buone ragioni per essere "addomesticata", essendo quasi un aborto di natura, qualcosa di dimezzato, di debole» (*ibid.*),³⁹ ed è questa natura meschina che deve essere nascosta alla vista. Ma l'aspetto più importante, ai fini del discorso che stiamo svolgendo, è che un tratto distintivo dell'animale gregario è la sua mediocrità, il suo essere simile ai membri della comunità a cui appartiene. Un tratto che per Nietzsche è il risultato di un'educazione degenerativa, che scoraggia l'affermazione dell'individualità fino a un suo completo annichilimento, in favore di una posizione condivisa.

Questo aspetto emerge anche dall'aforisma 116 della *Gaia scienza*, in cui il tema del gregge viene trattato con maggiore chiarezza e che porta come titolo proprio *Istinto del gregge*. In esso, Nietzsche definisce tale istinto come l'assimilazione delle norme di valore che soddisfano i bisogni della comunità cui il singolo appartiene e alle quali egli si sottomette, sacrificando le proprie necessità.

Laddove c'imbattiamo in una morale, ivi troviamo una valutazione e una gerarchia degli istinti e delle azioni umane. Queste valutazioni e gerarchie sono sempre l'espressione dei bisogni di una comunità e di un gregge: ciò che *ad esso* risulta utile in primo luogo – e in secondo e terzo luogo – questo è anche la suprema norma di valore per tutti i singoli. Con la morale, il singolo viene educato a essere funzione del gregge, e ad attribuirsi valore solo come funzione. (...) La moralità è l'istinto del gregge nel singolo. (FW 116)

L'idea che, per far parte di una società, l'individuo debba abbandonare le proprie idiosincrasie, per adattarsi invece al punto di vista e alle valutazioni della massa, è un elemento su cui Nietzsche riflette nei primi anni '80. In diversi frammenti si trovano infatti considerazioni in questo senso, in cui egli si riferisce variamente allo stato, alla comunità o alla società, in-

39 Cfr. GD, *Morale come contronatura e I "miglioratori" dell'umanità*. Cfr. anche Schank (2000).

sistendo sempre su questa tendenza anti-individualistica.⁴⁰ A essa, inoltre, Nietzsche fa riferimento in un aforisma di *Al di là del bene e del male* in cui il tema del gregge viene ripreso e approfondito. Come nel passo citato della *Gaia scienza*, anche qui Nietzsche osserva che «l'utile dominante nelle valutazioni morali è solo l'utile dell'armento [*Heerden-Nützlichkeit*], fintantoché lo sguardo è rivolto unicamente alla conservazione della collettività, e l'immorale è cercato precisamente ed esclusivamente in ciò che appare pericoloso per la sussistenza della comunità» (JGB 201). Assumendo questa posizione come premessa della sua argomentazione, Nietzsche muove un attacco alla dottrina di Herbert Spencer, secondo il quale lo sviluppo dell'uomo porterebbe a una forma di adattamento all'ambiente tanto sul piano fisico che morale, e quindi agli ideali di libertà, uguaglianza e pace, sostenuti da una cooperazione armoniosa tra tutti i membri della società.⁴¹ In questo contesto, Nietzsche si concentra in particolare sul carattere del gregge, evidenziando la mediocrità che contraddistingue quest'ultimo.

40 Tra questi, è particolarmente interessante la nota postuma del 1881, 11[156] (che appartiene proprio all'epoca di stesura della *Gaia scienza*), in cui Nietzsche osserva che società, religione e scienza cercano tutte «l'uniformità della sensazione», e spingono l'individuo ad abbandonare «il gusto idiosincratico – [esse] lavorano contro l'*individualizzazione*, il *gusto*, che è condizione di vita per uno solo». A tale frammento fa riferimento anche Lupo (2006: 182), quando analizza le riflessioni di Nietzsche che fanno da sfondo a FW 354 e mostra come, a partire dalla lettura di Roux, egli individui alcune analogie tra biologia, fisiologia e sociologia. Di particolare interesse, sempre per il discorso del rapporto tra singolo e comunità, è anche NF 1881, 11[182], appartenente allo stesso quaderno della nota ora citata. Il concetto di "gusto" (*Geschmack*) che compare in NF 1881, 11[156] è inoltre importante, perché esso torna nelle opere di Nietzsche a indicare la prospettiva individuale più profonda, l'idiosincrasia del singolo nel suo rapporto all'esperienza. Esso manifesta in particolare le reazioni e le elaborazioni che si articolano nella sfera affettiva, sensibile, pre-razionale, in quella sfera, cioè, in cui si svolge l'attività valutativa fondamentale di una forma di vita individuale. Essendo una chiave d'accesso a questa dimensione primaria e più immediata di elaborazione, il gusto è l'elemento che meglio caratterizza il singolo, così come una comunità e/o una cultura.

41 Cfr. su questo Moore (2002: 64 e 71). La critica di Nietzsche si rivolge in particolare al modello altruistico di Spencer, che egli considera di ostacolo per lo sviluppo di un tipo umano superiore: l'adattamento dell'uomo all'ambiente *alla Spencer* produrrebbe un individuo indebolito – l'animale gregario – limitando la tendenza all'espansione e all'autosuperamento che costituirebbe, secondo Nietzsche, il carattere proprio del vivente. Cfr. FW 373: «Quel che, per esempio, induce il pedante inglese Herbert Spencer a fantasticare a modo suo e gli fa descrivere una traccia di speranza, una linea d'orizzonte della desiderabilità, quella conciliazione finale di "egoismo e altruismo", di cui lui favoleggia, a noi mette quasi la nausea: un'umanità con una siffatta prospettiva spenceriana come prospettiva ultima ci

All'interno di una siffatta comunità, gli istinti «vigorosi e pericolosi» non possono trovare spazio, mentre vengono moralmente onorate le inclinazioni opposte, che non mettono a rischio il mutare dello *status quo*. In particolare, Nietzsche sostiene che

quando, erompendo prepotentemente, istinti sovrani e robustissimi trascinano l'individuo di gran lunga al di sopra e al di là di ciò che rappresenta la media e la meschinità della coscienza del gregge, perisce allora nella comunità la coscienza di sé, la sua fede in se stessa, si spezza, per così dire, la sua colonna vertebrale: di conseguenza si preferisce bollare calunniosamente con un marchio d'infamia appunto questi istinti. Vengono già avvertite come pericolose l'elevata, autonoma spiritualità, la volontà di far parte per se stessi, la grande ragione; tutto ciò che innalza l'individuo al di sopra dell'armento e provoca il timore del prossimo, prende da questo momento significato di *cattivo*; i principi dell'equità, della modestia, dell'autoinserimento, dell'eguaglianza, la *mediocrità* delle brame ottengono designazioni e onori morali. (*ibid.*)

La possibilità che un individuo si innalzi al di sopra degli altri e affermi il proprio «gusto idiosincratico» (NF 1881, 11[156]) è vissuto con timore da una comunità come quella del gregge, che nell'appiattimento dei propri membri a un punto di vista comune e a una posizione di valori condivisa trova il proprio punto di forza. Emerge qui un secondo elemento caratteristico della morale gregaria, particolarmente significativo nel contesto di FW 354: secondo Nietzsche, infatti, essa è animata dalla paura e da quest'ultima trae origine. Come si legge nel passo sopra citato, la designazione morale è favorevole a quegli istinti che portano il singolo a uniformarsi e a rinunciare a qualsiasi atteggiamento eversivo, mentre viene bollato come «cattivo» ciò che «provoca il timore del prossimo». Nella parte iniziale dell'aforisma, Nietzsche introduce la cosa con grande chiarezza: se, nelle fasi iniziali della formazione di una comunità, si premiava ciò che giocava a favore della difesa di quest'ultima dal pericolo esterno – un esempio caro a Nietzsche possono essere le virtù militari proprie della civiltà rinascimentale –, «una volta che la compagine sociale appaia saldamente stabilita nel suo complesso e garantita contro pericoli esterni, è [la] paura del prossimo a creare nuove prospettive alle valutazioni morali» (JGB 201). In qualsiasi caso, quindi, si guarda all'utile della collettività, ed è sempre la paura a essere «la madre della morale» (*ibid.*).

Un ultimo tratto caratteristico della morale gregaria che merita di essere messo in evidenza, prima di tornare alla questione del prospettivismo,

semberebbe degna del disprezzo, dell'annientamento!». Per un approfondimento si rimanda a Fornari 2006.

viene ancora da *Al di là del bene e del male*, e precisamente dall'aforisma che segue immediatamente quello ora considerato. Se il discorso sull'inserimento dell'individuo all'interno della società e sulla paura come origine delle valutazioni morali è in molti casi generico (in modo particolare nelle note postume del 1880-1881 in cui Nietzsche riflette per la prima volta su tali questioni), e se anche in FW 116 Nietzsche parla indifferentemente di gregge, comunità, stato e società, in JGB 202 il modello gregario viene riferito a una comunità ben precisa: quella dell'Europa a lui contemporanea. La morale del gregge consiste quindi in un particolare sistema di valori, il sistema che, secondo quanto si legge nella *Prefazione* a JGB, è costruito sul modello metafisico originatosi con Platone e poi ripreso e popolarizzato dal cristianesimo. Agli occhi di Nietzsche, questa morale d'armamento ricopre una posizione dominante nel contesto culturale europeo a lui contemporaneo, ma essa non è per lui «nient'altro che un solo tipo di morale umana, accanto, avanti, e dopo la quale molte altre, soprattutto morali *superiori*, sono o dovrebbero essere possibili. Contro una tale "possibilità", contro un tale "dovrebbe", questa morale però si difende con le sue forze: essa si affanna a dire con ostinazione implacabile "io sono la morale in sé e non v'è altra morale se non questa!"» (JGB 202).

Questo elemento deve essere tenuto ben presente nel momento in cui si consideri la posizione di Nietzsche in FW 354. L'individuazione del gregge come soggetto collettivo del prospettivismo inserisce infatti questa posizione – solo originariamente epistemologica – in un contesto ben definito, facendola dialogare con la problematica relativa ai giudizi di valore. Su questo si tornerà immediatamente dopo aver svolto un breve rilievo. Da quanto si è detto, emerge un parallelismo tra i meccanismi di funzionamento della coscienza e della morale gregaria. Per come le descrive Nietzsche, infatti, da un punto di vista generale tanto la coscienza quanto la morale hanno come funzione principale quella di rendere possibile il costituirsi (e mantenersi) di una compagine sociale. Esse sono quindi entrambe strumenti attraverso cui gli uomini creano una rete di collegamento con altri individui e definiscono il contesto entro il quale potersi riconoscere come membri di una data comunità. Più in particolare, inoltre, coscienza e morale traggono entrambe origine dal sentimento di paura, ed entrambe operano determinando un mediocritizzarsi, un divenire «piatto, esiguo, relativamente stupido, generico» (FW 354) dei soggetti coinvolti. Il loro accostamento in FW 354 non è quindi peregrino, ma risponde a una logica in base alla quale due oggetti analizzati indipendentemente manifestano significativi punti di connessione. L'aspetto più rilevante è naturalmente quello relativo alla "falsificazione" dello stato di cose e alla traduzione di ciò che si conosce

o che si fa oggetto di valutazione secondo una prospettiva condivisa – ciò che, di fatto, rende possibile la comunicazione e il consolidamento di una comunità sociale. Questo meccanismo, che Nietzsche individua alla base dei processi di coscienza, e quindi sul piano strettamente teoretico, agirebbe per lui anche nel contesto della morale, facendo sì che ad affermarsi sia una sola scala di valori. La connessione di questi due piani porta a una visione per cui l'apparato di selezione che agisce a livello fisiologico risponde alla fine alle esigenze della comunità gregaria, stimolato in questo dall'istinto del gregge (che, in quanto istinto, appartiene alla dimensione biologica dell'uomo). Il risultato è un apparato di selezione che traduce gli stati interni attraverso un filtro ben preciso – quello della morale del gregge. L'interpretazione di tali stati e la loro conseguente espressione in segni linguistici rispecchiano quindi una particolare società e cultura, riportando ciò che avviene a livello organico (inconscio) nei termini della morale che a tale società appartiene.

In questo consisterebbe quindi il «vero» prospettivismo. Una posizione originatasi a partire da riflessioni puramente teoretiche, ma che in FW 354 dimostra di rivolgersi ad altre questioni, nel momento in cui si concentra sul privilegio interpretativo del gregge rispetto alla prospettiva del singolo individuo. Dietro all'affermazione secondo cui «tutto quanto si fa cosciente *diventa* (...) segno distintivo del gregge» vi è infatti l'idea che ogni sguardo sul mondo sia mediato da una certa posizione di valori, e che non sia possibile affrancarsi da questo meccanismo di interpretazione. Inoltre, dal momento che, come si è visto, il gregge contraddistingue per Nietzsche una particolare morale, la posizione di valori cui si fa riferimento in FW 354 è quella propria della cultura europea a lui contemporanea – una cultura in cui i semi della metafisica platonico-cristiana sono giunti a completa maturazione.

Da quanto detto sopra si può quindi concludere che il valore filosofico delle considerazioni che Nietzsche svolge attorno al tema del prospettivismo possa essere valutato adeguatamente solo a partire da una loro contestualizzazione entro la critica alla morale europea sulla quale egli si concentra nel periodo maturo della sua produzione (cfr. Gori, 2015c). Contrariamente al modo in cui viene tradizionalmente letta,⁴² infatti, la questione del prospettivismo non rimane circoscritta alla dimensione epistemologica, ma svolge una funzione importate nell'operazione di diagnosi della cultura europea portata avanti da Nietzsche. La stessa contestazione del modello conoscitivo che chiude FW 354 può essere letta in tal senso. Quando Nietzsche osserva che «non abbiamo nessun organo per il *cono-*

42 Cfr. su questo la disamina esposta in Gemes (2013).

scere, per la “verità”», che noi «“sappiamo” (...) tanto quanto può essere vantaggioso sapere nell’interesse del gregge umano», egli sta ribadendo la propria critica a una morale animata da una radicale «volontà di verità». Il modello prospettico si contrappone a questa visione delle cose, evidenziando, attraverso una disamina dei nostri meccanismi conoscitivi, il carattere non assoluto, puramente “fenomenico”, di una qualsiasi descrizione del mondo. La questione epistemologica relativa alla mancanza di senso, per un soggetto umano che “conosce”, anche solo di porre una questione come quella del rapporto tra “cosa in sé” e fenomeno (FW 354) rientra perfettamente in questo discorso, e ha profonde conseguenze sul piano culturale e sociale. Se, infatti, noi *crediamo* che tale questione possa essere affrontata, e magari persino risolta, è perché il nostro sguardo sul mondo è condizionato dalla morale del gregge, una morale che pretende di poter conseguire una conoscenza “vera” della realtà. Su questa pretesa si è retta la cultura europea nei due millenni precedenti a Nietzsche. Ma, come egli dichiara in GM III 27, ora i tempi sono maturi perché sia posto in questione il valore della verità, ed è quindi possibile sferrare l’attacco decisivo alla morale cristiana e vederla finalmente crollare sotto lo stesso peso della propria dottrina. Una volta compiuto questo passaggio decisivo, l’orizzonte sarà di nuovo libero per la generazione di un nuovo, trasvalutato, tipo umano.

IV MOLTI NOMI PER UNO STESSO MODO DI PENSARE

Nel celebre testo con cui introduce Nietzsche ai filosofi di orientamento analitico, Arthur Danto dedica un capitolo al delicato quanto fondamentale tema del prospettivismo, discutendo in modo particolare la posizione di Nietzsche rispetto alla concezione corrispondentista della verità e le difficoltà che essa comporta nell'economia complessiva del suo pensiero (Danto, 1965: 54 ss.). In questo contesto, Danto osserva che Nietzsche avrebbe adottato un «criterio pragmatico della verità: p è vero e q falso se p funziona e q no» (*ibid.*). Questa considerazione apre a una questione articolata, che riguarda l'affinità del pensiero di Nietzsche – e, più in particolare, di quel “prospettivismo” di cui egli parla in epoca tarda – con l'orientamento di pensiero del pragmatismo americano.¹ Tale questione può essere affrontata su due piani distinti ma connessi tra di loro. Il primo è quello, prettamente teoretico, del confronto tra la concezione della verità ascrivibile a Nietzsche e la posizione che in particolare William James individua nei suoi saggi programmatici *Pragmatism* e *The Meaning of Truth* – posizione che godette di grande fortuna nelle discussioni di inizio secolo tra gli autori che avviarono la corrente di pensiero anglo-americana di impronta analitica. Il secondo piano conduce invece a una ricerca di tipo storico-filosofico, a un'indagine che presti attenzione al modo in cui tanto il pensiero di Nietzsche quanto il pragmatismo americano si siano determinati storicamente.

Danto, com'è noto, si concentra sul primo di questi piani, col preciso scopo di dialogare con gli esponenti del pensiero analitico. Nel fare questo, egli circoscrive la posizione epistemologica di Nietzsche attraverso una

1 Alcune analisi in questo senso sono state presentate da Hingst (1998 e 2000) e Fabbrichesi (2009). Al tema della verità in Nietzsche e James è dedicato il cap. 5 di questo volume, che contiene alcune riflessioni complementari al quadro che si andrà a delineare nel presente capitolo. Per quanto riguarda invece la posizione di Danto relativamente alla concezione della verità di Nietzsche, una sua discussione è stata svolta in Stack (1981) e, più nel dettaglio, in Wilcox (1986).

formula logica molto semplificata e che coglie solo un aspetto della ben più complessa posizione pragmatista. Senza nulla voler togliere alla scelta di Danto, il cui grande merito fu proprio quello di aver illuminato il pensiero di Nietzsche con una luce che ne evidenziasse la modernità, rendendo così possibile un suo recupero da parte della tradizione filosofica contemporanea non-continentale, bisogna però dire che tale scelta trascura diversi aspetti di non secondaria importanza. Essa, in particolare, non permette di andare a fondo di un confronto che si rivela complesso e produttivo una volta indagato da un punto di vista storico-filosofico. Se, infatti, si guarda tanto al prospettivismo quanto al pragmatismo in un senso più ampio, è possibile osservare come queste due posizioni filosofiche siano sorte in risposta alle problematiche sollevate da un medesimo contesto culturale; un contesto ben preciso e che, se tenuto in debita considerazione, permette di rivelare il senso più proprio di tali posizioni.

Come si legge nel sottotitolo dell'opera di James, il pragmatismo è per lui *Un nuovo nome per vecchi modi di pensare*. Esso viene quindi presentato come una concezione che rielabora alcuni spunti tratti dal pensiero filosofico e scientifico ottocentesco, spunti che essa condivide con altre posizioni diffuse durante la sua epoca. Elemento comune tra queste ultime è, prima di tutto, una certa epistemologia elaborata a partire dalla diffusione del modello evolutivo (con particolare riferimento a quello darwiniano) e da alcuni sviluppi del kantismo.² Se visto in questo modo, il pragmatismo assume una dimensione ben più ampia e articolata, e rivela la sua portata filosofica in ciò che sta *dietro* alla concezione della verità e alla formula per determinare quest'ultima cui quel movimento è spesso ridotto. Il pragmatismo è piuttosto una *reazione* a una data concezione della verità, una *strategia* elaborata per affrontare una situazione teoreticamente problematica, ed è proprio questo aspetto a costituire il tratto di confronto più significativo tra la concezione descritta da James e il pensiero che Nietzsche elabora attorno alla nozione di "prospettivismo". Come è stato oramai ampiamente dimostrato dalla letteratura secondaria, evoluzionismo e kantismo sono infatti due riferimenti dello stesso Nietzsche.³ Essi costituiscono, in parti-

2 Sul rapporto tra pragmatismo ed evoluzionismo resta ancora valido lo studio di Wiener (1944), ma si veda anche Franzese (2009). Meno studiato, invece, è il rapporto con kantismo e neokantismo; su questo cfr. ad esempio Murphey (1968) e Ferrari (2010 e 2015). Infine, per questo discorso si rimanda anche alle osservazioni contenute in Rorty (1991a).

3 Si veda ad esempio Himmelmann (2005), Gentili (2015), Fazio (1991), Gerhard/Reschke (2010), Fornari (2006) e Stegmaier (1987). Nel contesto della presente ricerca, è bene segnalare che la radice kantiana del pensiero nietzscheano

colare, le fondamenta dell'epistemologia che Nietzsche adotta nel corso della sua produzione, e giocano un ruolo di primo piano nell'elaborazione della sua posizione matura circa il problema della verità e le conseguenze nichilistiche di quest'ultima sulla cultura europea (cfr. Gori 2015c). Anzi-ché ridursi alla mera epistemologia nietzscheana, alla sua concezione della verità, il "prospettivismo" si inserisce in questo quadro come proposta filosofica per l'umanità a venire, per l'appunto come *strategia* per affrontare la crisi epocale che coinvolge quella cultura in ogni suo aspetto.

La nostra proposta interpretativa consiste pertanto nel considerare il "prospettivismo" di Nietzsche come uno di quei "diversi modi di pensare" che James raccoglie sotto un unico nome, senza con questo voler ridurre ciascuno di essi al pragmatismo. Esistono – se vogliamo – molte forme di pragmatismo, vale a dire posizioni che condividono col modello definito da James una matrice comune, la quale consiste nel prendere atto del vuoto epistemico e ontologico che caratterizza il concetto tradizionale di verità e di affrontare tale difficoltà ammettendo che «il valore di alcune idee possa essere determinato sulla base delle implicazioni pratiche positive di queste ultime» (Bouriau, 2009: 248). Queste posizioni rimangono però distinte in ragione della varietà di soluzioni da esse proposte e dagli obiettivi che ciascuna si prefigge; nel caso specifico, questo significa che il confronto del prospettivismo col pragmatismo non deve essere inteso come una volontà di inglobare il primo nel secondo. La posizione di Nietzsche manifesta in effetti tratti di indubbia originalità e si distingue dal movimento di Peirce, James e Dewey sotto diversi aspetti; purtuttavia, essa può essere considerata *una forma* di pragmatismo nel

era stata individuata agli inizi del Novecento da Hans Vaihinger, autore di cui ci si occuperà nel § 2 di questo capitolo. Vaihinger, in particolare, in apertura alla sezione dedicata a Nietzsche e aggiunta posteriormente in appendice al suo *Die Philosophie des Als-ob* (1911), scrive che «è fuor di dubbio che vi sia una forte componente kantiana nel pensiero di Nietzsche, ma non del Kant che sta nei libri di scuola (...), piuttosto dello spirito di Kant, del vero Kant che ha compreso profondamente la natura dell'apparenza, ma che, invece di liquidarla, ha consapevolmente osservato e riconosciuto la sua utilità e necessità». Nel commentare questa considerazione, Gentili (2015: 154) si rifà alle interpretazioni di Simon (1989) e Kaulbach (1980) per osservare la consequenzialità della critica nietzscheana alla verità a partire dai presupposti che di essa si possono rintracciare nel criticismo kantiano. In particolare, conclude Gentili riportando Kaulbach, «il prospettivismo di Nietzsche [porterebbe] a compimento il prospettivismo *ante litteram* implicito nella svolta copernicana di Kant, il cui senso stava nel fatto "che il soggetto si sceglie liberamente la propria posizione di fronte all'essente" (Kaulbach, 1980: 60). La verità è perciò prospettica nella misura in cui conferisce un senso (...) alla decisione del soggetto vivente e conoscente per una prospettiva anziché per un'altra».

momento in cui condivide con quest'ultimo un atteggiamento diagnostico nei confronti del pensiero tradizionale e anche una certa impostazione per quel che riguarda la determinazione *positiva* di verità e valori.

Tutto questo sarà oggetto della presente indagine. L'affinità del pensiero di Nietzsche sul tema della verità con il pragmatismo classico può essere studiata in particolare a partire dalle testimonianze di alcuni autori attivi a cavallo tra Otto- e Novecento e che, se da una parte recepiscono il primo pragmatismo in Europa avendo ben presente quali siano i suoi fondamenti epistemologici, dall'altra seguono con interesse e curiosità l'affermarsi del pensiero di Nietzsche. Questi autori, che rispondono ai nomi di Hans Vaihinger, Hans Kleinpeter e René Berthelot, pubblicano quasi contemporaneamente alcuni testi in cui descrivono Nietzsche in maniera originale rispetto al modo in cui le sue idee venivano divulgate all'epoca, collegando in generale il suo pensiero alla cultura scientifica intrisa di neokantismo ed evolucionismo alla quale loro stessi si rifanno e, più in particolare, a concezioni del mondo di recente diffusione che a vario titolo si possono ascrivere al pragmatismo.

1. Nietzsche fenomenalista e pragmatista

Il primo elemento da cui partire è il "fenomenalismo", una posizione che negli scritti di Nietzsche vediamo intersecarsi col prospettivismo in due luoghi cruciali: in maniera esplicita in FW 354 e invece solo implicitamente, attraverso la critica mossa al positivismo, in NF 1886-87, 7[60] (cfr. *supra*, cap. 2, § 5). Questa posizione viene presentata sistematicamente per la prima volta da Hans Kleinpeter nel 1913, in un'opera intitolata *Der Phänomenalismus. Eine naturwissenschaftliche Weltauffassung*. In questo testo, Kleinpeter descrive una nuova concezione del mondo fondata sulle idee del suo maestro Ernst Mach e che, in base alla sua ricostruzione, sarebbe fiorita nel corso del XIX secolo grazie all'apporto di una serie di autori attivi in ambito filosofico e scientifico, quali Goethe, Avenarius, Clifford, Pearson, Stallo – e, naturalmente, Nietzsche. L'idea che Nietzsche potesse rientrare tra i sostenitori di questa posizione era qualcosa di estremamente nuovo negli anni della prima ricezione dei suoi scritti, e sembra che lo stesso Kleinpeter non si aspettasse di scoprire nelle opere e nei quaderni di Nietzsche elementi che portassero a concludere che «Mach e Nietzsche furono entrambi fenomenalisti» e che «condivisero gli stessi principi della teoria della conoscenza» (Kleinpeter, 1913: 143). Eppure, come si legge in una lettera che Kleinpeter inviò a Elisabeth Förster-Nietzsche il 9 novembre 1912, gli bastò leggere la

citazione tratta da uno scritto di Nietzsche per capire immediatamente che quest'ultimo poteva essere considerato un «puro fenomenalista».⁴

L'interesse di Kleinpeter nei confronti di Nietzsche fu destato in particolare dalla questione epistemologica, dal fatto che negli scritti dell'autore di opere come *La nascita della tragedia* e *Così parlò Zarathustra* fosse possibile individuare una concezione della conoscenza che ricordava molto da vicino le posizioni di Mach. Così, nel 1911 Kleinpeter iniziò a leggere gli scritti di Nietzsche, trovando particolarmente interessante soprattutto il contenuto del *Nachlass*, e tra il 1912 e il 1913 pubblicò una serie di articoli in cui presentava i risultati delle proprie ricerche, successivamente inclusi nell'opera sul *Fenomenalismo*. In questi articoli, Kleinpeter si premurò di restituire un'immagine di Nietzsche per molti aspetti diversa da quella che egli stesso poteva essersi fatto prima di entrare in contatto con particolari meno noti del suo pensiero: Nietzsche non è per lui un filosofo nel senso tradizionale del termine, ma il precursore di una concezione del mondo del tutto nuova, a partire dalla quale Kleinpeter prospettava lo sviluppo di una “filosofia scientifica” destinata a imporsi come posizione originale del pensiero Novecentesco.⁵ Oggetto di quegli articoli è in particolare il confronto tra il pensiero di Mach e quello di Nietzsche, operato col preciso scopo di mostrare ai propri contemporanei che Nietzsche era stato «fenomenalista tanto quanto Mach» (Kleinpeter, 1912c/2011: 372).

Per capire su quali basi Kleinpeter sostenga questa sua tesi, bisogna considerare molto brevemente cosa egli intendesse per “fenomenalismo”. Con questo termine, Kleinpeter definisce una nuova teoria della conoscenza che si contrappone alla concezione meccanicistica propria della fisica moderna Newtoniana (Kleinpeter, 1913: 5-6) e che deriva da una particolare interpretazione della filosofia di Kant tesa ad affrontare – e risolvere – gli interrogativi rimasti aperti circa il problema della “cosa in sé”. In maniera molto semplificata, e seguendo quanto scrive Kleinpeter, si può dire che la concezione della conoscenza propria del fenomenalismo consista in due tesi fondamentali:

- a) Le sensazioni sono l'origine della nostra conoscenza;
- b) I concetti scientifici (ma la cosa si estende a tutti i tipi di concetti) non sono che etichette, simboli, e ogni “verità” ha un valore soltanto relativo.⁶

4 Cfr. Gori (2011c). Le quattro lettere che Kleinpeter inviò a Elisabeth Förster-Nietzsche sono conservate presso il Goethe-Schiller Archiv di Weimar.

5 Su questo cfr. in particolare Reichenbach (1951), Frank (1949) e Stadler (1982 e 1993).

6 Queste tesi seguono dalle considerazioni svolte da Mach e possono essere comprese adeguatamente solo una volta chiarito il significato dei concetti che

Nel testo del 1913 Kleinpeter scrive che la concezione fenomenalista della conoscenza si fonda sulla certezza dell'esperienza immediata (*unmittelbare Erfahrung*) e cita una frase di Goethe che trova particolarmente affine alle idee di Mach e Nietzsche: «I sensi non ingannano» (Kleinpeter, 1913: 68-69).⁷ Secondo Kleinpeter, un fenomenalista pensa che ogni nostra conoscenza sia fondata sull'esperienza sensibile e che si debba considerare la sua testimonianza come più "onesta" rispetto a qualsiasi costruzione concettuale puramente logica, che prevede un intervento attivo dell'intelletto proprio sul dato sensoriale "puro". Le parole che comunemente adottiamo (e, con esse, i concetti utilizzati in tutti gli ambiti della ricerca scientifica) sarebbero infatti mere etichette e simboli elaborati dal nostro intelletto e che circoscrivono gruppi di sensazioni dotati di una maggiore stabilità (relativa).⁸ In base al principio di economia del pensiero sostenuto da Mach (cfr. p.es. Mach, 1895/2010: 177 ss.; 1896: cap. 26; 1910), tutto questo gioca un ruolo fondamentale nella nostra gestione del sapere, permettendo prima di tutto una più facile trasmissione delle conoscenze acquisite. Nel suo libro, Kleinpeter

egli adotta. La nozione di "sensazione", ad esempio, è fortemente problematica, perché non è immediatamente chiaro se essa posseda un carattere puramente empirico o, al contrario, idealistico (cfr. Banks, 2003). Non potendo in questa sede affrontare compiutamente i nodi problematici del pensiero di Mach, ai fini del presente studio ci si limiterà a seguire l'esposizione di Kleinpeter e a vedere in che modo egli tratti la cosa, rimandando ad altri tipi di indagine una discussione analitica del fenomenalismo.

- 7 Kleinpeter sta qui probabilmente pensando all'osservazione di Nietzsche contenuta in GD, "Ragione" 2: «I sensi non mentono [*lügen*]», che ha portato alcuni interpreti a discutere effettivamente di una possibile difesa del sensualismo da parte di Nietzsche (cfr. p.es. Small, 1999 e Riccardi, 2013). Vale la pena notare che questa posizione suona profondamente intrisa di kantismo. Nella *Dialettica trascendentale* della *Critica della ragion pura* (KrV A 293/B 350), Kant aveva infatti sostenuto che «I sensi non sbagliano [*irren*]; non nel senso che essi giudichino sempre in maniera corretta, ma nel senso che essi non giudicano mai». Una posizione, questa, che viene successivamente ripresa dallo stesso Kant nell'*Antropologia dal punto di vista pragmatico*, dove si legge che «i sensi non confondono [*verwirren*]» e «i sensi non ingannano [*betrügen*]» (Kant, 1798: §§ 9 e 11). Si veda su questo Caygill (2003) e Gori (2015a: § II.C).
- 8 Nel capitolo precedente (§ 3), si è fatto riferimento a quanto Nietzsche scrive in JGB 268: «Le parole sono notazioni per indicare concetti; ma i concetti sono segni più o meno figurati per indicare sensazioni spesso ritornanti e ritornanti assieme, per gruppi di sensazioni». Come si ha avuto modo di considerare, e come osserva anche Riccardi (2014: 252-3), questa posizione rimanda al testo di G. Teichmüller, *Die wirkliche und die scheinbare Welt* (1882: 132), letto da Nietzsche e di impronta fortemente kantiana.

riassume questa posizione osservando che «il principio su cui si fonda la concezione fenomenalista del mondo comporta che una deduzione puramente logica del mondo e delle sue esperienze non sia in alcun modo ammissibile» (Kleinpeter, 1913: 193). Tralasciando, per motivi di spazio, la questione se Kleinpeter stia sostenendo qui una forma radicale di empirismo, è opportuno invece soffermarsi sulla critica che egli muove al logicismo, ovvero a una forma di conoscenza che tributi valore a quelle che per Kleinpeter (e Mach) sono pure creazioni dell'intelletto dotate di un valore pratico. Su questo aspetto della teoria della conoscenza del fenomenalismo è infatti possibile trovare delle corrispondenze con la posizione pragmatista, secondo quanto lo stesso Kleinpeter osserva in un articolo del 1912:

Kant è stato il primo a considerare tutte le scienze umane come un prodotto del rapportarsi dell'Intelletto con la Ragione; nel fare questo, però, egli commise un grave errore, dal momento che attribuì un valore assoluto ai risultati dell'attività intellettuale, mentre avrebbe dovuto riconoscere come determinanti le testimonianze dell'esperienza. Questo aspetto è stato trattato con particolare chiarezza da Ernst Mach, nei suoi lavori dedicati alle scienze naturali e a un'analisi critica della conoscenza. Inoltre, scorrendo il lascito postumo di Nietzsche è possibile trovare un abbozzo della medesima concezione gnoseologica. Il principio fondamentale di questa teoria biologica della conoscenza – che circolava da tempo nell'ambito degli studi di scienze naturali, come pure tra i sostenitori della corrente filosofica del pragmatismo – consiste nel rifiutare l'idea che la scienza possa essere una semplice raccolta di norme aventi valore in sé e per sé, osservando invece come l'essenza dei concetti che essa adotta riposi nel fatto che essi costituiscono il principale sussidio per l'attività conoscitiva dell'uomo. (Kleinpeter, 1912b/2011: 368)

In questo passo, Kleinpeter riassume brevemente lo sviluppo storico della nuova epistemologia cui egli fa riferimento. A suo avviso, Mach, Nietzsche e il movimento pragmatista giocano un ruolo fondamentale nel superamento del pensiero di Kant e della sua idea che i concetti umani siano dotati di un valore assoluto. L'elemento che permette loro di realizzare questo superamento è dovuto prima di tutto a una concezione biologica e strumentale della conoscenza; all'idea, cioè, che quest'ultima non sia altro che un sussidio che permette all'uomo di orientarsi nel mondo e di acquisire in questo modo un vantaggio nella lotta per la sopravvivenza. Secondo questa prospettiva, l'intelletto gioca un ruolo determinante nel plasmare un contenuto originariamente *neutro* – le sensazioni, appunto – attraverso strutture cognitive che si sono venute a formare nel corso della storia evolutiva dell'uomo, per poi consolidarsi in ragione della loro efficacia adattiva.

tativa.⁹ Questa concezione del valore delle “verità” viene quindi a legarsi con la prima tesi del fenomenalismo: l’idea che le sensazioni costituiscano il fondamento della nostra conoscenza. Esse «non ingannano» nel senso che non possiedono alcun valore di verità *in sé*, prima dell’intervento categoriale dell’intelletto. Ma, proprio perché non è possibile rapportarsi a esse a prescindere da una schematizzazione logica, qualsiasi nostra conoscenza avrà solo un valore artificiale e relativo, e il suo senso e significato saranno limitati entro i confini della razionalità umana.¹⁰

Nel corso delle proprie ricerche, Kleinpeter trova diverse testimonianze di un’adesione a questa concezione della verità nelle opere e, in modo particolare, nei quaderni di Nietzsche. Il valore metaforico delle “verità” sostenuto in *Su verità e menzogna in senso extramurale*, il discorso sul linguaggio e sulla conoscenza pubblicato nel primo volume di *Umano, troppo umano* (in particolare §§ 9, 11 e 16), le considerazioni espresse nella prima edizione della *Gaia scienza* (§§ 110-112) e nei postumi dei primi anni ‘80, sono tutti elementi che Kleinpeter raccoglie e a partire dai quali elabora il profilo di un Nietzsche fortemente critico rispetto al valore che il pensiero tradizionale ha tributato alla dimensione razionale.¹¹ Un Nietzsche che «sostiene che la logica falsifichi la realtà, che la nostra attività cognitiva “logicizzi” la realtà», e che, conformemente alle posizioni di Mach e degli altri precursori ed esponenti del fenomenalismo, pensa che «i concetti che elaboriamo non esist[a]no nella realtà e non corrispond[a]no ad alcuna ‘cosa’, ma s[ia]no solo degli strumenti che ci permettono di riprodurre in maniera approssimativa la nostra esperienza» (Kleinpeter, 1913: 83-84. Cfr. anche Kleinpeter 1912c/2011: 373). Il rifiuto di una concezione corrispondentista della verità, a favore di una posizione improntata invece a

9 Cfr. p.es. Mach (1895/2010: 163 ss.); Čapek (1968); Gori (2009: 64 ss.). Kleinpeter insiste particolarmente sul tema della concezione biologica della conoscenza nel suo confronto tra Nietzsche e Mach (cfr. Kleinpeter, 1912a/2011: 365 e 1912c/2011: 375). Sulla posizione evolutiva adottata da Mach in materia epistemologica e sul rapporto di questa posizione con la moderna epistemologia evolutivista, cfr. *supra*, cap. 1, § 3.

10 Per come vengono descritte da Mach, le sensazioni costituiscono comunque, a loro volta, un accesso mediato al “reale”, al “mondo esterno”, una dimensione che Mach – così come Nietzsche – ritiene assolutamente al di fuori della nostra portata in quanto soggetti conoscenti umani. Il piano delle sensazioni è quindi per lui una sorta di “orizzonte limite”, oltre al quale non è possibile spingersi. In questo modo, Mach mette da parte come insensato anche solo da porre il problema della “cosa in sé”, così rilevante per tutta la tradizione kantiana.

11 Emblematico, all’interno di questo discorso, resta sicuramente l’atteggiamento di Nietzsche nei confronti degli “idoli eterni” esposto in GD.

una forma di relativismo, è particolarmente importante, perché delinea i tratti di un pensiero antimetafisico ascrivibile alla concezione fenomenalista del mondo. Questa posizione segue infatti dall'idea che l'uomo non abbia accesso ad alcun tipo di assoluto, che non possa riferirsi ad alcunché di impermanente e immutabile, si tratti di cose o di concetti. Recuperare in Nietzsche l'idea che il linguaggio che usiamo comunemente possessa un valore fondamentalmente metaforico (WL), che esso raccolga in sé simboli con cui la complessità del reale viene semplificata e resa gestibile (MA 11 e 16; FW 110) e, soprattutto, che il valore di "verità" di queste elaborazioni concettuali sia riportabile al loro grado di "utilità",¹² permette quindi a Kleinpeter di confrontare Nietzsche con Mach e, più in generale, con la concezione fenomenalista (cfr. Kleinpeter, 1913: 27 e 1912c/2011: 373 ss.). Un confronto che si dimostra ancor più effettivo nel momento in cui si consideri che entrambi questi autori sostennero una concezione biologica ed evolutiva della conoscenza e – cosa che ci interessa maggiormente in questa sede – aderirono a una teoria della conoscenza di stampo pragmatica. Come osserva infatti Kleinpeter (1913: 209),

come fecero Goethe e Darwin, anche Nietzsche sostenne che l'uomo è un essere attivo e sempre esposto al contrasto, che le conoscenze sono giudizi da lui creati e che questi giudizi sono strumenti per la lotta per la vita. (...) Nietzsche prese quindi in considerazione i fondamenti biologici della teoria della conoscenza e il concetto di verità del pragmatismo. In questi riposa il significato della nuova teoria strumentale della conoscenza scientifica.

Le considerazioni di Kleinpeter relative all'epistemologia di Mach e alla teoria della conoscenza che caratterizzerebbe il fenomenalismo mostrano chiaramente che il primo individua una decisa corrispondenza tra questa concezione del mondo e la posizione del pragmatismo americano che si andava affermando in quegli anni. Senza timore di forzare la nostra lettura, si può dire che Kleinpeter condividesse l'idea che il fenomenalismo fosse un "modo di pensare" che, assieme ad altri elaborati in quegli stessi anni a partire da principi comuni ma indipendentemente rispetto alla concezione di Mach, poteva rientrare sotto la "nuova denominazione" di *Pragmatismo*, dal momento che il primo incorpora la medesima posizione epistemologica sostenuta da James.¹³ Questo aspetto emerge con particolare chiarezza

12 Cfr. su questo *infra*, cap. 5.

13 Il fatto non sorprende nel momento in cui si considera che James elaborò la sua posizione proprio a partire dall'epistemologia di Mach e della sua scuola. Cfr. su questo *infra*, cap. 5.

za in un articolo in cui Kleinpeter, stimolato dalla recente pubblicazione della traduzione tedesca dell'opera di James,¹⁴ mette a confronto la concezione pragmatista della verità con l'epistemologia di Mach e inserisce alcuni significativi richiami al pensiero di Nietzsche (Kleinpeter, 1912a). L'obiettivo di Kleinpeter, nel presentare le linee-guida del pragmatismo americano – di cui, a suo avviso, Nietzsche sarebbe stato «il primo profeta» (Kleinpeter, 1912a/2011: 361) – è quello di mostrarne la conformità col movimento diffusosi in particolare grazie al lavoro di Mach. A suo dire, queste due posizioni filosofiche si contrappongono alle scuole di pensiero tradizionali perché adottano una concezione della verità non metafisica, che rinuncia alla ricerca di un principio assoluto svolta su basi puramente logiche. Questa rinuncia deriva dalla presa di coscienza del fondamentale vuoto ontologico che si trova al di sotto dell'antica concezione del mondo. Prima di tutto Locke e, successivamente,

Berkeley, Hume, Kant, Schopenhauer, Nietzsche e Mach, hanno messo in evidenza il fatto che non vi sia alcuna verità assoluta e *a priori*. L'antico concetto di verità, per come è stato sviluppato nel Teeteto di Platone e che Kant aveva assunto nella propria *Critica* quasi senza porlo in discussione, si è dimostrato assolutamente privo di contenuto, dal momento che non vi è alcuna verità incondizionata che possa essere assunta quale premessa di un qualsiasi atto di pensiero, e d'altra parte l'uomo non ha alcuna possibilità di raggiungere una conoscenza di questo tipo. (Kleinpeter, 1912a/2011: 363)

Raccogliendo la sfida del pensiero critico contemporaneo, il pragmatismo reagisce pertanto a questa fondamentale difficoltà, proponendo una strategia per affrontare il problema del valore della verità che è stato sollevato. Quest'ultima viene prima di tutto concepita come relativa, dotata di un valore strumentale anziché essenziale – una posizione che, secondo Kleinpeter, corrisponde direttamente a quanto elaborato dai sostenitori della visione fenomenalista del mondo. Questi ultimi, infatti, concepiscono i concetti scientifici (atomo, energia, ecc.) «non certo [come] oggetti reali, dotati di una esistenza effettiva nello spazio; piuttosto, essi sono strumenti pratici approntati dalla mente per ricordare esperienze che non sono attualmente presenti» (*ibid.*). Allo stesso modo, per i pragmatisti «parole, concetti e teorie non sono altro che semplici sussidi per la nostra attività

14 La traduzione venne redatta da W. Jerusalem, il quale giocò un ruolo importante proprio nella divulgazione del pragmatismo in Europa. Cfr. su questo Ferrari (2015).

pratica», o, come scrive James (qui citato da Kleinpeter) «*le teorie non sono altro che degli strumenti*» (*ibid.*).

Una volta accettato il fatto che non sia possibile «operare una determinazione concettuale della verità che possa dirsi completa» (Kleinpeter, 1912a/2011: 364) – e questo vale tanto per il pensiero comune quanto per quello scientifico, più complesso e raffinato –, se non si vuole cadere in una forma di inerte nichilismo epistemologico occorre assumere un nuovo criterio di riferimento, e questo è precisamente quanto avrebbe fatto il pragmatismo. Come infatti osserva Kleinpeter, i sostenitori di questa posizione hanno spostato l'attenzione dal piano puramente logico a quello dell'azione, giudicando il valore di una teoria «sulla base delle sue *conseguenze pratiche*» (Kleinpeter, 1912a/2011: 362). In questo modo, essi hanno abbandonato le sterili e interminabili dispute proprie del pensiero metafisico tradizionale, per concentrarsi su una valutazione che guardi alla ricaduta concreta di una certa teoria o della definizione di un particolare concetto. La riflessione di Kleinpeter su questo punto è particolarmente interessante, perché egli offre una descrizione del pragmatismo diversa da quella prettamente teoretica che sarà predominante nella ricezione novecentesca di quest'ultimo. Una volta messe «in secondo piano le vuote parole e le dispute puramente concettuali», Kleinpeter osserva infatti che il pragmatismo «invita a concentrarsi sulla vita stessa» e che esso attribuisce «un valore determinante (...) alla nostra capacità di azione» (Kleinpeter, 1912a/2011: 363).¹⁵ Inoltre, continua Kleinpeter, «va detto che le azioni di cui si parla non devono per forza di cose rientrare nell'ambito delle scienze naturali; d'altra parte, anche dei semplici atti del pensiero possono,

15 È proprio su questo punto, sull'aver posto l'accento sul carattere attivo e creativo della vita umana, che Kleinpeter vede una particolare affinità tra il pragmatismo e il pensiero di Nietzsche (Kleinpeter, 1912a/2011: 363). Vale la pena, inoltre, osservare che la lettura che Kleinpeter offre del pragmatismo è in linea con quanto pronunciato da A. C. Armstrong in occasione de congresso internazionale di filosofia tenutosi a Heidelberg nel 1908. In quella sede, Armstrong presentò una relazione intitolata *The Evolution of Pragmatism*, nella quale esplorava i principi della nuova posizione diffusasi in Inghilterra e negli Stati Uniti, osservando come il pragmatismo proponesse «prima di tutto un metodo di pensiero – un metodo che, se ben compreso, può applicarsi a ogni campo del sapere intellettuale, che è stato adottato con successo dalle scienze naturali e che viene ora introdotto nella filosofia per permettere una sua rigenerazione e fornirle nuovi stimoli. I benefici di questo metodo non si limitano solo al pensiero puro – esso porta la conoscenza in contatto con la vita e promuove l'azione tanto quanto l'attività cognitiva» (Armstrong, 1909: 720-21). Sulla conformità di Nietzsche con James e Peirce nel «prestare attenzione alla domanda “quale differenza produce una certa credenza sulla nostra azione?”» si esprime anche Rorty (1991b: 2).

alla luce di determinate esperienze, dimostrare la propria utilità in quanto determinanti ai fini dello svolgimento del pensiero stesso» (*ibid.*).

Questa considerazione sarà particolarmente utile per svolgere alcune considerazioni relative alla possibilità di attribuire a Nietzsche una forma di pragmatismo, in un senso più ampio e completo rispetto a quanto sinteticamente suggerito da Danto. Il modo in cui Kleinpeter interpreta il pragmatismo fa di esso una posizione filosofica di ampio respiro, una posizione che incorpora una precisa concezione della verità, ma che non si riduce a essa e non resta circoscritta al solo ambito teoretico o epistemologico. Il metodo pragmatico, guardando all'azione concreta e alla vita dell'uomo, si pone invece come strategia per affrontare un problema filosofico complesso, che coinvolge un intero sistema di pensiero. Per questo motivo, Kleinpeter vede nel pragmatismo un momento di svolta della storia del pensiero, e attribuisce anche al fenomenalismo, che ne condivide i principi epistemologici e la nuova concezione della verità, questa portata "epocale".¹⁶ Come osserva conclusivamente, a suo avviso «il pragmatismo e la teoria della conoscenza di Mach rappresentano punti di vista completamente nuovi, che poggiano su solide basi e sembrano quindi essere ben determinati, ossia in grado di minare le fondamenta delle prospettive tradizionali adottate dalle antiche scuole di pensiero» (Kleinpeter 1912a/2011: 365).

Credo che il valore di queste considerazioni ai fini del discorso che stiamo svolgendo sia di per sé evidente. Prima di tutto, Kleinpeter fornisce l'esempio di una concezione del mondo elaborata in maniera indipendente e con scopi diversi rispetto al pragmatismo americano, ma che condivide con quest'ultimo i principi epistemologici che rappresentano il vero elemento di novità e rottura rispetto alla filosofia tradizionale. Al di là delle differenze specifiche che mantengono distinti questi due movimenti, fenomenalismo e pragmatismo concordano su un aspetto cruciale – il valore relativo della verità – e possono per questo essere considerati come due nomi diversi per uno stesso modo di pensare. Il secondo elemento significativo è che Kleinpeter inserisce in questo discorso anche Nietzsche, che può così definire nel contempo come «il primo vero sostenitore del pragmatismo» (Kleinpeter, 1912a/2011: 363) e «uno dei più importanti rappresentanti del

16 Un altro autore che descrisse l'impatto del pensiero di Mach sugli sviluppi del pensiero filosofico e scientifico novecenteschi fu Phillip Frank. Nel suo *Modern Science and Philosophy* (1949/1973: 117) Frank confermò l'affinità e la concordanza tra Mach e James sul concetto tradizionale di verità che erano state individuate da Kleinpeter, e chiamò in causa anche Nietzsche quale precursore di quella forma di "illuminismo" rappresentata da Mach (Frank, 1949/1973: 92 ss. Cfr. su questo anche Gori, 2009: xxxix-xliii).

fenomenalismo» (Kleinpeter, 1913: 27) proprio perché il suo pensiero incorpora la stessa matrice che anima le concezioni epistemologiche di James e Mach. In effetti, secondo Kleinpeter, è proprio il fatto che Nietzsche «si trov[i] completamente sul terreno del pragmatismo nel definire il concetto di verità» (Kleinpeter, 1912c/2011: 376) a inserirlo nel contesto del fenomenalismo, dal momento che questo aspetto soddisfa una delle due condizioni individuate sopra.¹⁷

Anche se coinvolge solo un aspetto del pensiero di Nietzsche, il discorso di Kleinpeter ha però valore per la ricerca storico-filosofica in quanto riporta questo autore a due progetti di ricerca che fanno riferimento a una medesima concezione antimetafisica del mondo. Sostenere che Nietzsche si trovi sul terreno del pragmatismo non significa quindi solamente individuare nella sua concezione epistemologica un “criterio pragmatico della verità”, quanto piuttosto rilevare come egli abbia guardato problematicamente a quest’ultima nozione, recependo gli stimoli di una cultura filosofica e scientifica che doveva trovare il modo di evitare di cedere al nichilismo epistemologico che le si prospettava quale punto di arrivo della sua riflessione. La tesi di Kleinpeter non fa pertanto di Nietzsche un (mero) pragmatista, ma semplicemente circoscrive quella matrice del suo pensiero che egli condivide con il movimento inaugurato da Peirce e James, e a partire dalla quale Nietzsche elaborerà una propria strategia originale per offrire all’uomo un principio di orientamento teoretico e pratico.

2. Finzionalismo e pensiero critico

Una seconda prospettiva di ricerca ci viene suggerita dallo stesso Kleinpeter, in un articolo dedicato a *La teoria della conoscenza di Friedrich Nietzsche* (1912). In questo testo, Kleinpeter affronta le medesime questioni di cui si è detto sopra, concentrandosi in modo particolare sulla criti-

17 Questa considerazione emerge in particolare da una lettera che Kleinpeter invia a Mach il 22 dicembre 1911 e nella quale mette a parte il suo maestro delle proprie recenti scoperte sulla conformità del pensiero di Nietzsche coi punti chiave del fenomenalismo (cfr. Gori, 2011c: 295-7). Da quanto si legge, Nietzsche avrebbe in particolare condiviso la concezione della materia e delle sensazioni di Mach, così come la sua posizione critica nei confronti della “cosa in sé” e il radicale relativismo epistemologico da lui professato. Ma soprattutto, scrive Kleinpeter, «il pragmatismo si trova già completamente in Nietzsche. Il valore di verità delle categorie della logica viene da lui riportato alla loro utilità per realizzare un ampliamento della nostra conoscenza e della nostra capacità di azione, in breve, per lo sviluppo dell’organismo» (Gori, 2011c: 296).

ca che Nietzsche muove all'«antico ideale conoscitivo» e sul modo in cui egli decostruisce la nozione di verità tradizionalmente adottata (Kleinpeter, 1912c/2011: 374). Quell'ideale, secondo Kleinpeter, «non deve più essere concepito secondo una prospettiva puramente logica», e occorre ammettere che «una verità assoluta e incondizionata è una chimera, allo stesso modo di una qualsiasi cosa in sé» (*ibid.*). A questo punto, Kleinpeter conclude che

se dunque si ammette che la verità sia irraggiungibile, è necessario affermare che la mente umana *debba operare*, e quindi *pensare, con finzioni*. Questa conseguenza è stata chiarita ampiamente e in maniera degna di lode in un testo di Vaihinger, *La filosofia del come-se*, di recente pubblicazione, sebbene la sua stesura risalga a diversi anni fa. (*ibid.*)

Kleinpeter introduce in questo modo la posizione *finzionalista* del neokantiano Hans Vaihinger, il quale, in una sezione aggiunta solo posteriormente al testo sopra citato (la cui prima edizione risale al 1911), dedica ampio spazio a Nietzsche in quanto precursore e “conferma storica” del suo *Sistema delle finzioni scientifiche, etico-pratiche e religiose del genere umano*. Altrettanto significativo, ai fini del presente discorso, è poi il fatto che la posizione di Vaihinger sia stata confrontata direttamente col pragmatismo classico, e che, pertanto, sia possibile ascrivere anch'essa ai “vecchi modi di pensare” di cui parla James.¹⁸

Nella sua opera principale, Vaihinger presenta una posizione filosofica originale fondata sull'epistemologia che caratterizza buona parte del neokantismo ottocentesco. *La filosofia del come-se* consiste fondamentalmente in uno studio esaustivo sulla nozione di “finzione”, che Vaihinger si prefigge di definire in maniera sistematica (cfr. Neuber, 2014). Secondo quanto osserva Ceynowa (1993: 9), la tesi principale dell'opera consiste nell'idea che «le teorie scientifiche non vadano considerate come rappresentazioni della realtà esterna, ma solo come strumenti per gestire questa realtà». Questa tesi si fonda in particolare «sull'idea che la funzione fondamentale dell'intelletto umano sia una funzione pratica», in quanto esso elabora un'immagine del mondo “gestibile” e che, per questo, si dimostra efficace ai fini della conservazione della specie umana (*ibid.*). Nel suo

18 Neuber (1914: 13) osserva che già nelle considerazioni di Kant che Vaihinger assume come prova dell'adesione del filosofo di Königsberg alla *filosofia del come-se* è possibile trovare chiari riferimenti al pragmatismo. Questo dimostrerebbe che «Kant – e con lui Vaihinger! – furono i precursori di una delle correnti di pensiero che ha maggiormente influito sul XX e XXI secolo (per quanto quest'ultimo sia ancora agli inizi)» (*ibid.*). Testi di riferimento per un confronto tra finzionalismo e pragmatismo sono ad esempio Ceynowa (1993) e Bouriau (2009).

libro, Vaihinger sostiene in maniera esplicita tale posizione e, dopo aver osservato che la «funzione logica serve [primariamente] all'autoconservazione», conclude che in generale «la conoscenza è un fine secondario ed è, in una certa misura, solo il prodotto della degradazione della funzione logica, la quale assolve, in prima istanza, il fine pratico della comunicazione e della condotta» (Vaihinger, 1911/1967: 158, trad. mod.). Questa idea si trova espressa ancor più chiaramente nella pagina di apertura della prima parte della *Filosofia del come-se*, in cui Vaihinger presenta i principi della sua nuova concezione:

L'intero mondo delle rappresentazioni, nella sua totalità, non restituisce affatto un'immagine della realtà – operazione che gli sarebbe impossibile da adempiere – ma è piuttosto uno *strumento per orientarsi meglio in questo mondo*. (...) I fenomeni soggettivi del pensiero (...) costituiscono i più fini e ultimi dati dell'intera evoluzione organica, e il mondo delle rappresentazioni è come l'ultimo fiore dell'intero divenire cosmico, ma non è affatto un'immagine di questo nella comune accezione del termine. (Vaihinger, 1911/1967: 29)

Come si può vedere facilmente, il finzionalismo di Vaihinger si contrappone prima di tutto alla concezione corrispondentista della verità – all'idea, cioè, che la nostra conoscenza riporti in maniera “adeguata” la realtà esterna. Al contrario, secondo Vaihinger la conoscenza umana è solo il prodotto finale di uno sviluppo biologico e il suo valore è meramente *strumentale*. Questa considerazione costituisce l'elemento forse più rilevante della posizione di Vaihinger – soprattutto ai fini di un confronto del suo finzionalismo col pragmatismo americano e con il pensiero di Nietzsche. Sulla base del fatto che è possibile attribuire alle elaborazioni concettuali un valore di utilità, infatti, la critica di Vaihinger alla concezione corrispondentista propria del senso comune non prende la strada di un nichilismo epistemologico, ma delinea una posizione filosofica all'interno della quale diventa fondamentale continuare a operare con le nozioni comunemente adottate, *prendendo però coscienza* del fatto che esse siano meri strumenti concettuali.¹⁹

In questa sede non è possibile soffermarsi adeguatamente su questo aspetto specifico del finzionalismo di Vaihinger, sul quale comunque si tornerà più avanti. Ai fini della presente indagine, è piuttosto opportuno evidenziare alcuni altri elementi che definiscono con maggiore precisione la sua posizione. Vaihinger sostiene in particolare che alla nostra mente per-

19 Questo aspetto assume particolare rilievo nel momento in cui si considerino alcuni tipi di finzioni legati alla sfera pratica, come la nozione di *Io* e quella di *libertà*. Si veda su questo Gori (2015a).

tiene una fondamentale capacità di assimilazione e di elaborazione, e che «il pensiero logico (...) è un'assimilazione spontanea del mondo esterno, è, in altre parole, un'opportuna elaborazione organica del materiale delle sensazioni» (Vaihinger, 1911/1967: 16).²⁰ Secondo la sua concezione, la *psyche* (che Vaihinger concepisce in termini non-sostanzialistici, e quindi solo come la «totalità organica di tutte le cosiddette azioni e reazioni della “mente”», Vaihinger, 1911/1967: 15, trad. mod.), è una *forza organica plasmatrice* che modifica autonomamente tutto quello di cui si appropria (*ibid.*), e il pensiero scientifico è una sua funzione. Sulla base di queste osservazioni preliminari, Vaihinger può quindi definire le “finzioni” come il prodotto dell'attività della *psyche*: «L'attività finzionale della mente è una manifestazione delle forze psichiche fondamentali; le *finzioni* sono *strutture mentali*» (Vaihinger, 1911/1967: 24).

Un aspetto di non secondaria importanza consiste inoltre nel profondo influsso che la *Storia del materialismo* di Lange esercitò sulla posizione di Vaihinger.²¹ In quel testo, Vaihinger trovò un'esposizione dei principali temi dibattuti nel corso della seconda metà dell'Ottocento da scienziati e pensatori tedeschi ascrivibili a vario titolo alla corrente del neokantismo. Lange, in particolare, discuteva il valore epistemologico degli organi di senso, a partire dal lavoro del fisiologo tedesco Johannes Müller (cfr. Ceynowa, 1993: 134 s.). Secondo Lange, una conoscenza “pura” non è in alcun modo possibile; tutto quello che conosciamo viene infatti, per prima cosa, plasmato dai nostri organi di senso e, successivamente, dal nostro intelletto e dalla sua struttura logica. Queste considerazioni rientrano nel progetto di elaborazione dell'epistemologia kantiana portato avanti da Lange e la cui radicalizzazione conduce proprio alla concezione filosofica di Vaihinger.²² Secondo quest'ultimo, infatti, l'idea che «le forme siano finzioni, vale a dire (...) concetti e rappresentazioni di tipo ausiliario» e non invece «ipotesi intorno alla natura della realtà», si trova in assoluta

20 Michael Heidelberger (2014: 53) mette direttamente a confronto la concezione del pensiero umano come “funzione biologica” sostenuta da Vaihinger con l'epistemologia di Mach.

21 Secondo quanto espresso da Vaihinger nella sezione autobiografica che apre l'edizione inglese della *Filosofia del come-se* (Vaihinger, 1925: xxxv), egli trovò in Lange «un maestro, una guida, un insegnante ideale». Al *Punto di vista dell'ideale* di Lange, Vaihinger dedica inoltre una sezione della terza parte dell'opera (*Conferme storiche*). Sull'influsso di Lange su Vaihinger si vedano Ceynowa (1993: cap. 3) e Heidelberger (2014).

22 Si veda su questo Heidelberger (2014: 51) e Vaihinger (1925: xxxvi, n.1).

continuità con il pensiero di Kant e si presenta come onesta espressione di un «punto di vista ‘critico’» (Vaihinger, 1911/1967: 166, trad. mod.).

Il riferimento al neokantismo è particolarmente importante per comprendere la posizione di Vaihinger, dal momento che esso conduce alla questione fondamentale e, per questo, ampiamente dibattuta, della “cosa in sé”. Da quanto detto brevemente sopra, già si è visto che Vaihinger considera i concetti scientifici come elaborazioni logiche dotate di un valore meramente pratico. Egli insiste particolarmente su questo punto e, in un modo molto simile alla denuncia dei *quattro grandi errori* della Ragione che Nietzsche inserisce nel suo *Crepuscolo degli idoli*, deplora il comune «errore dell’umanità» che consiste nell’«aver attribuito allo strumento il valore che appartiene soltanto a ciò che si ottiene per mezzo di quello strumento» (Vaihinger, 1911/1967: 155-6, trad. mod.). Detto altrimenti, Vaihinger sostiene che, mentre «tanto il concetto, quanto la proposizione servono solo da strumenti di comunicazione, (...) la *psyche* possiede l’impressione di aver carpito qualcosa, nel momento in cui ha solamente applicato le sue categorie finzionali ai complessi di sensazioni» (Vaihinger, 1911/1967: 157, trad. mod.). La principale conseguenza di questo errore consiste nella creazione del concetto di sostanza, che – per usare un termine di Nietzsche (GD, “Ragione” 5) – viene «introdotta sottobanco» nel mondo dell’esperienza:

Così si presenta la finzione di una sostanza, che si immagina separata dagli altri oggetti dell’esperienza. Tali oggetti sono, allora, meri *attributa o modi* della sostanza. Del pari si presenta la finzione di una causa assoluta, il cui effetto deve essere il mondo dell’esperienza, (...) e infine la finzione di un’assoluta cosa in sé, che deve essere guardata come “l’essenza del fenomeno”. Tutte queste sono finzioni di trasposizioni ingiustificate, in quanto la relazione, che ha senso soltanto all’interno dell’esperienza, si estende oltre questo piano fino a una dimensione vuota. (Vaihinger, 1911/1967: 154, trad. mod.)

Il discorso che Vaihinger svolge in merito alla “cosa in sé” esemplifica la sua posizione epistemologica. Quel concetto kantiano altro non è, per lui, che una finzione logica alla quale si attribuisce un valore ontologico che non le appartiene. Come osserva ancora Vaihinger,

solo nell’ambito del mondo delle idee troviamo cose, cose dotate di un’efficacia causale; nel mondo reale queste idee non sono che vuote eco. (...) La finzione della *Ding an sich* è di fatto il più straordinario di tutti gli strumenti concettuali. Allo stesso modo di come, nella matematica e nella meccanica, vengono introdotte alcune idee che facilitano i nostri compiti, così Kant ha introdotto un dispositivo nella forma del concetto di *Ding an sich*, come una *x*

alla quale corrisponde una *y*, l'Io, quale referente della nostra organizzazione spirituale. In questo modo è possibile gestire l'intero ambito del reale. In seguito, "Io" e *Ding an sich* vengono abbandonati, e rimangono solo le sensazioni come alunché di reale. Dal nostro punto di vista, la successione delle sensazioni costituisce la realtà ultima, e a essa vengono aggiunti mentalmente due poli, soggetto e oggetto. (Vaihinger, 1925: 75-6)

Questo passaggio è particolarmente interessante, perché manifesta l'adesione di Vaihinger a una forma di sensualismo sostenuto, tra i postkantiani, da Lange e, soprattutto, da Mach (1886 e 1900: cap. 1) e di cui si è parlato anche nel paragrafo precedente. Secondo questa posizione, la «realtà ultima» è costituita dalle sensazioni, e le finzioni logiche, in quanto strumenti per rendere questa realtà teoreticamente gestibile, operano su di esse individuandone complessi relativamente più stabili di altri o introducendo cause immaginarie nel flusso delle sensazioni.²³ In questo modo, è possibile dare a quest'ultimo direzione e – soprattutto – *significato*.

Non occorre addentrarsi ulteriormente nel testo di Vaihinger e nell'esposizione che egli fa del pensiero filosofico e scientifico ottocentesco per circoscrivere i termini della questione che ci interessa qui considerare. In piena conformità con l'epistemologia della propria epoca, Vaihinger rileva una difficoltà di fondo nel portare la conoscenza umana ai suoi limiti teoretici – una difficoltà che diviene immediatamente problema metafisico. Essendo portato, in ragione della loro utilità e valore adattativo, a concepire entità sostanziali e nozioni assolute e universali, l'intelletto umano tende a proiettare queste elaborazioni mentali dal piano logico a quello ontologico, compiendo in questo modo un errore banale quanto pericoloso. L'obiettivo del pensiero critico è quindi di correggere questa deriva, contrapponendo al realismo del senso comune una concezione che manifesti l'inconsistenza metafisica di tali entità, ma evidenziando al contempo la loro utilità pratica e, pertanto, la necessità di una loro adozione.

Come riconosciuto dallo stesso Vaihinger, questa concezione presenta alcune affinità col pensiero di Nietzsche. Anzi, Vaihinger si premura (in un

23 Questa concezione viene così espressa da Vaihinger (1911/1967: 156, trad. mod.): «La concezione di una "cosa" non sarebbe stata possibile senza l'aiuto del linguaggio, che conia per la "cosa" una parola e attribuisce particolari denominazioni alle sue proprietà. Alla parola è strettamente connessa l'illusione che ci sia una cosa, che possiede delle proprietà: la parola permette quindi la fissazione dell'errore. La funzione logica seleziona dal flusso generale del divenire e del sentire un complesso di sensazioni, e crea una cosa alla quale queste ultime, che pure sono esclusivo possesso della *psyche*, devono appartenere quali proprietà».

secondo momento) di inserire quest'ultimo tra i precursori del suo finzionalismo, dedicandogli uno spazio accanto a Kant, Forberg e Lange, tra le *Conferme storiche* della posizione da lui elaborata. Le numerose testimonianze che Vaihinger raccoglie negli scritti editi e postumi di Nietzsche gli permettono di mostrare come anche quest'ultimo abbia saputo evidenziare il valore puramente logico delle categorie di ragione e il ruolo strumentale che esse svolgono per la conservazione della specie umana. «Nietzsche – sostiene Vaihinger (1925: 358) – ha compreso l'utilità e la necessità delle finzioni»; ha riconosciuto «che vita e scienza non sono possibili senza il sussidio di concetti immaginari o falsi» e che «le idee false debbono essere comunque impiegate nella scienza e nella vita da persone intellettualmente mature e con una piena consapevolezza della loro falsità» (Vaihinger, 1925: 341). Inoltre, Vaihinger aggiunge che «con tutta probabilità fu Lange a fungere da guida» per questa presa di coscienza da parte di Nietzsche (*ibid.*).²⁴ Questo riferimento comune costituisce un fondamento significativo quanto tangibile dell'affinità di vedute riscontrabile tra Vaihinger e Nietzsche. Le loro posizioni derivano infatti dagli stessi principi epistemologici, certo svolti da ciascuno con finalità e modalità diverse, ma che costituiscono una matrice ineliminabile e che si riflette fino negli aspetti più elaborati delle loro considerazioni.

Se, da un lato, è possibile riscontrare delle corrispondenze tra il pensiero di Vaihinger e quello di Nietzsche, lo stesso vale per quanto riguarda l'attribuzione al primo di una concezione pragmatista, seppure con le dovute precisazioni e in un senso che guarda oltre la mera metodologia di determinazione della verità. La necessità di operare queste precisazioni ci viene prima di tutto dallo stesso Vaihinger, che nella prefazione all'edizione inglese della *Filosofia del come-se* si esprime in merito all'accostamento di pragmatismo e finzionalismo:

Il pragmatismo, che si sta diffondendo così ampiamente nel mondo di lingua inglese, ha contribuito a preparare il terreno per il finzionalismo, al di là di alcune fondamentali differenze che contraddistinguono queste due posizioni. Il

24 Poche righe sotto, Vaihinger ribadisce che «Nietzsche, come Lange, ha evidenziato il grande significato dell'“apparenza” in ogni ambito della scienza e della vita», e quindi osserva che «questa origine kantiana o, se si vuole, neo-kantiana della dottrina di Nietzsche è stata fino a oggi completamente ignorata. (...) È fuor di dubbio che vi sia una forte componente kantiana nel pensiero di Nietzsche, ma non del Kant che sta nei libri di scuola (...), piuttosto dello spirito di Kant, del vero Kant che ha compreso profondamente la natura dell'apparenza, ma che, invece di liquidarla, ha consapevolmente osservato e riconosciuto la sua utilità e necessità» (Vaihinger, 1925: 341-2). Per un approfondimento su questo, si veda Gentili (2013) e (2015).

finzionalismo non ammette il principio del pragmatismo che recita: «Un'idea che si dimostra utile nella pratica, mostra anche di essere vera in teoria, e pertanto ciò che è efficace è sempre vero». Il principio del finzionalismo, d'altro canto, o forse l'obiettivo del finzionalismo, consiste in questo: «Un'idea di cui sia stata dimostrata la non-veridicità o scorrettezza sul piano teoretico, e quindi la sua falsità, non è per questo motivo priva di valore e di utilità sul piano pratico; questa idea, infatti, può avere una grande importanza pratica, nonostante la sua inconsistenza sul piano teoretico». Ma, per quanto finzionalismo e pragmatismo riposino su principi opposti, essi dimostrano di potersi incontrare su un terreno comune. Entrambi, infatti, riconoscono il valore delle idee metafisiche, sebbene per motivi molto diversi e con conseguenze altrettanto differenti. (Vaihinger, 1925: VIII)

Questa testimonianza è preziosa per capire meglio non solo quale fosse l'obiettivo di Vaihinger nel delineare il proprio finzionalismo, ma anche in che modo egli concepisse il pragmatismo (e perché intendesse distanziarsene). Senza entrare nel merito della correttezza della lettura che Vaihinger offre del metodo pragmatico, che richiederebbe uno spazio eccessivo e un luogo dedicato esclusivamente a questa discussione, vale la pena concentrarsi sullo spazio di incontro che Vaihinger lascia aperto (per quanto forse per ragioni di mera opportunità, ai fini della divulgazione della propria opera nel "territorio" di Peirce, James, Dewey e Schiller). Questo terreno comune è quello della moderna scienza ottocentesca e dell'epistemologia che la accompagna. Una scienza che mette in scacco la concezione tradizionale della verità, rivelandone la natura illusoria e impermanente, e rendendo così necessaria l'elaborazione di strategie alternative per tenere in piedi l'intero edificio del sapere occidentale.

È proprio da questo, in fondo, che prende le mosse Vaihinger, il quale nelle pagine iniziali della propria opera (1925: 4) osserva come sia «il punto di vista della moderna epistemologia» a determinare che «non si possa più, in nessun modo, parlare di "verità" nel senso tradizionale di questo termine» – un senso che fa riferimento alla medesima concezione corrispondentista che viene respinta da James (James, 1907/2007: 116).²⁵ Preso atto di questo risultato, Vaihinger non pretende in alcun modo di offrire un principio di "veridicità", concentrandosi invece su come poter mantenere viva l'operatività della ricerca scientifica (e, più in generale, della nostra attività pratica). La soluzione da lui proposta consiste in un «test pratico», il cui scopo è di mostrare che «sulla base di quei prodotti logici [di cui non è possibile verificare la corrispondenza con ciò che

25 Per una disamina della questione relativa al tema della verità come corrispondenza nel pragmatismo, cfr. Mc Dermid (2006).

descrivono] è possibile *calcolare eventi che si realizzano senza il nostro intervento*» (Vaihinger, 1925: 8).²⁶ A ben vedere, questa concezione “operativa” non è però così diversa dalla posizione del pragmatismo, il quale, piuttosto che nel modo in cui viene definito da Vaihinger, può essere considerato come una posizione epistemologica che «sostiene l’idea che una concezione irrilevante sul piano logico acquisisce un certo valore pratico nel momento in cui dimostra di poter produrre effetti dotati di una certa utilità» (Bouriau, 2009: 227).

Quello che Vaihinger sembra non sapere, in effetti, è che il metodo pragmatico di James trae origine dalla medesima epistemologia di stampo neokantiano e ispirata dallo spirito dell’evoluzionismo ottocentesco che anima la sua ricerca.²⁷ Anche James, infatti, assume come dato di partenza l’impossibilità di conseguire un sapere “vero” nel senso del criterio della corrispondenza, e critica prima di tutto la pretesa che la nostra conoscenza, puramente logica, possa restituire una descrizione certa e assoluta della realtà. Nel momento in cui parla di “verità” di una data teoria o credenza e fonda la prima sulla loro utilità o efficacia, James compie pertanto un’operazione del tutto simile a quella di Vaihinger, facendo leva sul valore pratico di un sapere “non veridico” o “irrilevante sul piano logico”. L’unica differenza, su questo punto particolare, sembra essere sostanzialmente il fatto che James ritenga di poter continuare a parlare di “verità”, intendendo però quest’ultimo termine in un senso del tutto nuovo (relativo), mentre Vaihinger considera più sensato un completo abbandono della terminologia tradizionale.²⁸ Questo aspetto, però, se distingue James da Vaihinger, avvicina in modo significativo il primo a Nietzsche. In maniera molto simile a quanto quest’ultimo propone di fare in JGB 34, una volta ammessa la non-veridicità della conoscenza umana e il carattere meramente strumentale delle nozioni logiche, James elabora infatti un criterio relativo della verità con finalità pratiche e operative, il cui scopo è di permetterci di

26 Secondo Bouriau (2009: 223), il pragmatismo di Vaihinger consiste proprio nell’«aver illustrato il valore operativo delle finzioni nella scienza». Questo aspetto costituisce inoltre per lui un elemento di confronto con il convenzionalismo di Poincaré.

27 Cfr. su questo *infra*, cap. 5.

28 Come osserva Bouriau (2009: 235), specialmente per quanto riguarda l’ambito della fisica, Vaihinger continua a considerare la verità come una sorta di “ordine naturale” che le idee sono tenute a rispettare. Per questo motivo egli non sembra poter accettare il principio metodologico di James fino a farne un criterio della “verità” anziché della mera “utilità” ed “efficacia operativa”.

«riconoscere diversi gradi di illusorietà» o, in altri termini, di determinare quella che potremmo chiamare una “gerarchia di finzioni”.²⁹

Da quanto visto sopra è quindi possibile notare come, nel caso del finzionalismo, ci si trovi ancora una volta di fronte a una concezione ampiamente ascrivibile alla generale prospettiva epistemologica di fine Ottocento. Per questo motivo, essa può essere accostata al pragmatismo americano e fatta rientrare – per quanto non completamente – sotto quella specifica denominazione. Oppure, al contrario, si può notare come l’epistemologia pragmatista – intesa nel senso ampio di una posizione che si rende conto dell’intrinseca problematicità della tradizionale nozione di verità e che cerca nel valore pratico delle idee una via per allontanarsi dal nichilismo epistemologico alla quale essa conduce – si presenta storicamente in molte forme e con molti nomi. Tutti questi individuano, nel loro complesso, un momento di passaggio della cultura europea che è estremamente rilevante sul piano della storia del pensiero filosofico. Le varie direttrici tematiche di queste posizioni, ciascuna delle quali conduce verso questioni indipendenti, si intersecano infatti in un unico punto, in quella «messa in questione della verità» che Nietzsche individua come compito da sottoporre alla filosofia del futuro.³⁰

3. Pragmatismo artistico e pragmatismo scientifico

Per completare l’exkursus storico-filosofico a cui è dedicato questo capitolo è necessario prendere in considerazione un ultimo autore, René Berthelot, che anch’egli nel 1911 pubblicò il primo volume di uno *Studio sul movimento pragmatista*, intitolato *Un romantisme utilitaire*. L’interesse di questo testo per la nostra ricerca consiste nel fatto che Berthelot, prima di

29 Per un approfondimento su questo discorso si rimanda al capitolo 5 di questo volume.

30 Cfr. su questo Gori (2015c). Anche Simon (1989: 255) osserva che «il pragmatismo si trova di fronte al problema per cui nessun concetto può essere assunto come definitivo – neppure il concetto di verità», un elemento che inserisce pienamente questa posizione nel contesto del pensiero contemporaneo che vive la crisi della metafisica tradizionale (che trova nel concetto di “verità” la propria nozione fondamentale). Simon, però, sostiene anche che la concezione di verità che Nietzsche elabora a partire dalla *Seconda inattuale* e che lo porta a negare il valore universale e definitivo di questa nozione, non si esaurisce in una «illusione pragmatica», ma ha come esito una forma di pensiero critico che finisce per coinvolgere persino se stesso. Questo pensiero, che caratterizza la maturità filosofica di Nietzsche, fa in particolare leva sul carattere fondamentale prospettico della vita (Simon, 1989: 251 e 258-259).

tutto, mette in luce come il pragmatismo si sia realizzato storicamente in una molteplicità di programmi di ricerca e posizioni filosofiche e, in secondo luogo, chiama in causa esplicitamente Nietzsche e il suo prospettivismo.

Il termine di confronto, per Berthelot, è naturalmente James, a cui si deve la prima elaborazione sistematica della posizione delineata da Peirce. James, in particolare, avrebbe circoscritto tre significati che si possono attribuire al termine “pragmatismo”, il più rilevante dei quali è per Berthelot quello che rimanda a una specifica concezione della verità. Come sintetizza Berthelot (1911: 4), «secondo questa teoria, le verità particolari e la verità in generale sono create per l’“azione”, per l’“attività pratica”, per la “vita”, e quello che noi chiamiamo verità sono le credenze maggiormente favorevoli all’azione, all’attività pratica o alla vita, quelle che soddisfano nella maniera più completa l’insieme dei nostri bisogni». Ma soprattutto, continua Berthelot, nel pragmatismo di James «non viene abolita la distinzione tra vero e falso, come avviene nel caso dello scetticismo, ma essa perde il significato che le viene tradizionalmente attribuito: il suo valore non è più relativo alla conoscenza, ma all’azione; non alla teoria, ma alla pratica» (*ibid.*). Queste considerazioni corrispondono a quanto precedentemente osservato e confermano l’idea che James volesse ripensare completamente la nozione di verità in un senso non-corrispondentista, cercando poi un modo per mantenere i termini del discorso comune, modificandone però il significato. Berthelot ribadisce questa idea poco oltre (1911: 12), quando osserva che James si contrappone alla tradizione filosofica a lui precedente rifiutando l’idea che vi sia «una verità necessaria e impersonale, una verità che si impone all’intelletto puro e che esiste in sé». Al contrario, il pragmatismo non parla di una verità, ma di *molte verità* particolari, ciascuna delle quali viene valutata in relazione alla sua utilità ed efficacia in termini prima di tutto pratici (Berthelot, 1911: 13).

In maniera simile a quanto sostenuto dagli altri autori della propria epoca (primo tra tutti Kleinpeter), Berthelot individua questo tipo di posizione anche in Nietzsche, il quale, ai suoi occhi, si presenta come «il pragmatista più audace» e persino «il più intransigente sostenitore di quella concezione della verità» (Berthelot, 1911: 5 e 29). Secondo Berthelot, Nietzsche avrebbe infatti sostenuto un’epistemologia del tutto nuova, radicata nell’utilitarismo inglese e nell’evoluzionismo biologico; un’epistemologia che consiste nel vedere l’intelletto come «uno strumento che la vita si crea in vista dell’azione, e ciò che noi chiamiamo verità è l’insieme delle credenze maggiormente favorevoli alla vita» (Berthelot, 1911: 8-9, ma cfr. anche pp. 78 e 141). Anche Nietzsche, inoltre, avrebbe ripensato la contrapposizione tra verità ed errore nei termini di una contrapposizione tra credenze più o meno efficaci, senza cadere in uno sterile scetticismo o nichilismo episte-

mologici. Secondo Berthelot, il “prospettivismo” di cui parla Nietzsche poggierebbe proprio su questa posizione formalmente pragmatista; esso, ai suoi occhi, non si riduce alla mera questione epistemologica, ma viene ad essere una «nuova concezione dell’ideale morale» (*ibid.*).

L’aspetto forse più significativo della lettura di Berthelot consiste nell’aver saputo evidenziare il collegamento tra la teoria della conoscenza di Nietzsche, la sua concezione della verità e il tema più ampio del prospettivismo, che appunto si estende all’ambito della morale.³¹ La critica che Nietzsche svolge in merito alla possibilità di attribuire un valore di verità universale e immutabile alla nostra conoscenza, infatti, vale anche per i giudizi di valore, dal momento che tanto nel caso del sapere teoretico quanto in quello della valutazione morale si ha sempre a che fare con posizioni molteplici e mutevoli (Berthelot, 1911: 167). Secondo Berthelot, inoltre, il pensiero filosofico deve prendere atto di questo e rinunciare alla pretesa di poter sostituire nuove verità alle vecchie, facendosi invece potenza creatrice in senso artistico, in grado di elaborare e gestire un nuovo tipo di “verità”, mutevole e processuale (Berthelot, 1911: 57).³² Il pragmatismo di Nietzsche – un «pragmatismo artistico», come appunto lo definisce Berthelot – consiste pertanto in questo superamento della tradizionale contrapposizione tra vero e falso e nella determinazione di una filosofia pratica sulla base della concezione relativistica che ne consegue.

Lo studio di Berthelot contiene un secondo elemento particolarmente rilevante per la nostra ricerca, perché riguarda la contestualizzazione storica e culturale della posizione di Nietzsche e, più in generale, del movimento pragmatista. Berthelot sottolinea infatti come il prospettivismo di Nietzsche emerga dall’«atmosfera spirituale di cui le idee pragmatiste sono una condensazione» (Berthelot, 1911: 33). In Nietzsche, in particolare, si sarebbero fusi elementi romantici e stimoli provenienti dalla psicologia e dalla sociologia utilitariste, oltre che dalla biologia lamarckiana e darwiniana (Berthelot, 1911: 76). Ma l’influsso più forte, secondo Berthelot, è stato quello di Spencer, le cui idee sono state recepite da Nietzsche attraverso la lettura dell’opera dell’amico Paul Rée.³³ A suo avviso (1911: 78), è stata proprio l’applicazione del principio di utilità al problema della verità ad aver portato Nietzsche a superare la concezione del senso comune relativa alla contrapposizione tra verità ed errore. Il merito di Nietzsche, quindi, sarebbe

31 Di questo si è detto ampiamente nei capp. 2 e 3.

32 Sul concetto di verità come processo, cfr. NF 1887, 9[91] e James (1907/2007: 117-118). Per una discussione dell’argomento cfr. *infra*, cap. 5, § 3.

33 Su questo influsso si veda in particolare lo studio esaustivo di Fornari (2006).

prima di tutto quello di aver tratto le conseguenze dell'empirismo utilitarista e dell'evoluzionismo sostenuto dai suoi predecessori, facendo proprie le risposte che la scienza forniva alle domande poste dal senso comune. Sempre secondo Berthelot (1911: 171), questo varrebbe anche per il discorso morale, in quanto tanto in Darwin quanto nella psicologia empirica si troverebbero anticipate conclusioni poi riprese ed elaborate da Nietzsche. In altre parole, come osserva conclusivamente Berthelot (1911: 178), «Nietzsche traduce in un nuovo linguaggio problemi già noti» e, per questo motivo, si trova in linea con quel particolare sviluppo del romanticismo ottocentesco e della scienza moderna che è stato il pragmatismo americano.

Il lavoro di ricostruzione di Berthelot contiene alcuni elementi a sostegno di quanto si vuole mettere in luce in questa sezione, ossia il fatto che il pragmatismo si sia storicamente venuto a determinare in molte forme e che, quindi, ci si possa riferire alla posizione epistemologica che lo caratterizza con molti nomi diversi. Il "prospettivismo" di cui parla Nietzsche sarebbe uno di questi nomi, ma accanto a questo «pragmatismo artistico» se ne possono individuare altri, alcuni dei quali sono già stati presi in considerazione. Da parte sua, nella sezione successiva a quella dedicata a Nietzsche, Berthelot presenta un «pragmatismo scientifico» sul quale è bene soffermarsi, per quanto brevemente. Esso consiste nel *convenzionalismo* di Henri Poincaré, autore che ricopre un ruolo strategico proprio per la nostra ricerca.³⁴

La posizione epistemologica di Poincaré è molto articolata, e la sua posizione sul valore delle ipotesi scientifiche richiede prima di tutto una distinzione tra l'ambito della geometria e quello della fisica. È in questo secondo ambito che Berthelot riscontra in particolare degli aspetti che permettono di far rientrare Poincaré tra i sostenitori di un certo tipo di pragmatismo. Poincaré, infatti, contesta principalmente il modello meccanicistico adottato in fisica, ritenendo che esso abbia un valore solo relativo, che esso descriva la realtà con finalità di calcolo, anziché riportarla per come essa è (Berthelot, 1911: 270). Questa differenza caratterizza la valutazione che Poincaré offre delle teorie scientifiche: esse valgono infatti per lui come meri sussidi pratici per la descrizione della realtà e per il suo calcolo, e il loro valore è pertanto determinato dalla *comodità d'uso* e dalla *semplicità* (Berthelot, 1911: 260 e 267). Senza entrare nel merito di una materia complessa, si capisce comunque perché, nel caso di Poincaré, si possa dire di trovarsi nell'ambito del pragmatismo. Egli nega infatti alle teorie scientifiche un valore di verità descrittivo e assoluto, proponendo invece che sia

34 Come osserva M. G. Murphey (1968: 19 ss.), un accostamento di Poincaré al pragmatismo classico è stato compiuto, storicamente, anche da Josiah Royce.

possibile operare solo con teorie scelte *convenzionalmente* entro una rosa di *interpretazioni* della realtà, in base alla loro *maggiore utilità* (relativa) per il calcolo. Alla base di questa idea vi è quindi la medesima critica al concetto tradizionale di verità che anima il pragmatismo, e la strategia proposta da Poincaré segue i principi utilitaristici che Berthelot ritrova nella concezione di James. A suo avviso, infatti, «Poincaré intende il concetto di comodità in un senso analogo a quello dell'associazionismo utilitarista e della psicologia spenceriana» (Berthelot, 1911: 276).

Questi fondamenti permettono a Berthelot di compiere un passaggio interessante, perché egli li trova anche alla base dell'epistemologia di Mach, che pertanto può essere direttamente confrontato con Poincaré. Anzi, secondo Berthelot le considerazioni dello scienziato austriaco completano quelle di Poincaré e vengono a delineare una posizione per certi aspetti più radicale. Anche Mach, in effetti, insiste sul valore di utilità pratica delle leggi scientifiche (e in particolare di quelle fisiche. Berthelot, 1911: 280) e sviluppa una concezione *economica* della conoscenza basata sui moderni studi di fisiologia e biologia. Come si è visto precedentemente, Mach elabora un'epistemologia su base evolutiva, prestando attenzione al valore adattativo della conoscenza e, conseguentemente, al carattere di mera descrizione strumentale della scienza (cfr. Berthelot, 1911: 278-9). Al di là delle differenze specifiche, la sua posizione e quella di Poincaré possiedono una matrice comune, che condividono con la posizione elaborata da James – per quanto, osserva Berthelot, la forma di pragmatismo che si può ascrivere loro non è radicale quanto quella di Nietzsche.

Come si diceva, la ricostruzione di Berthelot è di particolare interesse per la nostra ricerca. Innanzitutto, essa conduce a Mach, l'autore di riferimento della concezione fenomenalista del mondo che per prima si è presa in esame e che Kleinpeter trova espressa in Nietzsche. Ma soprattutto – cosa che Berthelot sembra trascurare – tanto Mach quanto Poincaré vengono chiamati in causa dallo stesso James nei suoi saggi sul *Pragmatismo*, e quest'ultimo sostiene espressamente di aver elaborato la sua nuova concezione proprio sulla base delle loro posizioni epistemologiche (p.es. James, 1907/2007: 37-38 e 113). In ragione di questo, l'attribuzione di una forma di pragmatismo a Mach e Poincaré sembra allora non solo plausibile, ma anche dovuta, malgrado Berthelot insista sul fatto che il loro possa essere solo un «pragmatismo limitato e mitigato» (Berthelot, 1911: 283).³⁵ Infine, la figura di Poincaré gioca un ruolo significativo nella nostra indagine, in

35 Frank (1949/1973: 115 ss.) riferisce proprio all'opera di Mach, James e Poincaré il processo di smantellamento della filosofia delle scuole.

quanto essa è stata di recente messa a confronto con quella di Vaihinger.³⁶ Secondo quanto sostenuto da Christophe Bouriau, infatti, piuttosto che al pragmatismo di James, Poincaré aderirebbe a quella forma di pragmatismo espressa dal finzionalismo di Vaihinger. Quest'ultima consisterebbe in particolare nel «giustificare l'adozione di concezioni non dotate di un valore di verità, ma che rendono possibile l'attività scientifica», e quindi rientrerebbe nell'idea più generale per cui «il valore di alcune idee può essere determinato sulla base delle implicazioni pratiche positive di queste idee, implicazioni che vengono concepite da [Vaihinger e Poincaré] in termini di convenienza operativa ed efficienza» (Bouriau, 2009: 225 e 248). In effetti, Poincaré reagisce alla crisi della nozione di verità che segue dalla moderna epistemologia proponendo una soluzione positiva e che dovrebbe permettere di mantenere in piedi il sistema del sapere scientifico. Nel fare questo, però, allo stesso modo di Vaihinger e diversamente da James, egli non pretende di ridefinire il concetto di verità, ma parla di comodità, semplicità, e quindi di «convenienza operativa» di teorie e leggi scientifiche. Il valore (teoretico) di verità di queste creazioni del pensiero viene da lui negato e mai ripristinato, non essendo per lui possibile riferirsi a una "verità" che sia altra rispetto a quella tradizionalmente concepita.³⁷

Con Poincaré si completa pertanto un quadro che si presenta compatto, pur nella sua varietà. Esso si compone di molteplici posizioni epistemologiche elaborate a partire dai medesimi stimoli culturali, tra i quali giocano un ruolo di primo piano i risultati della ricerca scientifica. Dato questo terreno comune di riferimento, è naturale che queste posizioni si richiamino tra di loro, presentando affinità di vario genere su alcuni aspetti specifici, e che quindi sia possibile trovare un comune denominatore che le identifichi (seppure in un senso generale). Come si è detto, e come sosteneva lo stesso James, questo denominatore comune sembra essere proprio il pragmatismo, e le posizioni dei vari Vaihinger, Mach, Poincaré – e Nietzsche, si presentano come molti nomi per uno stesso modo di pensare.

36 Anche Stack (1980: 53) accosta il finzionalismo di Vaihinger e il convenzionalismo di Poincaré, osservando come Nietzsche avesse anticipato entrambe queste posizioni. Stack, in particolare, evidenzia il «valore pragmatico» delle nozioni sostanzialistiche di cui parla Nietzsche e che per quest'ultimo sono mere «finzioni regolative» generate dal linguaggio. Esse, pertanto, possiedono solamente un valore di utilità, ma non si riferiscono a nulla nel mondo, non rappresentano entità "esistenti" (Stack, 1980: 46-47).

37 Per un approfondimento sulla figura e il pensiero di Poincaré si rimanda a studi critici quali ad esempio Giedymin (1982), Heinzmann (2009), Ben-Menahem (2006), De Paz/DiSalle (2014).

4. Il prospettivismo come “programma comportamentale”

Sulla base delle testimonianze prese in esame nei paragrafi precedenti è ora possibile tornare alla questione relativa all’affinità della posizione di Nietzsche sul tema del “prospettivismo” con l’orientamento di pensiero del pragmatismo classico. Come si era anticipato, il percorso storico-filosofico che si è tracciato rivela un quadro articolato e complesso, che contestualizza l’ipotesi di Danto che Nietzsche abbia sostenuto una concezione pragmatista della verità e dona plausibilità all’idea che, più in generale, la posizione filosofica che quest’ultimo elabora a partire dalla questione del prospettivismo possa rientrare tra i “vecchi modi di pensare” ai quali il concetto di *Pragmatismo* offre un nome unitario.

Per affrontare questo discorso può essere utile riferirsi a un saggio pubblicato da Dewey nel 1908 nel *Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Methods*, e intitolato *What does Pragmatism mean by Practical?* Il saggio è sostanzialmente una recensione del testo che James aveva da poco pubblicato, e in esso Dewey sintetizza alcuni punti chiave della posizione alla quale egli stesso aderì. Il termine “pragmatismo”, in particolare, ha per Dewey molti significati, tre dei quali vengono da lui individuati nella disamina programmatica compiuta da James: esso è «una disposizione mentale, un’attitudine; è una teoria della natura delle idee e della verità; è, infine, una teoria sulla realtà» (Dewey, 1908: 85). Il sottotitolo dell’opera di James, il riferimento ai “vecchi modi di pensare”, si riferirebbe al primo di questi significati, al valore metodologico del pragmatismo, che secondo Dewey è poi l’aspetto che interesserebbe maggiormente a James. Nel corso dell’esposizione che segue questa premessa generale, Dewey si sofferma quindi su una serie di dettagli particolarmente rilevanti per la nostra indagine. Prima di tutto, seguendo quanto scrive James, Dewey osserva che il pragmatismo presenta diversi punti di contatto con utilitarismo, nominalismo ed empirismo, ma soprattutto rileva la portata dell’influsso che la ricerca scientifica sperimentale ebbe sull’elaborazione di questa nuova posizione filosofica. È proprio la metodologia dell’indagine scientifica, infatti, a suggerire a James l’idea che le teorie e i concetti siano mere «ipotesi di lavoro, euristiche per determinati esperimenti e osservazioni sperimentali» (Dewey, 1908: 86).³⁸

38 Nel saggio *Humanism and Truth*, pubblicato per la prima volta nel 1904 e poi incluso in *The Meaning of Truth* (1909), James manifesta con particolare chiarezza la connessione del pragmatismo con i più recenti risultati delle ricerche scientifiche (cfr. James, 1909/2010: 46-47).

Seppure il pragmatismo sia fondato sulla moderna epistemologia, Dewey ne mette bene in luce la portata filosofica, insistendo sulla possibilità di applicazione del metodo pragmatico alle idee in un senso che va oltre la sfera prettamente teoretica. Per lui, infatti, «un'idea è l'intenzione di agire in modo che alcune cose esistenti si dispongano in una data maniera» (Dewey, 1908: 88) e questo può valere tanto sul piano della ricerca scientifica e dell'attività teorica, quanto su quello della concreta azione umana, pratica e morale. È proprio su questo punto che Dewey si sofferma particolarmente. Per come egli interpreta la posizione di James, quest'ultimo si interessa prima di tutto delle conseguenze relative alla credenza in una particolare concezione del mondo, una concezione che si assume come data, senza preoccuparsi se essa sia o meno "vera" in senso assoluto. Quello che importa, infatti, è il *valore* di questa concezione del mondo per l'azione che essa produce, per le conseguenze che essa comporta sul piano pratico. Come osserva James in un passo riportato da Dewey (1908: 90), «la funzione della filosofia deve consistere nello scoprire che differenza faccia per me e per te, in un dato momento della nostra vita, l'adesione a una certa concezione del mondo». Riflettendo su questa considerazione, Dewey osserva che, se si considerano le idee come ipotesi di lavoro, allora la funzione della filosofia muta in un'operazione di chiarimento del significato che date descrizioni del mondo possiedono «*in qualità di programmi comportamentali per modificare il mondo esistente*. In questo senso, tale significato (...) è pratico e morale» (*ibid.*).

La mia proposta per interpretare il pensiero di Nietzsche sul tema del prospettivismo come una forma di pragmatismo è di fare riferimento a quest'ultima considerazione di Dewey e all'idea di "programma comportamentale" che egli riporta a determinate descrizioni del mondo (Dewey parla di «world formula[s]»). Essa, a mio avviso, può essere infatti applicata alla strategia che Nietzsche elabora per affrontare positivamente il problema della verità su cui riflette nel corso della sua intera attività filosofica e che fronteggia con particolare determinazione in età matura. Più in generale, l'analisi di Dewey si dimostra utile ai fini di un confronto del pensiero di Nietzsche col pragmatismo dal momento che, se si considera la riflessione che quest'ultimo svolge attorno al tema del prospettivismo, si può notare che essa aderisce ai primi due significati del termine "pragmatismo" presentati nell'articolo del 1908. Dewey, infatti, individua alla base della metodologia di valutazione suggerita da James una particolare concezione della verità e una più generale attitudine mentale, due elementi che trovano spazio anche negli scritti di Nietzsche.

Prima di tutto, si prenda in esame cosa Nietzsche intende per “prospettivismo”. L’unica definizione che egli ci offre di questo termine compare in FW 354 e ha in effetti a che fare con «una teoria della natura delle idee e della verità»: «La natura della *coscienza animale* – scrive Nietzsche – implica che il mondo di cui possiamo aver coscienza è solo un mondo di superfici e di segni, un mondo generalizzato, volgarizzato (...). Che a ogni farsi della coscienza è collegata una grande fondamentale alterazione, falsificazione, riduzione alla superficialità e generalizzazione». Di conseguenza, «non abbiamo nessun organo per il *conoscere*, per la “verità”» e, come si legge in JGB 34, possiamo riferirci solo a un piano in cui trovano spazio «diversi gradi di illusorietà, nonché ombre e tonalità complessive dell’apparenza». Non occorre soffermarsi in questa sede su una questione che è stata ampiamente trattata nei capitoli precedenti. Mi limiterò a recuperare alcuni risultati della ricerca ivi esposta, per evidenziarne la conformità con la posizione delineata da Dewey. Il prospettivismo si presenta in Nietzsche come una posizione filosofica che fa riferimento a una particolare epistemologia di orientamento post-positivista e fenomenalista (cfr. NF 1886-87, 7[60], FW 354 e *supra*, cap. 2, § 5). Un’epistemologia elaborata a partire da un contesto (neo)kantiano e fortemente influenzata dal paradigma evolucionista che prese piede nel corso dell’Ottocento (cfr. *supra*, capp. 1 e 2). Essa, pertanto, incorpora i risultati di un dibattito pienamente in corso all’epoca di Nietzsche e che, nel complesso, si orienta verso una messa in questione dell’idea che si possa dare una verità nel senso tradizionalmente inteso, ossia come corrispondenza a uno stato di cose (cfr. *supra*, cap. 1, § 4). Il prospettivismo è quindi prima di tutto una teoria sulla natura della verità, per quanto il suo senso e significato non si riducano a questo. Esso, infatti, estende la propria portata alla sfera morale, intervenendo in una critica della verità che comprende tutto il sistema degli «idoli eterni» sui quali si sono retti il pensiero e la civiltà occidentali. Non è quindi la sola verità teoretica a essere messa in questione da Nietzsche, ma l’intero insieme dei valori, di quelle “verità morali” che l’uomo ha da sempre assunto dogmaticamente quale espressione di una volontà e di un ordine che trascendono il piano puramente umano.³⁹

39 Il passaggio al piano della morale è particolarmente evidente dal modo in cui Nietzsche, in FW 354, riporta il carattere falsificatore della coscienza alla «prospettiva del gregge» (cfr. *supra*, cap. 3), ma anche dal luogo in cui egli annuncia la propria intenzione di dedicarsi a una critica della volontà di verità. Nietzsche introduce questa problematica nei paragrafi conclusivi della *Genealogia della morale*, sottolineando la rilevanza epocale di tale questione per la cultura europea nel suo complesso (cfr. Gori 2015c).

Questo discorso ci porta al secondo aspetto da prendere in considerazione e che riguarda «l'attitudine mentale» che tanto in James quanto in Nietzsche segue dalla concezione relativa della verità che essi prendono in considerazione. La posizione appena delineata e alla quale Nietzsche attribuisce il nome di “prospettivismo” circoscrive infatti un vuoto epistemologico e ontologico alla base della dimensione teoretica ed esistenziale dell'uomo. A questo vuoto Nietzsche guarda positivamente in epoca matura e lo affronta in maniera creativa e produttiva, elaborando così non tanto una “dottrina” del prospettivismo, quanto piuttosto un “pensiero prospettivistico”.⁴⁰ A ben vedere, questo pensiero può rientrare nella definizione che Dewey ci offre di un «programma comportamentale». Esso, infatti, trae le conseguenze sul piano pratico ed esistenziale della crisi della verità e propone all'uomo un percorso formativo per rafforzare la propria identità e affrancarsi dal modello antropologico degenerativo che ha caratterizzato l'Occidente europeo a partire da Platone e dal cristianesimo. Come Nietzsche mette a tema in particolare nel *Crepuscolo degli idoli*, infatti, l'effetto della *fede* nei giudizi assoluti di valore e negli idoli eterni (ovvero, nelle antiche “verità”), ha prodotto un tipo umano spiritualmente malato e misero: il *décadent*. Ma se la causa di questa degenerazione dell'animale uomo è dovuta al modello di sapere che esso ha incorporato, è possibile che un ideale completamente differente, un'ideale diametralmente opposto al primo, sia in grado di produrre un tipo umano più sano e, quindi, “superiore”.⁴¹ Dal momento che la metafisica occidentale era costruita su una «assoluta volontà di verità», sulla «fede in un valore *metafisico*, in un valore *in sé della verità*» (GM III 24), Nietzsche deduce pertanto che l'ideale opposto debba consistere in una concezione puramente relativa di questa stessa verità – vale a dire, in una forma di sapere prospettico. La concezione del mondo che segue dall'epistemologia prospettivistica dimostra quindi di avere per Nietzsche un grande valore sul piano pratico e di essere per lui un vero e proprio «programma comportamentale». Adottando il modello di Dewey, si può dire che Nietzsche si aspetti che tale concezione, una volta incorporata, «modifichi il mondo esistente» – nello specifico, il tipo umano – e che, pertanto, sia in grado di «fare la differenza per chi la assume», una differenza che in Nietzsche si gioca sul piano esistenziale e antropologico.⁴²

40 Sul percorso che, a partire dalla seconda *Considerazione inattuale*, porta Nietzsche a negare il valore metafisico della verità e quindi a delineare i contorni di tale orientamento di pensiero, si veda Simon (1989).

41 Cfr. su questo Gori/Piazzesi (2012) e Gori (2015a).

42 Sul potere trasformativo del sapere per il tipo umano, cfr. *infra*, cap. 5, § 3.

La posizione di Nietzsche sembra quindi aderire sotto più di un aspetto al modello di James descritto da Dewey, confermando pertanto l'idea, sin qui presa in esame, che essa sia una forma di pragmatismo. A questa conclusione si arriva anche confrontando le riflessioni sul pensiero prospettivistico di Nietzsche con la disamina storico-filosofica proposta nei paragrafi precedenti. Tanto la presa di coscienza del vuoto epistemologico e ontologico su cui è stato edificato il sapere occidentale, quanto l'atteggiamento positivo volto a fronteggiare questo vuoto mediante una metodologia che permetta di svolgere comunque un tipo di valutazione su base pratica, costituiscono infatti gli elementi in base ai quali una certa posizione filosofica può rientrare sotto la denominazione di "pragmatismo". È questa, pertanto, la matrice comune che il pensiero maturo di Nietzsche condivide con fenomenalismo, finzionalismo e convenzionalismo, oltre che col pragmatismo per come è stato definito da James. Al pari di queste, anche il suo pensiero prospettivistico può essere letto come una strategia per gestire il problema della verità in cui si condensa l'«atmosfera spirituale» di fine Ottocento.

Per concludere, va detto che il confronto messo a tema in questo capitolo non ha un valore solamente storico, ma offre anche un contributo sul piano interpretativo, dal momento che getta nuova luce sulla posizione filosofica del Nietzsche maturo. Sulla base di quanto si è attribuito al pragmatismo, infatti, è possibile dire che il pensiero prospettivistico di Nietzsche si configuri come una forma di relativismo orientato positivamente, ovvero in un senso non nichilistico e non scettico.⁴³ In particolare, nel caso di Nietzsche come in quello delle forme di pragmatismo realizzatesi storicamente, non si assiste a un abbandono dei punti di riferimento per un orientamento nel mondo (sia esso teoretico o pratico), quanto piuttosto a una loro *ridefinizione*, nel contesto però di un sapere che non può più adottare fondamenti dotati di un valore assoluto.⁴⁴ Come accennato poc'anzi, questo aspetto ricopre un ruolo determinante per la tarda filosofia di Nietzsche e una sua comprensione è essenziale per intendere in che senso si orienti il progetto di una *Trasvalutazione dei valori* che egli elabora proprio in seguito alla sua diagnosi del *nichilismo europeo* (cfr. GM III 27 e GD, *Prefazione*).

43 Julião (2013) parla di un «relativismo pragmatico» nel caso del prospettivismo. Sulla difficoltà legata al fatto che dal prospettivismo di cui parla Nietzsche possa seguire una forma di «relativismo forte», si veda Gori/Stellino (2014: 118 ss.).

44 L'attenzione di Nietzsche a una rivalutazione (o, se si vuole, *tras-valutazione*) della verità su basi pratiche emerge in particolare da uno studio comparativo della sua concezione della verità e di quella di James, che sarà oggetto del capitolo successivo.

V
UNA CONCEZIONE PRAGMATISTA
DELLA VERITÀ?¹

1. *L'utilitarismo epistemologico di Nietzsche*

La critica alla nozione di verità è uno degli aspetti più importanti (e più discussi) del pensiero di Nietzsche. Questa critica fonda la sua posizione filosofica, e con essa cambia, a partire dallo scritto postumo *Su verità e menzogna in senso extramorale* fino alle osservazioni sul carattere superfluo del “mondo vero” pubblicate nel *Crepuscolo degli idoli*. Nel corso degli anni, l'interesse di Nietzsche per la questione della verità oltrepassò il piano puramente teoretico per coinvolgere l'ambito morale della nostra attività pratica. Nel fare questo, Nietzsche manifestò il valore filosofico della propria critica, il fatto cioè che essa riguardasse la radice stessa della concezione metafisica del mondo che caratterizza il pensiero occidentale (platonico-cristiano).² Dal momento che la nozione di verità è strettamente legata a quelle di bene e «pieno di valore» (NF 1888, 14[103]), la presa di coscienza della sua mancanza di contenuto e, di conseguenza, il rifiuto della sua validità in quanto punto di riferimento assoluto dell'esistenza umana, conduce al ben noto disorientamento esistenziale che in FW 125 viene annunciato dall'uomo folle. Nel corso degli ultimi decenni, le riflessioni di Nietzsche sul tema della verità sono state studiate da numerosi interpreti³ e non è quindi necessario riproporre in questa sede una disamina delle principali questioni che le concernono. Il mio obiettivo in questo capitolo è invece di concentrarmi su un aspetto fondamentale della teoria della conoscenza di Nietzsche, da un lato per mostrare la sua conformità con alcune

1 Traduzione rielaborata di Gori (2013).

2 Cfr. su questo Stegmaier (1985).

3 Tra gli altri, due studi rilevanti su questo tema sono quelli di Grimm (1977) e Clark (1990). Di particolare interesse ai fini della presente disamina è poi la riflessione di Arthur Danto, il quale, nel trattare del “prospettivismo” di Nietzsche, osserva che quest'ultimo avrebbe adottato un «criterio pragmatico della verità» (Danto, 1965: 54. Su questo cfr. anche *supra*, cap. 4).

posizioni discusse tra Otto- e Novecento, e dall'altro per discutere il ruolo che questa epistemologia ha ricoperto nel pensiero di Nietzsche.

L'oggetto di studio del presente capitolo è l'idea del carattere meramente relativo della verità, un'idea che Nietzsche sostiene ripetutamente e che si lega alla sua concezione più generale della conoscenza umana come interpretazione.⁴ Non vi è alcuna «conoscenza in sé» – osserva più volte Nietzsche;⁵ ma ancor di più, non è per noi possibile alcuna conoscenza di una “cosa in sé”: ciò che ci è dato conoscere è solamente qualcosa di condizionato – qualcosa che presuppone una relazione tra un oggetto e il soggetto conoscente (NF 1885, 2[154]. Cfr. anche *supra*, cap 2, §§ 2 e 4). Se si considera la nozione di “interpretazione” in un senso ampio – per così dire, tanto sul piano fisiologico quanto su quello ermeneutico –, è facile vedere come essa caratterizzi pienamente l'epistemologia nietzscheana. Le sue considerazioni giovanili sul valore metaforico del linguaggio (WL); le sue prime osservazioni sulla “falsificazione” fisiologica della realtà;⁶ il suo tardo parlare di “prospettivismo”⁷ – tutti questi temi possono essere fatti rientrare nell'idea generale che conoscere sia interpretare, che il soggetto conoscente giochi un ruolo attivo nella sua relazione col dato esterno, e che quindi egli *crei* qualcosa, invece di replicare semplicemente uno stato di cose.⁸ Da questa posizione segue prima di tutto un rifiuto del valore tradizionalmente attribuito alla verità, del fatto, cioè, che essa sia assoluta e indiscutibile. Al contrario, com'è noto, secondo Nietzsche non vi è

4 Cfr. su questo Figl (1982).

5 Cfr. p.es. NF 1881, 15[9]: «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».

6 L'interpretazione del “falsificazionismo” di Nietzsche è forse l'argomento più discusso del libro della Clark (1990). Cfr. su questo Riccardi (2011).

7 Per quanto il discorso che Nietzsche svolge attorno al tema del “prospettivismo” sia strettamente legato alla sua teoria della conoscenza e in modo particolare al suo “falsificazionismo”, esso non ha un significato esclusivamente teoretico. Dal mio punto di vista, penso che i diversi significati del termine “interpretazione” in Nietzsche possano essere meglio compresi prendendo prima di tutto in esame le differenze che si danno quando si parla dello svolgersi di processi puramente fisiologici – quali sono quelli che pertengono agli organi di sensi e all'intelletto umani (che “falsificano” il mondo) – e quando invece si fa riferimento al “conoscere prospettico” che caratterizza il gregge umano. Cfr. su questo Figl (1982) e Gori (2011b).

8 In una nota del 1885, Nietzsche definisce l'uomo un «creatore di forme e ritmi» (NF 1885, 38[10]).

una “Verità”, ma solo un numero indefinito di interpretazioni e descrizioni del mondo, di punti di vista che non possono essere in linea di principio liquidati come “assolutamente falsi” (cfr. FW 374).⁹ Qualsiasi cosa si possa dire sulla realtà rientra in queste interpretazioni, e quindi «il mondo “apparente” è l’unico», mentre il «mondo vero» si rivela sostanzialmente privo di un qualsiasi contenuto (GD, “*Ragione*” 2). Secondo questo ragionamento, se si vuole continuare a descrivere il mondo in termini di “verità” e “falsità” (una modalità particolarmente utile, come si avrà modo di vedere), questo deve essere fatto rimanendo all’interno dell’ambito puramente umano delle “apparenze”. Nietzsche sottolinea questo aspetto in JGB 34, osservando che

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 fare questo, – anche della vostra «verità», almeno in questo caso, non resterebbe più nulla! Sì, che cosa ci costringe soprattutto ad ammettere che esista una sostanziale antitesi di «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?

L’ultima frase di questa citazione è particolarmente significativa, perché definisce la posizione di Nietzsche rispetto a un potenziale nichilismo (tanto epistemologico quanto assiologico). L’eliminazione del “mondo vero” lascia uno spazio vuoto che non può essere riempito in alcun modo, dal momento che qualsiasi elemento assoluto che si volesse assumere come punto di riferimento della conoscenza umana (e così anche della nostra attività pratica) viene respinto da Nietzsche in quanto «irraggiungibile», «indimostrabile» e «superfluo» (GD, “*Mondo vero*”). Con l’eliminazione di questo piano metafisico e il conseguente riferimento al solo “mondo apparente”, Nietzsche compie un passo oltre il dualismo tradizionale, ma nel far questo espone la propria filosofia al pericolo di tramutarsi in uno sterile relativismo. Se, infatti, il mondo è colorato con tinte puramente umane (MA 16), come è possibile trovare i punti di riferimento per orientarci al suo interno, tanto sul piano teoretico che su quello pratico?

9 Per quanto – come giustamente osserva Gerhard (1989: 279) – Nietzsche si concentri principalmente sull’uomo, non è comunque chiaro chi sia in effetti il soggetto del “prospettivismo” di cui egli parla. Nei suoi scritti, Nietzsche chiama infatti in causa la specie, l’uomo, finanche il numero indefinito di «centri di forza», ciascuno dei quali «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» (NF 1888, 14[184]). Cfr. su questo *supra*, cap. 3, § 1.

Nietzsche sembra essere consapevole di questo pericolo e si prefigge in effetti di aiutare l'umanità a trovare la via di uscita dal labirinto del nichilismo. Nei suoi scritti della maturità, in particolare, Nietzsche mostra con una certa chiarezza come fare fronte al disorientamento che segue dalla "morte di Dio", facendo leva sul fatto che questo evento possa fondare un atteggiamento esistenziale fortemente positivo. A suo avviso, infatti, la vacuità del "mondo vero" che si trova di fronte chiunque si sia liberato dal giogo della metafisica occidentale è un mare aperto per una nuova navigazione, e il sentimento concomitante alla presa di coscienza di questo è la «gioiosa serenità» (*Heiterkeit*) di cui Nietzsche parla in FW 343 e nella *Prefazione* di GD.¹⁰ Il relativismo di Nietzsche non sembra quindi essere in alcun modo nichilistico, dal momento che lascia aperto lo spazio per una determinazione delle nozioni di "vero" e "falso", seppure solo *all'interno* della dimensione del "mondo apparente". La mancanza di contenuto è propria esclusivamente di quella Verità assoluta e immutabile che viene tradizionalmente assunta come un "idolo eterno",¹¹ ma essa non va imputata alle molteplici verità che rappresentano dei necessari punti di riferimento della nostra vita (in quanto ci permettono di gestirla nei suoi vari aspetti).

Questo elemento è particolarmente importante, ma troppo spesso trascurato. Alcuni interpreti, infatti, si concentrano sulla critica che Nietzsche muove alla metafisica e, nel fare questo, danno spazio esclusivamente alla *pars destruens* della sua teoria della conoscenza (il falsificazionismo). Facendo questo, essi sembrano assumere che Nietzsche utilizzi il termine "vero" sempre allo stesso modo, senza prendere in considerazione l'ipotesi che egli si muova invece su due piani diversi, che adotti due diversi significati per una stessa parola.¹² Più precisamente, come si legge in JGB 34, la

10 Per una disamina di questa nozione cfr. Stegmaier (2012: 95) e Gori/Piazzesi (2012: 125).

11 Cfr. EH, *Crepuscolo degli idoli* 1: «Ciò che nel titolo viene chiamato *idolo* è semplicemente ciò che fino ad oggi si chiamava verità. *Crepuscolo degli idoli* – in altre parole: è finita con la vecchia verità...».

12 Secondo Maudemarie Clark (1990: 33), sia Wolfgang Müller-Lauter che Ruediger Grimm «pensano che Nietzsche abbandoni il concetto di verità del senso comune e lo sostituisca con un nuovo utilizzo dei termini "vero" e "falso"». Clark, al contrario, si concentra sul falsificazionismo di Nietzsche senza fare questo tipo di distinzione, e di conseguenza critica il fatto che egli continui a parlare di "verità" anche nel periodo maturo, dopo aver contestato e apertamente respinto la nozione di "cosa in sé". Come si dirà nell'immediato seguito, questo discorso chiama in causa il problema della "teoria della corrispondenza", un aspetto che è stato ampiamente dibattuto per quel che riguarda Nietzsche (cfr., tra gli altri, Danto, 1965: 54 ss.; Grimm, 1977; Stack, 1981a; Wilcox, 1986; Cox, 1999: 28 ss., ma

critica di Nietzsche all'idea che per "verità" si intenda una "corrispondenza allo stato di cose" non comporta che siamo chiamati a vivere senza alcun punto di riferimento. Piuttosto, Nietzsche intende *ridefinire* il rapporto tra "vero" e "falso", ricercando i principi di una valutazione che non consideri più questi concetti come radicalmente opposti. Inoltre, se si accetta che la nostra conoscenza sia interpretazione e, di conseguenza, che il mondo che noi conosciamo sia "erroneo" nella sua essenza,¹³ allora non si può fare

anche *supra*, cap. 1, in particolare § 2) e che rientra tra le questioni affrontate dal pragmatismo di James (cfr. su questo *infra*, § 3).

- 13 Questa "erroneità" deve essere intesa nei termini della antica nozione di verità, della verità come *adaequatio* o, come si diceva appunto, corrispondenza. Nietzsche pensa infatti che la nostra conoscenza sia erronea in quanto noi conosciamo le cose solo dopo averle modificate, e mai per come esse sono "in sé". Questa tesi va naturalmente discussa (cosa sulla quale la Clark insiste particolarmente), perché Nietzsche non può sapere con certezza se i nostri organi di senso e il nostro intelletto non ci restituiscano in effetti la realtà per come essa è (per quanto sia altamente improbabile che essi lo facciano. Cfr. su questo *supra*, cap. 1, il discorso sul "realismo ipotetico" di Campbell e in generale sul programma di ricerca dell'epistemologia evolutzionistica). L'aspetto che la Clark critica maggiormente riguarda il fatto che Nietzsche continui a parlare di "erroneità" e "falsificazione" in epoca matura, anche dopo aver abbandonato come priva di senso l'idea di una "cosa in sé". Secondo Clark, se non esiste alcuna cosa in sé, allora non è possibile affermare che il prodotto dell'attività cognitiva sia "erroneo", dal momento che non vi è nulla con cui confrontarlo per valutarne la "veridicità". Se questo è vero, la Clark sbaglia però nell'insistere sul discorso della non *esistenza* di una cosa in sé, dato che Nietzsche è più sottile su questo aspetto e non nega mai che vi sia qualcosa oltre il piano percettivo e cognitivo che circonda la nostra conoscenza del mondo. Egli in effetti parla di un *Außenwelt* che agisce sui nostri organi (NF 1886-87, 7[54]) e il rifiuto di una "cosa in sé" è soprattutto una questione che si gioca sul piano cognitivo, comprendendo le nozioni sostanzialistiche sorte in ambito logico e successivamente ipostatizzate, come se esse valessero quale principio di "realtà", come «conoscenza del mondo» (MA 11. Cfr. su questo *supra*, cap. 2, §§ 2 e 4). La "cosa in sé" è pertanto un'idea priva di senso, una contraddizione in termini, qualcosa di cui non si può neppure parlare, dal momento che farlo vorrebbe dire mutarla in qualcosa "per altro" – segnatamente "per noi" –, traducendola nel nostro linguaggio. La radicalità del rifiuto, da parte di Nietzsche, di fare riferimento a come il reale sia a prescindere dall'intervento dei nostri organi percettivi e cognitivi è tale che anche la questione se e in quale grado la nostra conoscenza corrisponda o meno a quel piano perde qualsiasi significato. La realtà è infatti qualcosa di "irraggiungibile", "indimostrabile" e "superfluo", e d'altra parte la nostra conoscenza non è possibile senza un intervento dei nostri organi di senso e del nostro intelletto. Un intervento che, per quanto "discreto" possa essere, rimane pur sempre un elemento di mediazione. È questo uno dei motivi per cui Nietzsche scrive che «errare è la condizione per vivere, e invero errare profondissimamente. Conoscere l'errore non elimina l'errore! Non è nulla di

altro che adottare – in maniera sempre e solo provvisoria – alcuni di questi errori come fondamento della nostra descrizione del mondo (e, di conseguenza, della nostra attività pratica).

Quello che serve, a questo punto, è un criterio per valutare i punti di riferimento della nostra descrizione del mondo. Dal momento che non è più possibile riferirsi a un “mondo vero”, ogni valutazione deve restare all’interno dell’ambito della nostra conoscenza. Inoltre, considerando che quest’ultima è lo strumento che, più di altri, ci permette di gestire il dato esterno e quindi di orientarci nel mondo, una possibilità è che quel criterio di valutazione sia un criterio utilitario – un criterio, cioè, che valuti quei riferimenti in base all’efficacia della loro applicazione per la realizzazione di finalità pratiche. Questo genere di riflessioni emerge in particolare in una nota postuma del 1888, in cui Nietzsche ragiona sull’origine della fede che l’uomo ha nel potere esplicativo della propria conoscenza e nel ruolo che quest’ultima ha giocato nella selezione naturale:

Il traviamiento della filosofia è dovuto al fatto che, invece di vedere nella logica e nelle categorie di ragione dei mezzi per accomodare il mondo a fini utilitari (e dunque «in linea di principio» per un’utile falsificazione), si è creduto di avere in loro il criterio della verità ovvero della *realtà*. Il «criterio della verità» era di fatto solo *l’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». L’ingenuità è stata solo di prendere come *misura delle cose*, come criterio del «reale» e dell’«irreale» l’idiosincrasia antropocentrica; insomma di rendere assoluto qualcosa di condizionato. (NF 1888, 14[153])

Questo appunto rappresenta la fase finale di una riflessione iniziata negli anni ’70 dell’Ottocento e che Nietzsche portò avanti fino al proprio tracollo mentale.¹⁴ L’idea fondamentale, pubblicata in maniera particolarmente chiara in FW 110, è che la conoscenza umana abbia svolto un ruolo di primaria importanza per la conservazione della specie. Secondo Nietzsche, la schematizzazione e semplificazione della realtà operata dal nostro intelletto, il fatto che esso modifichi tale realtà, è uno strumento imprescindibile per l’uomo, uno strumento decisivo perché egli vinca la lotta per la sopravvivenza. Sin dai primordi della vita umana, l’efficacia operativa

amaro! Dobbiamo amare e coltivare l’errore; esso è la matrice della conoscenza» (NF 1881, 11[162]).

14 Di essa si è parlato ampiamente nel cap. 1, § 4 del presente volume, ma è bene qui ripercorrerne alcuni elementi essenziali utili ai fini dell’argomentazione che seguirà.

delle categorie di ragione è stata assunta come segno della loro *veridicità*, e Nietzsche sembra confermare tale valutazione – posto, però, che tale veridicità non venga scambiata per una “corrispondenza con lo stato di cose”. Considerando che «noi vediamo tutte le cose con la testa umana, e non possiamo tagliare questa testa» (MA 9), e che, di conseguenza, non c'è modo per confrontare il mondo che ci viene restituito dal nostro intelletto con una ipotetica “cosa in sé”, a suo avviso l'unico piano cui possiamo fare riferimento per operare una distinzione tra “vero” e “falso” è quello della nostra rappresentazione del mondo:¹⁵

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. (...) Le valutazioni devono stare in qualche rapporto con le condizioni di esistenza, e però niente affatto in modo da essere *vere* o da essere *precise*. L'essenziale è proprio la loro inesattezza, indeterminatezza, donde risulta una specie di *semplificazione del mondo esterno* – e proprio questa sorta di intelligenza è favorevole alla conservazione». (NF 1885, 37[247])¹⁶

Questa concezione utilitarista della verità ha un evidente fondamento biologico, ma essa conduce a un'idea più ampia e generale. Scopo di Nietzsche, nel riflettere sulla conoscenza umana, è prima di tutto di capire in che modo abbia avuto origine la visione metafisica del mondo, e per questo motivo egli prende in considerazione il ruolo dell'intelletto nel processo di selezione naturale. Secondo Nietzsche, l'immagine del mondo che possediamo si è sviluppata nel corso della storia evolutiva della nostra specie (MA 16) e ciò che noi, oggi, consideriamo reale non è altro che un'interpretazione delle cose dotata di una particolare utilità. Ora, questa concezione può essere applicata, oltre che a eventi di lunga durata qual è ad esempio lo sviluppo dell'apparato cerebrale umano, a qualsiasi descrizione e interpretazione – teoretica o pratica – del mondo. L'idea di Nietzsche per cui “vero” e “falso” possono essere riconosciuti come «tonalità (...) dell'apparenza» (JGB 34) non pertiene quindi esclusivamente al livello biologico della conoscenza umana, ma può essere adottato come criterio generale di valutazione. In base ad esso, “vero” viene a essere ciò che è

15 Il «traviamento della filosofia» di cui Nietzsche parla nella nota postuma sopra citata deriva proprio dall'idea che l'utilità delle categorie di ragione sia un segno della loro *realtà*, e quindi che la loro veridicità sia metafisica (che esse descrivano le cose per come esse *sono* in sé), e non meramente fittizia.

16 Nietzsche parla di un valore biologico della verità anche in NF 1880, 6[421]; NF 1884, 25[372]; NF 1888, 14[105].

relativamente più utile, ciò che “paga”, i cui effetti sono “migliori”, a seconda di cosa si voglia di volta in volta ottenere. Naturalmente, quello che è più importante per l'uomo è la propria vita, ed è infatti questo l'aspetto cui Nietzsche attribuisce maggiore rilievo nei suoi scritti (in particolare nelle note postume. Cfr. p.es. NF 1881, 6[421]). Ma il principio utilitarista può essere applicato, ad esempio, alla scienza, e una descrizione scientifica del mondo può essere “vera” in quanto dotata di maggiore capacità esplicativa ed economicità rispetto ad altre – a prescindere dal fatto che essa sia o meno in grado di rivelare l'intima struttura del reale.

Questo risultato della teoria della conoscenza di Nietzsche – l'idea che qualsiasi valore di verità derivi da una valutazione utilitaria e che per questo sia meramente relativo – ha spinto alcuni interpreti a confrontare la concezione di Nietzsche col pragmatismo di William James.¹⁷ Come si avrà modo di mostrare nel seguito, sono molti gli elementi a sostegno di questo confronto, che a sua volta può essere compreso adeguatamente se inserito nel contesto del dibattito epistemologico di fine Ottocento.¹⁸ Le ricerche svolte nel corso degli ultimi anni hanno oramai dimostrato quanto strettamente il pensiero di Nietzsche sia stato legato ai risultati della scienza della propria epoca.¹⁹ Per quanto riguarda la sua teoria della conoscenza e la nozione di verità che segue da quest'ultima, si può dire che Nietzsche abbia condiviso con la scienza ottocentesca l'idea che “verità” sia qualcosa che noi definiamo da un punto di vista puramente teorico e che non “scopriamo” all'interno delle cose.²⁰ Nel corso della seconda metà dell'Ottocento, molti scienziati discussero in merito al valore esplicativo della loro disciplina e alcuni di essi contestarono la tradizionale concezione meccanicistica del mondo, individuando al suo interno i residui di una cattiva metafisica. Più precisamente, si rilevò quanto profondamente la fisica newtoniana dipendesse dalla fede in principi assoluti e immutabili, mentre le nuove matematiche non euclidee mostravano la possibilità di calcolare il mondo adottando principi diversi da quelli tradizionalmente impiegati – tutti parimente “veri” da un punto di vista teorico. Queste scoperte contribuirono a ridimensionare l'opinione relativa al potere esplicativo delle

17 Cfr. Marcuse (1950) e (1959); Hingst (1998) e (2000); Fabbrichesi (2009).

18 Di questo si è detto anche *supra*, cap. 4.

19 Il primo, pionieristico studio sulle fonti scientifiche del pensiero di Nietzsche è stato svolto da Alwin Mittasch (1950 e 1952). Alcuni compendi più recenti su questo tema sono stati pubblicati da Brobjer e Moore (2004), Heit *et alia* (2012) e Heit e Heller (2014).

20 Cfr. Stegmaier (2012: 89) e lo studio di J. Kirkhoff (1977). Quest'ultimo, in particolare, confronta la posizione di Nietzsche con quella di Heisenberg.

ricerche scientifiche e, in modo particolare, misero in questione l'idea che le matematiche permettessero di conseguire una verità assoluta e indubitabile (cfr. su questo James, 1909/2010: 46-47). Pioniere di questa messa in questione del potere esplicativo del meccanicismo fu Ernst Mach, uno scienziato i cui studi in epistemologia e psicologia influenzarono profondamente la scienza e la filosofia del primo Novecento, e il cui nome è di recente comparso con una certa frequenza in alcuni studi sul pensiero di Nietzsche.²¹ James fa varie volte esplicito riferimento proprio a Mach ed è possibile sostenere che la sua concezione verità si regga su fondamenta puramente machiane.²² Nei prossimi paragrafi prenderò prima di tutto in esame i principi dell'epistemologia di Mach e li confronterò con alcuni risultati della teoria della conoscenza di Nietzsche. Passerò poi a James, per una disamina del suo pragmatismo alla luce della filosofia della scienza a lui contemporanea che permetterà di mostrare le somiglianze tra la sua concezione della verità e quella di Nietzsche.²³ Il paragrafo conclusivo sarà infine dedicato ad alcune riflessioni sul "pragmatismo" di Nietzsche e al ruolo che, a mio avviso, esso gioca nell'economia del suo pensiero maturo.

-
- 21 Sull'influsso di Mach sul pensiero filosofico e scientifico del XX secolo cfr. Frank (1949), Blackmore (1972) e Stadler (1982). Per quanto riguarda il confronto tra Nietzsche e Mach, gli studi più recenti hanno dimostrato che non è possibile considerare lo scienziato austriaco come una fonte diretta di Nietzsche. Per quanto, infatti, una copia dei *Beiträge zur Analyse der Empfindungen* di Mach (1886) sia presente nella biblioteca di Nietzsche, molte idee che quest'ultimo condivide col primo sono in opere e quaderni precedenti alla pubblicazione di quello scritto (cfr. Gori, 2009b: 111 ss.). La cosa più probabile è che i due abbiano fatto riferimento al medesimo dibattito (per lo più di matrice neokantiana e che coinvolse, tra gli altri, autori come Fechner, Spencer, Lichtenberg e Lange), e che abbiano sviluppato la loro teoria della conoscenza a partire da quest'ultimo. Per un approfondimento su questo tema cfr. Hussain (2004b) e Gori (2009a).
- 22 Sul rapporto tra James e Mach, e sull'influsso delle idee del secondo sul primo, cfr. p.es. Banks (2003: 143 ss.).
- 23 Come ampiamente esposto nel capitolo precedente (cfr. *supra*, cap. 4, § 1), all'inizio del Novecento, Hans Kleinpeter, allievo e amico di Mach, sostenne per la prima volta che Nietzsche condividesse alcune delle idee fondamentali dell'epistemologia di Mach. Egli evidenziò in particolare un aspetto che accomunava Nietzsche, Mach e il pragmatismo (di James), in quanto le loro prospettive di ricerca contribuivano a superare la filosofia di Kant a partire da una concezione biologica della verità (Kleinpeter si concentra soprattutto sull'idea kantiana di un valore assoluto dei concetti. Cfr. Kleinpeter, 1912b: 100 e 1913). Kleinpeter, inoltre, sottolineò i punti di contatto e le somiglianze tra il pensiero di Nietzsche e il pragmatismo in una lettera inviata a Mach il 22.12.1911 (cfr. Gori, 2011c). Per un approfondimento su questo argomento, cfr. Kleinpeter (2011) e Gori (2012a).

2. Principi per una nuova epistemologia

Le linee-guida dell'epistemologia di Mach sono espresse con particolare chiarezza in una conferenza da lui pronunciata presso la Reale Società delle Scienze Boema nel 1871 e intitolata *La storia e la radice del principio di conservazione del lavoro*.²⁴ In questa occasione egli presentò le idee fondamentali di una prospettiva originale, sostenendo in particolare che tanto i concetti quanto le leggi fisiche hanno un valore meramente relativo e storico, e non possono essere quindi in alcun modo considerate come una descrizione "vera" del mondo. Questa posizione mina alle basi la scienza meccanica, in quanto ne rivela il carattere metafisico. Secondo Mach, infatti, "metafisiche" sono tutte le nozioni scientifiche che vengono assunte senza fare riferimento al loro sviluppo genealogico. Nelle pagine di apertura di quel testo, Mach definisce in particolare «metafisici quei concetti dei quali abbiamo scordato come li abbiamo raggiunti» (Mach, 1872/2005: 48).²⁵ Con queste parole, egli non intende però contestare l'utilità di tali concetti; semplicemente, Mach ne sottolinea il valore relativo e mette in guardia gli scienziati contro il pericolo di confondere il valore puramente logico e funzionale delle nozioni che essi adottano durante il proprio lavoro con il loro contenuto ontologico.²⁶ Secondo Mach, il modo per liberare la conoscenza scientifica da qualsiasi residuo di dogmatismo consiste pertanto in una ricerca sulla genesi delle nozioni comunemente utilizzate in

24 Mach pubblicò questa conferenza l'anno successivo, a Praga (essa rientrerà poi, in forma modificata, nel volume di *Lecture scientifiche popolari* del 1896). In una nota del 1882, Nietzsche scrisse il titolo di questo saggio assieme a quello di altri testi che egli aveva letto qualche anno prima (Alwin Mittasch fu il primo a segnalare questo riferimento, che ora si trova pubblicato nell'apparato critico di KGW, VII/4/2: 67. Cfr. Mittasch, 1950: 186). Ciononostante, non si ha testimonianza di una lettura di questo scritto di Mach da parte di Nietzsche.

25 Per evitare incomprensioni, è bene chiarire sin da ora che il punto di vista di Mach su questo tema è ben lontano dall'idea di un'analisi logica delle nozioni scientifiche. Il suo scopo è piuttosto quello di mostrare l'importanza di lavorare con concetti la cui origine sia nota, o che per lo meno si possa rintracciare mediante un lavoro di ricostruzione genealogica. L'epistemologia di Mach non deve quindi essere interpretata in un senso analitico, per così dire, alla Carnap. Per quanto, infatti, lo stesso Carnap fece diretto riferimento a Mach nello sviluppare la sua propria posizione filosofica, il secondo fu un pensatore puramente "continentale" con un particolare interesse per la storia della propria disciplina.

26 Il ragionamento di Mach, in questo particolare caso, è significativamente simile alle osservazioni del tardo Nietzsche, quando quest'ultimo critica i filosofi per aver "destoricizzato" i concetti della ragione, e per averne di conseguenza fatto delle "mummie" (GD, "Ragione" 1). Su questo si tornerà nel seguito.

fisica, psicologia, ecc., perché solo uno studio di questo tipo ne può rivelare lo sviluppo e l'evoluzione storica e culturale.²⁷

L'idea dell'utilità di uno studio retrospettivo era stata presentata da Mach qualche anno prima, nel suo *Über die Definition der Masse* (1868). In questo scritto, egli aveva anticipato un'osservazione poi inserita nel suo scritto sulla conservazione del lavoro, l'idea per cui «se si volge costantemente lo sguardo alla via che si è percorsa, non si potrà mai perdere da sotto i piedi il terreno dei fatti o entrare in collisione proprio con i fatti» (Mach, 1872/2005: 48). Nel giro di pochi anni, Mach sviluppò questa intuizione in un ampio progetto di ricerca storica sulle nozioni e sulle leggi scientifiche, un progetto che nella conferenza del 1871 venne solo brevemente delineato e a cui Mach dedicò buona parte del proprio lavoro intellettuale negli anni a venire, per poi pubblicarne i risultati più significativi in opere come *La meccanica nel suo sviluppo storico-critico* (1883) e *L'analisi delle sensazioni e il rapporto tra fisico e psichico* (1886 e 1900). Tra questi ultimi scritti, è forse il primo il più importante ai fini del discorso che stiamo svolgendo, anche perché manifesta sin dal titolo quale fosse l'orientamento di studio di Mach nel rivolgersi alla sua stessa disciplina. Secondo Mach, in particolare, un'analisi "critica" dei principi della fisica newtoniana era possibile solo a partire da una ricostruzione storica della loro genesi. Nelle pagine di apertura del testo del 1883, Mach scrive infatti che quel volume ha «un intento critico [*aufklärende*] o, per dirla ancora più esplicitamente, antimetafisico» (Mach, 1883/1968: 27),²⁸ e spiega che «il nucleo dei concetti meccanici si è formato quasi per intero nel corso di ricerche su casi particolari e semplicissimi di fenomeni meccanici. L'analisi storica di queste ricerche è il mezzo più naturale ed efficace per metterlo a nudo. Si può anzi dire che la piena comprensione dei risultati più generali conseguiti dalla meccanica sia possibile solo per tale via» (*ibid.*).

Secondo Mach, l'indagine storica permette di liberare «il contenuto scientifico della meccanica» dal «particolare apparato concettuale» che attualmente lo ricopre, e rende di conseguenza possibile un chiarimento relativo a quel contenuto, «al modo in cui si è arrivati a possederlo, alle fonti dalle quali lo si è attinto e alla sicurezza del suo possesso» (*ibid.*). Questa indagine, inoltre, mostra il lato nascosto delle nozioni scientifiche e

27 Cfr. Mach (1872/2005: 48): «Difficoltà del tutto simili ci aspettano nel momento in cui facciamo ingresso nella scuola e negli studi più elevati, dove ci vengono presentate come ovvie asserzioni che spesso sono costate migliaia di anni di lavoro intellettuale. Anche qui c'è solo una via per la chiarificazione: studi storici».

28 Mach ribadirà questo orientamento antimetafisico più volte nel corso della propria attività. Cfr. anche Mach (1900: cap. 1).

rivela il loro essere mere idee, simboli mentali (*Gedankensymbol*)²⁹ creati nel corso dello sviluppo evolutivo dell'uomo e che cambiano assieme ai "paradigmi" culturali (per usare la celebre terminologia di Kuhn). Dell'utilità della storia per la ricerca scientifica Mach si occupò per la prima volta nello scritto sulla *Conservazione del lavoro*, in cui insiste sul fatto che il metodo storico è l'unico strumento che ci permette di osservare quanto rapidamente e con quale frequenza mutino le posizioni epistemologiche, i concetti e le teorie scientifiche, e che quindi fa sì che «ci si abitui al fatto che la scienza è incompleta e mutevole» (Mach, 1872/2005: 49).

Nel porre l'accento sulla natura storica della scienza, Mach insiste anche sul carattere impermanente delle nozioni in essa adottate, in quanto queste ultime sono il risultato di una descrizione del mondo naturale che non è mai definitiva. Per quanto riguarda questo aspetto, Mach sostiene chiaramente che i concetti sono solo punti di appoggio dei nostri processi cognitivi, simboli mentali che uno scienziato adotta *temporaneamente*, come il miglior risultato che *fino a quel momento* è stato possibile conseguire nel suo specifico campo di indagine (cfr. p.es. Mach, 1883/1968: 471). Queste "etichette" sono utili soprattutto per risparmiare le energie impiegate nella ricerca e permettere a un ricercatore di comunicare il risultato dei propri studi ad altri scienziati che porteranno avanti il suo lavoro. Questo, molto in sintesi, è ciò che sta alla base dell'idea di Mach che la scienza abbia un valore "economico". Come egli scrive, infatti, «la comunicazione del sapere attraverso l'insegnamento trasmette all'allievo l'esperienza compiuta da altri, gli permette cioè di risparmiare esperienza» (Mach, 1883/1968: 470). Un'idea, questa, che troviamo espressa anche nella conferenza del 1871, in cui Mach osserva che «il valore [di una legge scientifica] risiede puramente nella comodità dell'uso. Essa ha un valore economico» (Mach, 1872/2005: 82).³⁰

Tale posizione segue direttamente dalla concezione che Mach aveva dello sviluppo della propria disciplina. Secondo la sua opinione, infatti, i fisici (ma si potrebbe dire lo stesso dei ricercatori attivi in altri ambiti di studio)

29 Di *Gedankensymbol* si parla ad esempio in Mach (1900/1975: 254 e 296). Come si vedrà nel seguito, anche James, nel suo *Pragmatismo*, sottolineerà la centralità di questa nozione per l'indagine sulla descrizione scientifica del mondo svolta da Mach.

30 Nella nota a questa considerazione, Mach scrive che «nella scienza ne [va] fondamentalmente di comodità e risparmio» e che «il momento inerziale, l'ellissoide centrale e così via non sono per esempio nient'altro che surrogati, attraverso cui ci si risparmia con comodo l'osservazione dei singoli punti di massa» (Mach, 1872/2005: 106).

creano continuamente nuove nozioni che possano adattarsi meglio delle precedenti agli oggetti o ai processi di cui intendono rendere conto.³¹ Sul piano filosofico, questa idea conduce a una rivalutazione dei risultati della ricerca scientifica: per quanto l'utilità pratica delle nozioni che essa comunemente adotta non può essere messo in discussione, sul piano ontologico è possibile attribuire loro un valore solo relativo e, di conseguenza, rinunciare alla "veridicità" della conoscenza scientifica (o per lo meno limitarla). Secondo Mach, diversamente da quanto avevano fatto gli scienziati del XVII e XVIII secolo, i concetti devono essere definiti come un punto di riferimento *metodologico* mediante il quale descrivere e gestire il mondo. Di nuovo, le nozioni scientifiche non sono altro che simboli mentali che non rimandano ad alcunché di stabile e permanente che sarebbe situato sotto la superficie delle nostre sensazioni. In un modo che ricorda molto da vicino alcune osservazioni di Nietzsche, Mach rifiuta quindi ogni riferimento a una "cosa in sé": per quanto egli non si esprima mai apertamente per quel che riguarda la sua esistenza, Mach considera la kantiana *Ding an sich* una nozione superflua, alla quale non c'è bisogno di riferirsi per indagare la realtà (dal momento che quest'ultima si riduce all'ambito del fenomenico. Cfr. Mach, 1900: cap. 1, § 13 e *supra*, cap. 2, § 5).

Il miglior punto di partenza per confrontare la concezione della verità di Mach e quella di Nietzsche è probabilmente proprio la definizione di "concetti metafisici" che il fisico austriaco ci offre nel saggio sulla *Conservazione del lavoro*. L'idea che chiamiamo «metafisici quei concetti dei quali abbiamo scordato come li abbiamo raggiunti» suona infatti molto simile alla ben nota considerazione che Nietzsche inserisce in WL, secondo cui «le verità sono illusioni di cui si è dimenticata la natura illusoria». In questo scritto postumo, Nietzsche definisce la "verità" come una schematizzazione del dato esterno il cui valore è legato alla (o persino scambiato per la) sua utilità pratica e al fatto che esso ha svolto un ruolo non secondario nel processo di conservazione della specie. Si tratta, quindi, di nozioni che non sono mai state poste in questione e che, dopo lunghi periodi di tempo, continuano a essere utilizzate senza che si faccia riferimento alla loro origine. In particolare, Nietzsche parla delle "verità" come di «metafore che si sono logorate e hanno perduto ogni forza sensibile, monete la cui immagine si è consumata e che vengono prese in considerazione soltanto come metallo, non più come monete» (WL, 1). Allo stesso modo delle nozioni metafisiche di cui parla

31 Nel 1910 Mach sintetizzò questa interpretazione "evoluzionistica" del processo di ricerca parlando di un «adattamento delle idee ai fatti e adattamento delle idee tra loro» (cfr. *supra*, cap. 1, § 3).

Mach, le “verità” descritte da Nietzsche in WL sono il risultato di una falsa valutazione, in quanto sono isolate dal processo che le ha originate. Al contrario, tanto i concetti scientifici quanto queste “verità” possono essere descritti adeguatamente solamente attraverso un’analisi storica.

La critica alla verità del giovane Nietzsche segue dalla sua idea che una ricostruzione genealogica che ripercorra lo sviluppo del pensiero umano sia l’unico strumento con cui si possa illuminare il carattere delle nozioni di uso comune, quel «mobile esercito di metafore, metonimie e antropomorfismi» che non sono altro che un’illusione di conoscenza. Nietzsche sostiene questa idea nella prima sezione di *Umano, troppo umano*, testo in cui vengono riprese le questioni trattate in WL (e che all’epoca erano rimaste inedite). Come si è precedentemente detto (*supra*, § 1), in MA 16 Nietzsche osserva che i concetti con cui comunemente si descrive il mondo esterno sono un prodotto dell’intelletto che si è evoluto gradualmente e che è anzi «ancora in pieno *divenire*». A suo avviso, «l’intelletto umano ha fatto comparire il fenomeno e ha trasferito nelle cose le sue erronee concezioni fondamentali. Tardi, molto tardi – egli riflette: e ora il mondo dell’esperienza e la cosa in sé gli appaiono così straordinariamente diversi e separati, che rifiuta di concludere da quello a questa» (*ibid.*). Sulla base di questa considerazione, il mondo dei fenomeni raccoglie quindi, per Nietzsche, una serie di «errori intellettuali tramandatici in eredità» (*ibid.*). Questo modo di vedere la relazione tradizionalmente problematica tra i due (secondo Nietzsche, puramente ipotetici) ambiti delle apparenze e delle cose in sé apre a una possibile soluzione, dal momento che, se si ammette che il mondo che noi conosciamo sia un mero prodotto dell’intelletto generato nel corso della storia evolutiva della nostra specie, allora un’indagine sulla sua genesi può facilmente svelarne la mancanza di contenuto. Il testo di Nietzsche prosegue infatti in questo modo:

Di tutte queste concezioni si sbarazzerà in maniera decisiva il continuo e laborioso processo della scienza, che finirà col celebrare un giorno il suo più alto trionfo in una *storia della genesi del pensiero*, il cui risultato potrebbe forse compendiarsi in questa proposizione: ciò che noi ora chiamiamo il mondo, è il risultato di una quantità di errori e di fantasie che sono sorti a poco a poco nell’evoluzione complessiva degli esseri organici, e che sono cresciuti intrecciandosi gli uni alle altre e vengono ora trasmessi in eredità come tesoro accumulato in tutto il passato – come tesoro: perché il valore della nostra umanità riposa su di esso. (MA 16)³²

32 Per evidenziare ancor di più le somiglianze tra l’epistemologia di Nietzsche e quella di Mach, è possibile notare che entrambi sostennero una teoria biologica

La concezione della conoscenza che Nietzsche presenta in *Umano, troppo umano* fa da sfondo alla sua successiva critica alla nozione di verità e, più in generale, alla metafisica occidentale. Le sue considerazioni riguardano infatti l'ambito metafisico delle nozioni assolute e immutabili, quell'ambito che, più tardi, prenderà il nome di "mondo vero". Al suo interno si trovano tutti gli «idoli eterni», quelle ipostatizzazioni delle schematizzazioni prodotte dal nostro intelletto e che il senso comune considera «criterio della verità ovvero della *realtà*» anziché concepirli per quello che essi sono, semplici «mezzi per accomodare il mondo a fini utilitari» (NF 1888, 14[153]). In MA, Nietzsche individua l'origine di questa confusione nel linguaggio, nel fatto che esso sia uno strumento per noi imprescindibile, in quanto è lui a permetterci di orientarci nel mondo. Manifestando un atteggiamento sostanzialmente nominalista, in quell'opera Nietzsche scrive infatti che «il creatore del linguaggio non era così modesto da credere di dare alle cose appunto solo denominazioni; al contrario egli immaginava di esprimere con le parole la più alta sapienza sulle cose; in realtà il linguaggio è il primo gradino nello sforzo verso la scienza» (MA 11). Questa considerazione è coerente con quanto scritto nella nota postuma del 1888 sopra citata, e conferma l'idea che, per Nietzsche, la critica della concezione metafisica del mondo comporti un abbandono della sola fede nel valore assoluto della nostra conoscenza, e non anche della sua possibilità di utilizzo per finalità pratiche. Come ho brevemente mostrato sopra, Nietzsche è ben consapevole del fatto che il nostro intelletto sia fisiologicamente fallibile e quindi che l'uomo non possa vivere senza fare riferimento agli "errori" da esso prodotti (cfr. p.es. MA 9). Pertanto, secondo lui, il piano delle forme fisse e immutabili (pensieri, simboli, corpi, soggetti e cose) non deve essere completamente abbandonato e possiamo piuttosto guardare a esso come a un riferimento temporaneo per la nostra descrizione e interpretazione del mondo. Naturalmente, tutto questo può essere fatto solo una volta che si abbandoni il punto di vista della filosofia tradizionale e si divenga storici, come Nietzsche osserva in una nota del 1885: «Ciò che ci distingue nel modo più radicale da ogni modo di pensare platonico o leibniziano è questo: noi non crediamo a concetti eterni, valori eterni, forme eterne, anime eterne; e la filosofia, in quanto è scienza e non legislazione, significa per noi soltanto la più ampia estensione del concetto di "storia"» (NF 1885, 38[14]).³³

della conoscenza. Cfr. su questo Čapek (1968) e Gori (2009a: cap. 1). Di questo si è detto anche *supra*, cap. 1, §§ 3 e 4.

33 Questa esortazione a elaborare un «filosofare storico» richiama l'apertura di MA, in cui Nietzsche si lamenta della «mancanza di senso storico» dei filosofi a lui contemporanei (MA 2). La stessa osservazione viene ribadita in GD, "Ragione"

Il modo in cui Nietzsche concepisce le categorie di ragione si dimostra quindi molto simile alla posizione che Mach assume nei confronti delle nozioni scientifiche. I caratteri di queste nozioni sono sostanzialmente gli stessi di quelli delle “verità” umane: tutte queste possiedono un valore solo relativo e storico, ma si sono dimostrate per noi talmente utili, che non è possibile vivere (o operare) senza di esse. Tale utilità pratica è ciò che permette a questa concezione relativistica di non cadere in un nichilismo. Dal momento che tanto le verità umane quanto le nozioni scientifiche ci permettono di orientarci nel mondo e di renderlo calcolabile, il loro valore relativo non conduce a una forma di *indifferentismo* in base al quale non si ha modo di scegliere tra le varie opzioni possibili (essendo esse dotate tutte di un medesimo valore di verità). Il bisogno che proviamo di assumere punti di riferimento per la nostra attività pratica (tradotto per l’ambito scientifico: il bisogno del ricercatore di assumere punti di riferimento per la sua descrizione del mondo) ci impone di trovare un criterio in base al quale giudicare la “verità”. Come si diceva sopra, se si ammette che non vi sia altro piano di riferimento al di fuori di quello della conoscenza umana (se, cioè, si elimina completamente il dualismo tra mondo “vero” e mondo “apparente”), questo criterio può solo essere ricercato all’interno di quest’ultimo. In base a quanto osservato da Nietzsche, si può dire che esso sia per lui un criterio utilitaristico e che conduca a una concezione pragmatista della verità. Come ho cercato di mostrare evidenziando il parallelismo tra la concezione filosofica e quella scientifica, questo vale tanto per Nietzsche quanto per gli scienziati che seguono i principi dell’epistemologia di Mach. Ma, soprattutto, questo vale per William James, il cui pragmatismo si basa esplicitamente su una considerazione storica della ricerca scientifica.

3. *Denkmittel e senso comune: la concezione della verità di William James*

Il pragmatismo di James è strettamente legato all’empirismo di Mach, al suo monismo neutrale e, più in generale, alla sua epistemologia.³⁴ La teoria

1, in cui Nietzsche sottolinea l’importanza di considerare i concetti di ragione come meri strumenti per gestire il reale e denuncia l’incapacità dei filosofi di considerare la conoscenza umana come parte di un processo ancora in corso. Per una riflessione su questo riferimento al filosofare storico nel contesto di un confronto con l’epistemologia di Mach, cfr. Gori (2009c).

34 Cfr. su questo Holton (1993), e Banks (2003: cap. 9) e (2014). James cita espressamente Mach e la sua scuola sia nel suo *Pragmatism* (1907/2007: 38 e

della verità di James, in particolare, segue dalla concezione scientifica del mondo della seconda metà dell'Ottocento e può essere considerata come un tentativo di reagire alla crisi delle scienze contemporanee. In questo paragrafo cercherò di mostrare come molte delle somiglianze riscontrabili tra la concezione della verità di James e quella di Nietzsche possano essere comprese alla luce di quel contesto. La teoria della conoscenza adottata dal secondo nasce infatti sotto l'influsso di personalità i cui risultati in campo epistemologico costituirono un riferimento importante tanto per James quanto per gli autori a partire dai quali quest'ultimo delinea il proprio pragmatismo (p.es. Poincaré, Duhem e Ostwald).³⁵ Inoltre, come è stato osservato nel paragrafo precedente, l'epistemologia di Nietzsche può essere confrontata con quella di Mach. Anche se non è possibile assumere quest'ultimo come fonte comune (diretta) di James e Nietzsche, quel confronto permette di affermare che questi tre autori condividessero una medesima posizione relativamente al tema della conoscenza umana – e, conseguentemente, alla questione della verità.

Il punto di partenza delle riflessioni di James sulla verità è il rifiuto della “teoria della corrispondenza”, ossia dell'idea che la verità esprima ciò che la realtà è in sé (cfr. Hingst, 2000: 293 ss.). All'inizio del capitolo dedicato a *La concezione pragmatista della verità*, James critica «l'opinione comune che un'idea [debba] copiare la sua realtà» e respinge questa posizione considerandola una cattiva interpretazione, operata dagli «intellettualisti», della definizione di “verità” come «“accordo” con la “realtà”» (James, 1907/2007: 116). L'idea di James è invece che la verità non possa essere considerata come un predicato “statico” delle cose, ma che essa sia piuttosto una loro proprietà, peraltro mutevole e transitoria. A suo avviso, «la verità di un'idea non è una proprietà immutabile che le inerisce. La verità capita a un'idea. Un'idea diventa vera, è resa vera dagli eventi. La sua verità è un evento, un processo: il processo, cioè del suo stesso verificarsi, la sua veri-ficazione [veri-fication]» (*ibid.*: 117-118).³⁶ Questa tesi, secondo

113) che in *The Meaning of Truth* (1909: 66), ma molte delle sue considerazioni fanno implicito riferimento alle idee dello scienziato austriaco. In quanto segue si tratterà di alcune di esse in maniera più approfondita.

35 Questa situazione è molto simile a quella che si verifica nel momento in cui si vadano confrontare le posizioni di Nietzsche e Mach, in quanto anche questo confronto può essere svolto solamente a partire dal dibattito scientifico al quale entrambi fecero riferimento. Cfr. su questo Gori (2009b: 112 ss.).

36 Alla luce di quanto osservato nel capitolo 1 del presente volume relativamente al tema dell'epistemologia evolutivista, che in James trova uno dei suoi precursori, può essere utile riportare una considerazione di Franzese (2009: 23). Quest'ultimo, infatti, ritiene che la «concezione pragmatista della verità

cui «“verità” è per noi semplicemente un nome collettivo per processi di verifica» (*ibid.*: 128) può essere direttamente confrontata con alcune considerazioni di Nietzsche sul medesimo tema e, a ben vedere, si fonda su una concezione del valore di verità dei “fatti” molto simile a quella sostenuta dal filosofo tedesco. Particolarmente significativa, in questo senso, è una nota postuma del 1887, in cui Nietzsche scrive che «la verità non è qualcosa che esista e che sia da trovare, da scoprire, – ma qualcosa *che è da creare* e che dà il nome a un *processo*, anzi a una volontà di soggiogamento, che di per sé non ha mai fine: introdurre la verità, come un *processus in infinitum*, un *attivo determinare*, non un prendere coscienza di qualcosa <che> sia “in sé” fisso e determinato» (NF 1887, 9[91]).³⁷ Alla base di questa posizione vi è l’idea, condivisa da Nietzsche e James, che non si possa fare riferimento ad alcuna “cosa in sé” per operare una descrizione del mondo. Più precisamente, se anche esistesse qualcosa come una “cosa in sé” (tanto James quanto Nietzsche si limitano sempre a respingere il valore di un tale concetto sul piano prettamente teoretico e cognitivo), essa non sarebbe né “vera” né “falsa”. La realtà, infatti, non possiede alcun valore di verità *in sé* e i fatti acquisiscono veridicità solo a partire da *noi*, dalla conoscenza che noi abbiamo di loro. In una maniera che ricorda da vicino la ben nota considerazione di Nietzsche secondo la quale «i fatti non ci sono, bensì solo interpretazioni» (NF 1886-87, 7[60]. Cfr. *supra*, cap. 2), James osserva che «i “fatti” in se stessi non sono *veri*. Essi semplicemente *sono*», e conclude che «la verità è la funzione delle credenze che nascono e finiscono tra i fatti» (James, 1907/2007: 133).³⁸

come processo selettivo di ipotesi in permanente ricerca di conferma, ossia la coincidenza della verità di un’idea col suo proprio processo di verifica», derivi per analogia «dalla teoria darwiniana della selezione naturale», secondo la quale «ogni individuo variante riveste [una natura di “ipotesi”] nel quadro generale del mondo naturale».

- 37 Alla luce dei contenuti esposti nel presente volume, è bene osservare come questa riflessione segua da alcune articolate considerazioni attorno al tema del determinismo, che Nietzsche svolge in quella stessa nota postuma. Esse, in particolare, coinvolgono gli importanti temi del carattere meramente fittizio del soggetto e del rapporto tra cosa in sé e apparenza di cui si è detto, a vario titolo, nei capp. 2 e 3. Questo aspetto manifesta, una volta di più, come la riflessione di Nietzsche sul problema della verità e la sua attenzione per il carattere relativo da attribuire a quest’ultima si leghi strettamente a questioni che appartengono alla scienza ottocentesca.
- 38 Questa riflessione torna anche in *The Meaning of Truth*, con riferimento alla realtà: «Le realtà non sono *vere*, esse semplicemente *sono*; e le credenze sono verità *su* di loro» (James, 1909: 196). Per un confronto sulla concezione della

Vale la pena notare che questa posizione si fonda su una considerazione prettamente machiana, una prospettiva sensualista che anche Nietzsche (apparentemente) condivide. Nella sezione dedicata a *Pragmatismo e umanismo* contenuta nel volume del 1907, James osserva che «la prima parte della realtà (...) è il flusso delle nostre sensazioni. Le sensazioni si impongono a noi, venendo non si sa da dove: non abbiamo infatti nessun controllo sulla loro natura, ordine e quantità. *Esse* non sono né vere, né false; semplicemente *sono*. Solo le cose che diciamo di loro, i nomi che diciamo di loro, le nostre teorie sulla loro origine, sulla loro natura e sulle loro lontane relazioni possono essere vere o false» (James, 1907/2007: 144). Questa idea rientra in pieno nella prospettiva del *monismo neutrale* sostenuta da Mach ad esempio nell'*Analisi delle sensazioni* e in base alla quale i componenti “primi” della realtà, gli *elementi* o *sensazioni*, non possiedono alcun carattere qualitativo, ma sono appunto assolutamente “neutri” e vengono *da noi* interpretati ad esempio come fenomeni fisici o psichici, a seconda del tipo di indagine che si intenda svolgere.³⁹ L'attenzione alla dimensione sensibile, l'idea che le sensazioni siano il punto di partenza di ogni nostra descrizione del mondo, è un elemento che può essere confrontato con alcune idee del tardo Nietzsche.⁴⁰ In GD, “*Ragione*” 1, ad esempio, Nietzsche sostiene che i sensi «non mentono», e prosegue dichiarando che «solo ciò che *facciamo* della loro testimonianza introduce la menzogna. (...) La “ragione” è la causa del fatto che falsifichiamo la testimonianza dei sensi».⁴¹ Questa considerazione riguarda il carattere interpretativo della conoscenza umana, il fatto che essa aggiunga qualcosa a un elemento teoreticamente “neutro”. Una posizione, questa, che James sostiene ad esempio quando cita l'*Umanismo* di Ferdinand Schiller e la sua idea che «le verità [siano] prodotti umani [*man-made products*]» (James, 1907/2007: 143),⁴² o quan-

verità di James e le considerazioni di Nietzsche sul tema del “prospettivismo” cfr. anche Fabbrichesi (2009: 26 ss.).

- 39 Per quanto la questione del monismo neutrale sia centrale per discutere il rapporto tra Mach e James, non è questa la sede per trattarla esaustivamente. Per un approfondimento si rimanda quindi nuovamente a Banks (2003: cap. 9) e (2014).
- 40 Sul “sensualismo” di Nietzsche, cfr. Riccardi (2013). Su questo tema in rapporto con la posizione di Mach, cfr. Hussain (2004a) e (2004b) e Gori (2009b: 114 ss. e 123 ss.).
- 41 Nietzsche si esprime favorevolmente nei confronti del sensualismo anche in JGB 15 e FW 272. Cfr. su questo anche Small (2001: cap. 9).
- 42 Il nome di Schiller merita qui una breve digressione. Nel 1982, George Stack pubblicò un articolo sull'influsso di Nietzsche sull'*Umanismo* di Schiller, ipotizzando che alcune delle idee che caratterizzano questa posizione filosofica non fossero del tutto originali. Stack, in particolare, sottolinea che, a dispetto della

do osserva che «nella nostra vita cognitiva come in quella attiva noi siamo creativi. Noi *aggiungiamo*, sia al soggetto che al predicato, una parte della realtà» (*ibid.*: 153). Nel sostenere questo, James mette in luce la necessità di riferirsi al piano della conoscenza umana quando si vuole parlare di verità, a quel “mondo apparente” il cui ruolo di referente esclusivo della nostra descrizione del mondo era stato sottolineato proprio da Nietzsche nel *Crepuscolo degli idoli*.

Il riferimento a GD può essere ulteriormente approfondito, perché proprio nella parte iniziale della sezione *Pragmatismo e Umanismo* in cui James considera il carattere – potremmo dire – “prospettico” della conoscenza si trovano alcune considerazioni sulla concezione razionalistica della verità (contro la quale si esprime James) che possono essere confrontate con la critica di Nietzsche ai «pregiudizi della ragione» contenuta proprio nel testo redatto nel 1888. «La nozione di verità intesa come l’unica risposta, determinata e completa, a quell’unico eterno enigma che si crede che il mondo proponga» viene definita da James un «tipico *idolum tribus*» (James, 1907/2007: 142). Inoltre, egli sostiene che «l’universo viene rappresentato dai filosofi, dilettanti o professionisti, come una strana specie di

profonda influenza che il pensiero di Nietzsche esercitò su Schiller, nelle opere di quest’ultimo non si trovano quasi per nulla citazioni o riferimenti diretti al filosofo tedesco. Il principale risultato della ricerca di Stack consiste quindi nell’idea che Nietzsche sia stato una fonte diretta (ma nascosta) di Schiller, e che pertanto i saggi sull’*Umanismo* siano stati elaborati su basi prettamente nietzscheane. Se Stack ha ragione, questo potrebbe gettare nuova luce sulla ricerca che si sta qui svolgendo, perché allora si dovrebbe considerare anche il ruolo che Nietzsche ebbe nello sviluppo della concezione della verità di James, e non limitarsi a riscontrare le somiglianze tra le posizioni sostenute da questi due autori. La cosa si fa ancor più interessante se si prende in considerazione uno dei primi autori che si occuparono di questa affinità (e di cui si è detto *supra*, cap. 4, § 1). L’idea di Kleinpeter, secondo cui «Nietzsche si trova completamente sul terreno del pragmatismo [di James e Schiller] nel definire il concetto di verità» (Kleinpeter, 1912c/2011: 372) presuppone che i due pragmatisti abbiano elaborato le loro concezioni indipendentemente dalla teoria della conoscenza di Nietzsche. Ma se Schiller assimilò le idee di Nietzsche, e James fece poi riferimento a Schiller quando elaborò il proprio pragmatismo, allora Nietzsche potrebbe aver giocato un qualche ruolo – per quanto indiretto e contenuto – nel pensiero di James. Altra cosa interessante è poi il fatto che, con tutta probabilità, fu proprio Schiller a suggerire a Kleinpeter che la teoria della conoscenza di Nietzsche potesse essere confrontata con l’epistemologia moderna e in particolare col pragmatismo. Kleinpeter, infatti, cominciò a occuparsi di Nietzsche solo dopo il 1911, anno in cui assistette ad alcune conferenze presentate al *Congresso Internazionale di Filosofia* tenutosi a Bologna, dove incontrò per la prima volta Schiller (cfr. Gori, 2011c: 290).

sfinge pietrificata che si rivolge agli uomini per lanciare una monotona sfida alla loro facoltà divinatoria. *La Verità*: questo idolo perfetto dello spirito razionalista!» (*ibid.*). Nel parlare qui di “*idolum tribus*”, James cita chiaramente Bacone, ma resta il fatto che la propria concezione della verità presenti molteplici punti di contatto con la posizione del tardo Nietzsche. Gli «idoli eterni» (*ewige Götzen*) di cui quest’ultimo parla in GD sono proprio quelle antiche verità che popolano l’ambito della metafisica, i punti di riferimento della visione del mondo occidentale. Inoltre, gli idoli di Nietzsche appartengono all’«idiosincrasia dei filosofi» e derivano dall’eccessiva e mal riposta fiducia che questi ultimi hanno tributato ai «pregiudizi della ragione» (GD, “*Ragione*” 1 e 5). Infine, come si è visto nel paragrafo precedente, questi idoli non sono altro che credenze umane che hanno perso il loro carattere storico; concetti sviluppatisi nel corso della lunga storia (biologica e culturale) dell’umanità e che vengono ora considerati tratti fissi, immutabili, non soggetti al divenire, del mondo.

Da quanto si è visto fino a qui, si può dire che la posizione di James sia in linea con il disorientamento teoretico che caratterizzò la concezione scientifica e filosofica dell’Ottocento e che seguì dalla scoperta dell’inadeguatezza esplicativa dei punti di riferimento tradizionalmente adottati. Quel che resta da vedere è quindi quali sono le specifiche conseguenze che il suo pragmatismo trae dall’epistemologia contemporanea.⁴³ Da questa, James ricava prima di tutto l’idea che la verità non sia qualcosa che appar-

43 Una significativa riflessione su questo ci viene proposta dallo stesso James nel saggio intitolato *Humanism and Truth*, scritto nel 1904 e successivamente inserito in *The Meaning of Truth. A Sequel of “Pragmatism”* (1909). In questa sede, James osserva: «Per come intendo il modo pragmatista di vedere le cose, esso deriva dalla crisi delle antiche nozioni di verità scientifica che si è realizzata negli ultimi cinquant’anni. (...) [Tradizionalmente, si supponeva che] le “leggi di natura” (...) fossero duplicati esatti e univoci di archetipi pre-umani sepolti nella struttura delle cose, struttura che ci sarebbe stato dato di penetrare grazie alla scintilla divina nascosta nel nostro intelletto. (...) Fino al 1850 quasi tutti ritenevano che le scienze esprimessero verità che erano copie esatte di un determinato codice di realtà non-umane. Ma la moltiplicazione enormemente rapida delle teorie che ha avuto luogo in quest’ultimo periodo ha inficiato profondamente l’idea che una qualsiasi di quelle verità potesse avere un valore oggettivo e letterale maggiore di altre. Ci sono così tante geometrie, così tante logiche, così tante ipotesi fisiche e chimiche, così tante classificazioni – ciascuna delle quali ha valore in molti casi, ma non in tutti – che si è insinuata in noi l’idea che anche la formula dotata del maggiore valore di verità sia un dispositivo umano e non una trascrizione letterale. Al giorno d’oggi le leggi scientifiche sono utilizzate come “stenografie concettuali”, vere fintanto che sono utili, ma non oltre» (James, 1909: 58). Su questo si veda anche Ferrari (2015: 256 ss.).

tiene alle cose; a suo avviso, non c'è nulla da scoprire al loro interno e ciò che possiamo descrivere in termini di “vero” o “falso” è solo una visione prettamente umana della realtà, una nostra interpretazione di quest'ultima.⁴⁴ In tale contesto, il ruolo giocato dai concetti deriva esplicitamente dal principale risultato di Mach e della sua scuola (James cita in particolare Duhem e Ostwald): «Tutte le nostre concezioni sono ciò che i tedeschi chiamano strumenti di pensiero [*Denkmittel*] ossia mezzi con cui maneggiamo i fatti pensandoli. L'esperienza in se stessa non si dà etichettata e classificata, dobbiamo prima scoprire di cosa si tratta» (James, 1907/2007: 100-101). Questi *Denkmittel* possono essere facilmente i *Gedankensymbol* di cui parla Mach, ma anche le “etichette” di Nietzsche, dotate di un'utilità meramente pratica proprio perché ci permettono di orientarci nel mondo e di gestirne il contenuto. D'altra parte, lo stesso James definisce i concetti come «scorciatoie artificiali per portarci da una parte all'altra del flusso dell'esperienza» e, con evidente riferimento a Mach, «il sommo trionfo dell'economia nel pensiero» (*ibid.*: 112 e 113).

Le somiglianze con la posizione di Nietzsche non si riducono a questo e riguardano in particolare il rapporto tra questi *Denkmittel* e il senso comune. Prima di tutto, James osserva che i *Denkmittel* sono diventati il fondamento della concezione del mondo propria del senso comune in ragione della loro utilità e perché hanno giocato un ruolo significativo nello sviluppo evolutivo della specie umana.⁴⁵ Inoltre, egli definisce il «senso comune» come «una fase perfettamente definita della nostra comprensione delle cose, una fase che soddisfa in modo straordinariamente efficace gli scopi del nostro pensiero» (*ibid.*: 107-108). Ciò che ha formato questo «grande stadio di equilibrio nello sviluppo del pensiero umano» sono stati per James soprattutto «i nostri fondamentali modi di pensare, le scoperte di nostri lontanissimi antenati che si sono preservate attraverso l'esperienza di tutte le epoche successive» (*ibid.*: 100).⁴⁶ Qui, una volta di più,

44 Cfr. su questo Franzese (2009: 34).

45 Ferrari (2015: 259) fa giustamente notare che, nel parlare di “verità”, James (1907/2007: 130-131) adotta esplicitamente una posizione che valuta quest'ultima «nel lungo periodo», escludendo in questo modo ogni possibile malinteso sul vero come “immediatamente utile”. La cosa può essere facilmente applicata anche al caso di Nietzsche, tanto più nel momento in cui si tratti di nozioni venute a consolidarsi nel corso della storia evolutiva umana. In questo caso, infatti, la prospettiva non è quella dell'utilità del singolo individuo, ma dell'intera specie, e l'arco temporale che va tenuto in considerazione è conseguentemente ben più ampio.

46 Cfr. anche James (1909: 61-62): «L'esperienza è un processo che ci offre sempre nuovo materiale da digerire. Noi lo gestiamo, da un punto di vista intellettuale,

la posizione di James è particolarmente vicina a quella di Nietzsche. Basta pensare al contenuto di FW 110, in cui Nietzsche parla del ruolo della conoscenza umana nella lotta per la sopravvivenza e sostiene che alcuni degli errori prodotti dal nostro intelletto «per immensi periodi di tempo (...) si dimostrarono utili e atti alla conservazione della specie. (...) Tali erronei articoli di fede, che furono sempre ulteriormente tramandati e divennero infine quasi il contenuto specifico e basilare dell'umanità, sono per esempio questi: che esistano cose durevoli, che esistano cose uguali, che esistano cose, materie, corpi, che una cosa sia quel che essa appare, che il nostro volere sia libero, che quanto per me è bene lo sia anche in sé e per sé». ⁴⁷ Alla luce di quanto osservato nel presente paragrafo, ritengo che le similitudini tra James e Nietzsche su questo argomento siano autoevidenti.

Al termine del capitolo su *Pragmatismo e senso comune*, James rivela quali siano e a chi appartengano le idee cui ha fatto riferimento per elaborare le proprie considerazioni epistemologiche. In questo testo, egli sostiene inoltre che uno dei risultati della filosofia del XX secolo potrebbe (e dovrebbe) essere la manifestazione del carattere puramente pratico delle nozioni del senso comune. Prima di tutto, James prende in considerazione la «concezione *ingenua* delle cose» e sostiene che quest'ultima possa essere «eliminata, e il nome di una cosa interpretato come ciò che designa solo la *Regel der Verbindung* [legge di associazione], in base alla quale certe nostre sensazioni abitualmente si succedono o coesistono» (James, 1907/2007: 110), per poi prospettare una situazione in cui «la scienza e la filosofia critica spezzano i legami del senso comune. Con la scienza finisce

grazie all'insieme di credenze di cui ci troviamo già in possesso, e assimiliamo, respingiamo o riorganizziamo a vario titolo quel materiale. Alcune idee categoriali sono un'acquisizione recente a cui siamo pervenuti autonomamente, ma la maggior parte di esse sono tradizioni del senso comune che appartengono alla nostra razza. (...) Tutte queste furono conquiste che nostri antenati conseguirono in un'epoca passata, nel tentativo di dare una forma più condivisibile e gestibile al dato caotico che derivava dalle loro esperienze individuali. Queste idee si dimostrarono talmente utili nella loro funzione di *Denkmittel*, che esse sono oggi parte della struttura stessa della nostra mente».

- 47 Secondo James, i più importanti dei concetti trasmessici in eredità dai nostri antenati ancestrali e che formano oggi la credenza del senso comune, sono: «cosa; uguaglianza o diversità; generi; menti; corpi; un unico tempo; un unico spazio; soggetto e attributi; causalità; immaginario; reale» (James, 1907/2007: 102). Per una considerazione sulla concezione evolutiva della conoscenza sostenuta da James e Nietzsche (una concezione che, per certi aspetti, condivide anche Mach), cfr. *supra*, cap. 1.

il realismo *ingenuo*» (*ibid.*).⁴⁸ Poche pagine dopo, ed esprimendosi con un linguaggio fortemente nietzscheano, James osserva:

I logici della scienza continuano instancabilmente a ripetere che queste entità [individuate dalla scienza] e le loro determinazioni, per quanto esattamente concepite, non dovrebbero essere prese letteralmente come vere. È *come se* esistessero; ma in realtà esse sono come le coordinate o i logaritmi, solo scorciatoie artificiali per portarci da una parte all'altra dell'esperienza. (...) Proprio in questo periodo, se non mi sbaglio, siamo testimoni di un curioso ritorno, nella filosofia della scienza, al modo di concepire la natura fisica proprio del senso comune, favorito da uomini come Mach, Ostwald e Duhem. Secondo questi maestri nessuna ipotesi è più vera di un'altra, se con ciò si intende che è una copia più fedele della realtà. Esse non sono altro che nostre descrizioni, che devono essere confrontate tra di loro solo in relazione al loro *uso*. (James, 1907/2007: 112-113)

Secondo James, l'epistemologia del tardo Ottocento contribuì a mutare i principi della nostra concezione del mondo e, nel fare questo, minò alla base tale concezione. Il risultato delle ricerche di Mach, Ostwald e Duhem ci ha infatti forzati a cercare nuove prospettive a partire dalle quali valutare il nostro bisogno pratico di rendere il mondo calcolabile e gestibile. Questa valutazione, tanto sul piano teoretico che su quello pratico, morale, non si può fondare sulla possibilità di scoprire il "vero" carattere delle cose. Piuttosto, è necessario prendere in considerazione l'elemento creativo del nostro rapporto con esse e, a partire da questo, definire un nuovo criterio di verità.

Prima di parlare del punto di arrivo di tutto questo, vale a dire della definizione che James dà del «metodo pragmatico», mi si conceda di spiegare molto brevemente il mio precedente riferimento a un "linguaggio nietzscheano". L'ultima citazione tratta dal *Pragmatismo* di James può in effetti essere confrontata direttamente con quei passi in cui Nietzsche fa riferimento ai propri contemporanei e in cui sostiene, in particolare, che lo sviluppo della logica e della fisica possa condurre a una nuova considerazione del potere esplicativo della scienza. Nel primo libro di *Al di là del bene e del male*, ad esempio, Nietzsche tratta dei pregiudizi dei filosofi e prende in considerazione alcuni risultati della visione scientifica del mon-

48 Qui, nuovamente, si legge un riferimento implicito a Mach. Dal punto di vista di James, questo doveva essere evidente di per sé – almeno per tutti coloro che, come lui, conoscevano i principali scritti dello scienziato austriaco. Mach, ad esempio, si esprime in merito alla concezione del senso comune parlando di «realismo ingenuo» nell'*Analisi delle sensazioni* (Mach, 1900/1975: 62). Per un approfondimento, cfr. Holton (1993: 50-51) e Ferrari (2010: 78).

do. Egli critica prima di tutto la concezione meccanicistica, che si fonda sulla fede nell'esistenza di entità sostanzialistiche e materiali (cfr. JGB 12 e 17), ma osserva anche che «in cinque o sei cervelli comincia forse oggi a balenare il pensiero che anche la fisica sia soltanto un'interpretazione del mondo e un ordine imposto ad esso (...) e *non* già una spiegazione del mondo» (JGB 14, trad. mod.). Questo "balenare" (che ricorda molto da vicino lo stesso «balenare agli uomini che essi, con la loro fede nel linguaggio, hanno propagato un mostruoso errore» di cui si legge in MA 11) sembra essere un segnale del fatto che Nietzsche individui un elemento di cambiamento nel pensiero occidentale di fine Ottocento. Un cambiamento che, a suo avviso, può non essere semplicemente teoretico, ma in grado di esercitare un potere trasformativo sulla vita umana.

L'interpretazione delle nozioni adottate dal senso comune come *Denkmitel* e il rifiuto di una teoria della corrispondenza (entrambi elementi in linea con i risultati della moderna epistemologia) si trovano alla base del «metodo pragmatico» di James. Dal momento che non vi è una Verità a cui potersi riferire, nulla che possa essere semplicemente scoperto all'interno delle cose, James suggerisce di prestare attenzione al piano pratico e, più precisamente, agli effetti che *la nostra credenza che qualcosa sia vero* avrebbero sulla nostra vita: «Il pragmatismo pone qui la sua domanda: "Ammesso che un'idea o una credenza sia vera, che differenza concreta produrrà il suo essere vera, nella vita effettiva di ognuno? In che modo la verità sarà realizzata? Quali esperienze risulteranno differenti da quelle che avremmo ottenuto se la credenza fosse falsa? In breve, qual è il valore in contanti [*cash-value*] della verità in termini di esperienza?"» (James, 1907/2007: 117). Come sintetizza bene Rossella Fabbrichesi (2009: 31), James sostiene che «una credenza *conti* come verità nel momento in cui essa ci *soddisfa*, quando *paga* nella moneta sonante [*cash-value*] utilizzabile nel mondo, quando ci *gratifica*, quando il fatto che noi la consideriamo vera dimostra di essere *utile* e di *funzionare* come principio di orientamento della ricerca o, detto altrimenti, quando è *vantaggiosa* per la nostra vita». James prende quindi in considerazione l'esistenza umana. Il suo discorso si sposta dal piano della realtà conosciuta a quello del soggetto conoscente, ed egli si rivolge in particolare al piano pratico dell'azione umana. Nel fare questo, James condivide una posizione che è anche di Nietzsche, secondo cui tanto le nostre valutazioni teoretiche quanto quelle morali appartengono al piano dell'interpretazione. "Vero" e "falso" – così come "buono" e "cattivo" – non sono che «diversi gradi di illusorietà, nonché, per così dire, ombre e tonalità complessive, più chiare e più oscure, dell'apparenza» (JGB 34). Il pragmatismo di James può quindi essere confrontato con quello di Nietzsche a partire dal loro modo

di intervenire sul tema dell'attività pratica dell'uomo. Entrambi gli autori muovono dagli stessi principi epistemologici e, per venire a capo della problematica che il sapere Ottocentesco mette loro di fronte, individuano nella valutazione dell'utilità pratica della nostra conoscenza un criterio di verità. Questa utilità può essere però intesa in molti modi e il riferimento alla vita umana che troviamo in Nietzsche è per certi aspetti differente rispetto a quello di cui parla James. Come si vedrà nel prossimo, conclusivo paragrafo, la mia tesi è che la forma di pragmatismo attribuibile a Nietzsche si caratterizzi in particolare per il modo in cui egli presta attenzione alla modificazione del tipo umano che segue da un dato sapere, da una certa concezione del mondo. Ciò che è ritenuto "vero", dal punto di vista di Nietzsche, possiede un profondo effetto trasformativo sull'uomo; pertanto, il suo "valore in contanti" deve essere valutato non solo in termini di esperienza, ma anche (e soprattutto) in termini esistenziali.⁴⁹

4. *Il pragmatismo di Nietzsche*

Nel primo paragrafo di questo capitolo ho citato la nota postuma 14[153] del 1888, che a mio avviso mostra con particolare chiarezza i fondamen-

49 Franzese (2009: 47) parla di una «relazione efficace» degli uomini con il mondo come principio a partire dal quale valutare una determinata credenza e determinare quindi la "verità" – che, come detto, può essere «solo una verità umana, cioè una verità che risponde agli interessi dell'uomo». La nozione di «relazione efficace» è molto interessante e di particolare aiuto nel caso del confronto tra le posizioni di Nietzsche e James. È su di essa, sulla definizione di "efficacia", che si gioca infatti la differenza tra i loro punti di vista. A partire da una medesima metodologia, da principi comuni, Nietzsche e James sviluppano due prospettive filosofiche differenti perché differenti sono prima di tutto le loro finalità. In James è predominante lo spirito dello scienziato, ed è probabilmente per questo che egli dimostra di essere interessato agli aspetti più strettamente teoretici della questione della verità (aspetti che, comunque, hanno per lui delle conseguenze rilevanti sul piano pratico e morale, cfr. Dewey, 1908). D'altra parte, come si dirà anche nel seguito, l'interesse di Nietzsche riguarda gli effetti che una data concezione del mondo ha sul tipo umano. Per lui, in particolare, "efficace" è quella relazione con il mondo che permette all'uomo di evitare di cadere nel baratro labirintico del nichilismo e che, di conseguenza, lo sradica da quell'antropologia degenerativa che, secondo Nietzsche, ha caratterizzato la storia culturale europea a partire da Platone. Il piano di riferimento, nel momento in cui si vada a definire il valore di verità di una data concezione del mondo, è quindi quello esistenziale: la posizione "più vera" – che è "meglio", per noi, assumere come fondamento della nostra attività pratica – è quella che ci permette di "diventare quello che siamo", e che rende possibile la generazione di un tipo umano superiore.

ti della concezione pragmatista ascrivibile a Nietzsche. In quell'appunto, Nietzsche definisce le categorie di ragione come «mezzi per accomodare il mondo a fini utilitari (e dunque “in linea di principio” per un'utile falsificazione)» e lamenta il fatto che i filosofi abbiano creduto «di avere in loro il criterio della verità ovvero della *realtà*. Il “criterio della verità” era di fatto solo *l'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”». Da quanto si legge, in questo passo Nietzsche sembra applicare una sorta di metodo pragmatico, per come lo troviamo definito in James. Egli infatti ammette la possibilità di parlare di “verità”, quando si faccia riferimento a una conoscenza utile – una conoscenza che possiede un buon “valore in contanti”. Il punto di partenza di Nietzsche è in particolare una concezione biologica, ed egli parla di “verità” per riferirsi a quella falsificazione che ha reso possibile (o anche solo coadiuvato) la conservazione della specie. Come si è detto sopra, a Nietzsche interessa principalmente quello che è per noi il “valore in contanti” maggiore di tutti – la conservazione della nostra esistenza – ma è possibile estrapolare dalle sue considerazioni sul ruolo della conoscenza nella lotta per la sopravvivenza un criterio di verità più generale.

Nella nota postuma del 1888 ora citata, Nietzsche sostiene infatti che *ci possa essere* qualcosa che possiamo chiamare “vero”; il problema sta solo nel capire di quale *tipo* di verità si possa parlare. Questo aspetto deve essere sottolineato in modo particolare, perché il più delle volte il relativismo di Nietzsche viene interpretato in termini nichilistici, come se egli sostenesse che non ci possa essere in assoluto alcuna verità. Al contrario, il “prospettivismo” cui fa riferimento Nietzsche e che fa da sfondo a molte delle sue riflessioni mature – l'idea, cioè, che qualsiasi descrizione del mondo abbia in principio lo stesso valore di verità, in quanto si tratta sempre di interpretazioni che non è possibile valutare sul piano metafisico – non conduce a una forma di indifferentismo. A ben vedere, la critica di Nietzsche al “mondo vero” e il suo conseguente invito a sbarazzarsi di esso (e, assieme a quest'ultimo, anche del “mondo apparente”) lascia lo spazio per una *nuova* definizione dei concetti di “vero” e “falso”. Nietzsche non nega mai la possibilità di questa nuova definizione: semplicemente, egli circoscrive l'ambito entro cui sia possibile operare una valutazione di tali nozioni e mostra i criteri per realizzarla. Il piano è quello della nostra interpretazione del mondo, e la posizione di Nietzsche può essere sintetizzata in questo modo: non ci è possibile conoscere alcuna cosa per come essa è in sé e per sé, alchunché di incondizionato (dal momento che condizioniamo tutto ciò che conosciamo); quindi, è altamente probabile che la nostra conoscenza

non corrisponda allo stato delle cose; quindi, la nostra valutazione di vero e falso deve essere fatta nei termini di “più o meno falso”. Inoltre, questo “più o meno falso” non va inteso a partire dalla tradizionale teoria della corrispondenza (che Nietzsche contesta prima di ogni altra cosa), e il criterio di verità estrapolabile dagli scritti maturi di Nietzsche consiste pertanto nell’utilità della conoscenza per la nostra attività pratica. In altri termini, un certo concetto, una certa credenza potrà ritenersi tanto più “vera” quanto più si dimostrerà utile per il nostro orientamento nel mondo.

Questa posizione si espone all’obiezione per cui, nel respingere il vecchio criterio di verità, Nietzsche di fatto lo rimpiazza con uno nuovo – il proprio – senza giustificare adeguatamente questa sostituzione.⁵⁰ Qualcuno potrebbe in effetti domandarsi se il vecchio criterio non abbia lo stesso diritto di essere sostenuto rispetto a quello di Nietzsche. Per quanto, da un punto di vista teoretico, la risposta a questa domanda sia affermativa, la cosa cambia se affrontiamo la questione seguendo proprio la prospettiva di Nietzsche. Più precisamente, la mia proposta è di considerare il prospettivismo da un punto di vista pragmatista, tenendo prima di tutto in considerazione lo scopo degli ultimi scritti di Nietzsche. Negli anni della maturità, Nietzsche si dedicò a una diagnosi della propria epoca storica e culturale, e prestò particolare attenzione al tipo umano generato dalla metafisica occidentale: l’europeo di fine Ottocento. Com’è noto, uno dei maggiori

50 Clark (1990: 140 s.) sostiene che «Nietzsche ritenga la propria prospettiva superiore alle altre». Questa posizione apre alla questione delicata, discussa in metaetica, relativa al “*privilege reading*” della critica che Nietzsche muove alla morale cristiana e, quindi, al valore da attribuire alla sua *trasvalutazione dei valori*. Il problema, come sintetizza Leiter (2000: 277), consiste nel capire se «nel proporre una trasvalutazione della morale, Nietzsche faccia qualcosa più che dare la propria opinione idiosincratca a partire dalla sua prospettiva valutativa idiosincratca». In breve, continua Leiter, «vi è un qualche senso in cui la prospettiva valutativa di Nietzsche goda di un *privilegio* epistemico – che sia più veridica o meglio giustificata – nei confronti del suo obiettivo critico?». La posizione di Leiter, che discute in particolare i contributi di Schacht (1983) e Foot (1973), è sostanzialmente negativa. Da parte nostra, come si dirà nel proseguo della trattazione, è però possibile considerare il modello pragmatista come “terza via” per ammettere che Nietzsche considerasse in effetti la propria proposta da preferire rispetto alla concezione tradizionale, ma che lo facesse in un senso non metafisico; che non intendesse, cioè, questa preferenza come una posizione di principio e la cui valutazione potesse prescindere dal quadro generale entro cui essa trova applicazione (nello specifico: dalla diagnosi della cultura europea e dalla considerazione della condizione patologica in cui versa l’uomo moderno). Una riflessione sulla validità della determinazione dei valori offerta da Nietzsche si trova anche in Richardson (2004: cap. 2).

contributi di Nietzsche al pensiero filosofico è di aver ripercorso lo sviluppo genealogico della cultura europea e di aver mostrato, di conseguenza, come si fosse venuto a formare l'atteggiamento che noi assumiamo nei confronti del mondo e di noi stessi. In poche parole, Nietzsche individuò nella credenza in un "mondo vero" l'origine di quell'antropologia degenerativa venutasi a determinare nel corso della bimillennaria storia europea, il cui prodotto finale è il tipo umano declinante (il *décadent*) che egli osserva nella propria epoca storica.⁵¹ La «mancanza di senso storico» dei filosofi, il loro aver fatto dei nostri concetti «una mummia» (GD, "Ragione" 1), così come il loro confondere una mera falsificazione per il «criterio della verità e della realtà» (NF 1888, 14[153]), ha generato una concezione metafisica del mondo piena di «idoli eterni» con cui tanto la nostra vita conoscitiva quanto la nostra attività pratica si trovano ad avere a che fare.

L'alternativa proposta da Nietzsche consiste nel rifiutare il valore assoluto di questi idoli – le vecchie verità –, di colpirli col martello della storia e farli risuonare, mostrando così il loro carattere di nozioni divenute e ancora in divenire. L'idea che ogni verità sia relativa è per lui il fondamento di una nuova concezione del mondo capace di produrre un tipo umano rinnovato. Nietzsche attribuisce infatti un valore trasformativo al proprio pensiero prospettivistico: a suo avviso, chiunque faccia propria questa nuova concezione della verità agirà in maniera diversa rispetto al modello antropologico figlio della morale cristiana, e diverrà per questo un tipo umano "superiore" rispetto al tipo declinante che popola l'Europa di fine Ottocento. Questo risultato può essere considerato il "valore in contanti" del prospettivismo di Nietzsche, la cui validità non è dunque epistemica, ma riposa sull'applicazione del metodo pragmatico. Tale concezione non è infatti "più vera" di quella tradizionale, e il fatto che essa possa essere adottata al posto di un'altra (in particolare di quella propria della metafisica platonico-cristiana) è giustificato dagli scopi specifici che si vogliono perseguire, dal modello antropologico che, in un dato momento della nostra storia culturale, ci interessa produrre.⁵² D'altra parte, come rileva anche Leiter (2000: 290), Nietzsche non sembra aver mai preteso che la propria valutazione godesse di un privilegio metafisico o epistemico rispetto al

51 Il *Crepuscolo degli idoli* è sostanzialmente dedicato a un'indagine di questa antropologia. Cfr. Gori (2015a).

52 Gemes (1992: 54 ss.) osserva come per Nietzsche sia soprattutto importante in quale misura certe idee promuovano la vita (cfr. anche NF 1885, 34[253]). Nietzsche, in particolare, avrebbe sostenuto «una prospettiva che promuovesse il proprio ideale di vita» (non-gregario, non-declinante), eventualmente «a discapito di altre posizioni, che in principio possono essere ugualmente valide» (*ibid.*: 57).

modello che egli critica. Questo, però, non esclude la possibilità di ammettere per esso un privilegio pragmatico, che non prescinde dalle finalità e condizioni di cui si è appena detto, così come dagli interessi di chi adotta tale posizione.⁵³ Questa possibilità consiste nel considerare il prospettivismo di Nietzsche come una concezione del mondo alternativa a quella tradizionale, portatrice di una “verità” altrettanto relativa e transitoria ma che, per il modo in cui è definita, è destinata a produrre sull’individuo degli effetti diametralmente opposti rispetto a quelli realizzatasi nel corso della storia europea.⁵⁴ Quello che ci può indurre a scegliere questa concezione piuttosto che l’altra (in quanto più utile, dotata di un maggiore “valore in contanti” – e quindi “più vera” in termini pragmatici) sono proprio questi effetti, e nient’altro – a patto, naturalmente, che essi rientrino negli obiettivi che ci si propone di raggiungere.⁵⁵

53 Questa osservazione va nel senso delle considerazioni di Leiter, il quale sostiene che i tentativi di «circoscrivere il proprio uditorio» operati da Nietzsche in epoca tarda risponderrebbero alla sua esigenza di trovare interlocutori che «condividano la sua prospettiva valutativa» (Leiter, 2000: 290-1) – un’esigenza dettata dal fatto che egli sarebbe consapevole che la propria proposta non possa trovare giustificazioni di principio. Secondo il criterio pragmatico, in effetti, la concezione prospettivistica si dimostra preferibile solo per chi concordi tanto con la diagnosi quanto con la prognosi elaborata da Nietzsche. In altri termini, per chi riconosca nel tipo umano dell’Europa di fine Ottocento una degenerazione antropologica prodotta dalla morale cristiana e, pertanto, ritenga “migliore” (in termini performativi) una concezione del mondo che arresti tale degenerazione e, se possibile, ne inverta la rotta.

Sempre con riferimento alla discussione relativa all’opportunità di adottare il modello prospettico, anche Volker Gerhardt (1989) ha sottolineato come il valore di quest’ultimo sia da definirsi sul piano pratico anziché su quello meramente epistemico. La lettura da me proposta di fatto muove da quella di Gerhardt, sviluppando lo spunto che quest’ultimo offre in chiusura del proprio saggio, quando chiama in causa la questione antropologica (con riferimento a Kant). Come osservato sopra, spostando l’attenzione dalle conseguenze pratiche del prospettivismo ai suoi effetti antropologici è possibile valutare in maniera ancor più significativa quale fosse il valore che Nietzsche poteva aver attribuito a tale posizione, e su quali basi egli ritenesse possibile fondare un particolare “criterio di verità” o “di valore” (un aspetto, questo, su cui si gioca la possibilità di parlare o meno di “pragmatismo”. Cfr. *supra*, cap. 4).

54 Tale concezione permetterebbe quindi la realizzazione di quel «contromovimento» che in Nietzsche prende il nome di *Trasvalutazione dei valori* (NF 1887-88, 11[411]).

55 Nel capitolo precedente (§ 4), si è proposto di leggere la posizione di Nietzsche alla luce del concetto di *programma comportamentale* definito da Dewey (1908) per descrivere il pragmatismo di James. In questo senso, il valore di una certa

Questo è, pertanto, ciò che sembra interessare maggiormente a Nietzsche. Dai suoi scritti è possibile dedurre che egli pensasse che una delle domande fondamentali della filosofia (forse la principale) non fosse “Cosa è la verità?”, ma “Cosa facciamo con le nostre verità?”, “Quali sono gli effetti delle nostre verità su di noi?”. Per questo motivo, Nietzsche mina le basi della vecchia concezione del mondo, che si fondava sul primo di questi interrogativi, sulla fede nell’esistenza di una Verità assoluta e alla quale fosse possibile, prima o poi, accedere (cfr. GM III 24 e FW 344). Nietzsche respinge quel principio metafisico, ma nel fare questo egli critica solamente il valore che viene comunemente attribuito alle verità, a prescindere dal loro specifico contenuto teoretico. Se si considera con attenzione la critica che egli rivolge a tali nozioni, non è possibile infatti trovare alcuna negazione del fatto che esse costituiscano per noi uno strumento di fondamentale importanza per il nostro orientamento nel mondo. In altre parole, Nietzsche non sembra aver mai sostenuto che fosse necessario, o anche solo possibile, vivere senza punti di riferimento; con la propria attività filosofica, egli cercò solamente di mettere in luce quali conseguenze produce, sul piano antropologico, la «fede in un valore metafisico, in un valore in sé della verità» (GM III 24).

Il pesante attacco che Nietzsche muove alla metafisica occidentale è stato pertanto animato dal preciso scopo di trovare un’alternativa alla deriva nichilistica dell’Europa di fine Ottocento, delineando sul piano puramente sperimentale una strategia la cui efficacia in termini psicologici e antropologici deve essere continuamente testata, e che, pertanto, non pretende di valere quale teoria definitiva.⁵⁶ Il percorso di elaborazione di questa strategia inizia con la considerazione del valore meramente relativo delle antiche verità, che però – vale la pena ribadirlo – non comporta una negazione della loro utilità pratica. Il prospettivismo che fonda molta della riflessione matura di Nietzsche si lega quindi a un atteggiamento di stampo pragmatista, e questo aspetto va tenuto in considerazione se si intende respingere le interpretazioni del suo pensiero che fanno di lui un relativista nel senso negativo del termine. Posto di fronte alla crisi del sapere che coinvolse la cultura europea del XIX secolo, e seguendo gli esempi della moderna epistemologia, Nietzsche reagì infatti in maniera positiva e propositiva – al pari di James. Inseriti nel medesimo contesto culturale e con molti rife-

concezione del mondo consiste nel fatto che essa, se incorporata, sia in grado di produrre degli effetti concreti sul piano pratico e morale.

56 Sulla lettura del pensiero di Nietzsche come «filosofia sperimentale» resta un riferimento imprescindibile il lavoro di Kaulbach (1980).

rimenti comuni, questi due autori elaborarono, in maniera del tutto indipendente, una metodologia che permettesse all'uomo di definire i punti di riferimento per orientare il proprio agire teoretico e pratico, e districarsi così dalle trame labirintiche dell'esistenza.

BIBLIOGRAFIA

Letteratura secondaria

- Abel, G.: 2010. *La filosofia dei segni e dell'interpretazione*, Napoli: Guida.
- Abel, G.: 1998. *Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*, Berlin/New York: de Gruyter.
- Anderson, L.: 1998. "Truth and Objectivity in Perspectivism", «Synthese» 115/1, pp. 1-32.
- Babich, B. e R. Cohen (a c. di): 1999. *Nietzsche and the Sciences*, 2 voll., Dordrecht: Kluwer.
- Banks, E.: 2015. *The Realistic Empiricism of Mach, James, and Russell. Neutral Monism Reconceived*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Banks, E.: 2003. *Ernst Mach's World Elements. A Study in Natural Philosophy*, Dordrecht: Kluwer.
- Bayertz, K., M. Gerhard e W. Jaeschke (a c. di): 2007. *Weltanschauung, Philosophie und Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert, vol. 3: Der Ignorabimus-streit*, Hamburg: Meiner.
- Ben-Menahem, Y.: 2006. *Conventionalism*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Blackmore, J. et alia (a c. di): 2001. *Ernst Mach's Vienna 1895-1930. Or Phenomenalism as Philosophy of Science*, Dordrecht-Boston-London: Kluwer.
- Blackmore, J. (a c. di): 1972. *Ernst Mach. His Work, Life, and Influence*, Berkeley: University of California Press.
- Bornedal, P.: 2010. *The Surface and the Abyss*, Berlin: de Gruyter.
- Bouriau, C.: 2009. "Vaihinger and Poincaré: An Original Pragmatism?“, in *The Significance of the Hypothetical in the Natural Sciences*, a c. di M. Heidelberger e G. Schieman, Berlin: de Gruyter, pp. 221-250.
- Bradie, M.: 2012. "Evolutionary Epistemology“, «The Stanford Encyclopedia of Philosophy» (Winter 2012 Edition), a c. di E. N. Zalta URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/epistemology-evolutionary/>>.
- Bradie, M.: 1986. "Assessing Evolutionary Epistemology“, «Biology & Philosophy» 1, pp. 401-459.
- Brobjer, T.: 2008. *Nietzsche's Philosophical Context. An Intellectual Biography*, Urbana: University of Illinois Press.
- Buzzoni, M.: 2011. "Verità ed epistemologia evolutzionistica“, «Philosophical News» 2, pp. 78-83.

- Campioni, G.: 2009. *Der französische Nietzsche*, Berlin/Boston: de Gruyter.
- Campioni, G. et alia: 2003. *Nietzsches Persönliche Bibliothek*, Berlin/New York: de Gruyter.
- Caygill, H.: 2003. "Kant's Apology for Sensibility", in *Essays on Kant's Anthropology*, a c. di B. Jacobs, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 164-193.
- Ceynowa, K.: 1993. *Zwischen Pragmatismus und Fiktionalismus. Hans Vaihingers "Philosophie des Als Ob"*, Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Clark, M.: 1990. *Nietzsche on Truth and Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Clark, M. e D. Dudrick: 2004. "Nietzsche's Post-Positivism", «European Journal of Philosophy» 12/3, pp. 369-85.
- Constâncio, J.: 2011. "On Consciousness: Nietzsche's Departure from Schopenhauer", «Nietzsche-Studien» 40, pp. 1-42.
- Cox, C.: 1999. *Nietzsche. Naturalism and Interpretation*, Oakland: University of California Press.
- Cox, C.: 1997. "The 'Subject' of Nietzsche's Perspectivism", «Journal of the History of Philosophy» 35, pp. 269-291.
- Čapek, M.: 1968. "Ernst Mach's Biological Theory of Knowledge", «Synthese» 18, pp. 171-191.
- Danto, A.: 1965. *Nietzsche as Philosopher*, New York: Columbia University Press.
- Dellinger, J.: 2012. "Relendo a perspectividade. Algumas notas sobre 'o perspectivismo de Nietzsche'", «Cadernos Nietzsche» 31, pp. 127-155.
- De Paz, M. e R. DiSalle (a c. di): 2014. *Poincaré, Philosopher of Science. Problems and Perspectives*, Heidelberg: Springer.
- D'Iorio, P.: 1993. *La superstition des philosophes critiques. Nietzsche et Afrikan Spir*, «Nietzsche-Studien» 22, pp. 257-294.
- Dickopp, K.H.: 1970. "Zum Wandel von Nietzsches Seinsverständnis – Afrikan Spir und Gustav Teichmüller", «Zeitschrift für philosophische Forschung» 24, pp. 50-71.
- Fabbrichesi, R.: 2015. "Gesture, Act, Consciousness. The Social Interpretation of the Self in George Herbert Mead", «Philosophical Readings» VII/2, pp. 98-118.
- Fabbrichesi, R.: 2012. *In comune. Dal corpo proprio al corpo comunitario*, Milano: Mimesis.
- Fabbrichesi, R.: 2009. "Nietzsche and James. A Pragmatist Hermeneutic", «European Journal of Pragmatism and American Philosophy» 1, pp. 25-40.
- Fazio, D.M.: 1991. *Nietzsche e il criticismo*, Urbino: Quattroventi.
- Ferrari, M.: 2015. "William James navigava con Otto Neurath?", «Rivista di Filosofia» 2/2015: 235-266.
- Ferrari, M.: 2010. "Well, and Pragmatism?", in *The Present Situation in the Philosophy of Science*, a c. di F. Stadler, Heidelberg: Springer, pp. 75-85.
- Figl, J.: 1982. *Interpretation als philosophisches Prinzip. F. Nietzsches universale Theorie der Auslegung im späten Nachlaß*, Berlin/New York: de Gruyter.
- Foot, P.: 1973. "Nietzsche: The Revaluation of Values", in *Nietzsche: A Collection of Critical Essays*, ed. R.C. Solomon, Notre Dame: University of Notre Dame Press.

- Fornari, M.C.: 2006. *La morale evolutiva del gregge. Nietzsche legge Spencer e Mill*, Pisa: ETS.
- Franzese, S.: 2009. *Darwinismo e pragmatismo e altri studi su William James*, Milano: Mimesis.
- Gentili, C.: 2015. “«Mein Urtheil ist mein Urtheil». Le radici kantiane del prospettivismo in Nietzsche”, in *Leggere il presente: questioni kantiane*, a c. di M. Failla, Roma: Carocci, pp. 153-165.
- Gentili, C.: 2013. “Kant, Nietzsche und die ‘Philosophie des Als-ob’”, «Nietzscheforschung» 20, 103-116.
- Gemes, K.: 2013. “Life’s perspectives”, in *The Oxford Handbook of Nietzsche*, a c. di K. Gemes e J. Richardson, Oxford: Oxford University Press, pp. 553-575.
- Gemes, K.: 1992. “Nietzsche’s Critique of Truth”, «Philosophy and Phenomenological Research» 52/1, pp. 47-65.
- Gerhardt, V.: 1989. “Die Perspektive des Perspektivismus”, «Nietzsche-Studien» 18, pp. 260-281.
- Gerhardt, V. e R. Reschke (a c. di): 2010. *Nietzsche, Darwin und die Kritik der Politischen Theologie*, «Nietzscheforschung» 20, Berlin: Akademie Verlag.
- Giedymin, J.: 1982. *Science and Convention: Essays on Henri Poincaré’s Philosophy of Science and the Conventionalist Tradition*, Oxford: Pergamon Press.
- Gori, P.: 2015a. “Nietzsche’s Late Pragmatic Anthropology”, «Journal of Philosophical Research» 40, pp. 377-404.
- Gori, P.: 2015b. “Posizioni ottocentesche sul rapporto corpo-mente. Lange, Mach, Nietzsche”, «Intersezioni» 1/2015, pp. 65-88.
- Gori, P.: 2015c. “Porre in questione il valore della verità. Riflessioni sul compito della tarda filosofia di Nietzsche a partire da GM III 24-27”, in *La Genealogia della morale. Letture e interpretazioni*, a c. di B. Giacomini, P. Gori e F. Grigenti, Pisa: ETS, pp. 269-292.
- Gori, P.: 2015d. “Psychology without a Soul, Philosophy without an I. Nietzsche and 19th century Psychophysics (Fechner, Lange, Mach)”, in *Nietzsche and the Problem of Subjectivity*, a c. di J. Constâncio *et alia*, Berlin/Boston: de Gruyter, pp. 166-195.
- Gori, P.: 2014. “Nietzsche and Mechanism. On the Use of History for Science”, in *Handbuch Nietzsche und die Wissenschaften*, a c. di H. Heit e L. Heller, Berlin/Boston: de Gruyter, pp. 119-137.
- Gori, P.: 2012a. “Nietzsche as Phenomenalist?”, in *Nietzsches Wissenschaftsphilosophie*, a c. di H. Heit *et alia*, Berlin/Boston: de Gruyter, pp. 345-356.
- Gori, P.: 2012b. “Small Moments and Individual Taste”, in *Nietzsche - Macht - Größe. Nietzsche - Philosophie der Größe der Macht oder der Macht der Größe?*, a c. di V. Caysa e K. Schwarzwald, Berlin/Boston: de Gruyter, pp. 155-167.
- Gori, P.: 2011a. “Nietzsche, Mach y la metafísica del yo”, «Estudios Nietzsche» 11, pp. 99-112.
- Gori, P.: 2011b. “Il ‘prospettivismo’, epistemologia ed etica”, in *Teorie e pratiche della verità in Nietzsche*, a c. di P. Gori e P. Stellino, Pisa: ETS, pp. 101-123.
- Gori, P.: 2011c. “Drei Briefe von Hans Kleinpeter an Ernst Mach über Nietzsche”, «Nietzsche-Studien» 40, pp. 290-298.

- Gori, P.: 2009a. *Il meccanicismo metafisico. Scienza, filosofia e storia in Nietzsche e Mach*, Bologna: il Mulino.
- Gori, P.: 2009b. "The Usefulness of Substances. Knowledge, Metaphysics and Science in Nietzsche and Mach", «Nietzsche-Studien» 38, pp. 111-144.
- Gori, P.: 2009c. "'Sounding out Idols'. Knowledge, History and Metaphysics in *Human, All Too Human* and *Twilight of the Idols*", «Nietzscheforschung» 16, pp. 239-247.
- Gori, P.: 2008. "La lettura fenomenalista di Nietzsche alle origini della ricezione contemporanea", «Giornale Critico della Filosofia Italiana», pp. 534-543.
- Gori, P.: 2007. *La visione dinamica del mondo. Nietzsche e la filosofia naturale di Boscovich*, Napoli: La Città del Sole.
- Gori, P. e C. Piazzesi: 2012. "Commento al *Crepuscolo degli idoli*", in F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*, trad. it. a c. di P. Gori e C. Piazzesi, Roma: Carocci, pp. 125-261.
- Gori, P. e P. Stellino: 2014. "O prospettivismo 'moral' nietzschiano", «Cader-nos Nietzsche» 34/1, pp. 71-89 [trad. it. 2015. "Il prospettivismo morale di Nietzsche", «Syzetesis» II/2, pp. 109-128].
- Gould, S.J. e E. Vrba: 2008. *Exaptation. Il bricolage dell'evoluzione*, trad. it. Torino: Bollati Boringhieri.
- Green, M.: 2002. *Nietzsche and the Transcendental Tradition*, Champaign: University of Illinois Press.
- Grimm, R.H.: 1977. *Nietzsche's Theory of Knowledge*, Berlin/New York: de Gruyter.
- Guzzardi, L.: 2010. *Lo sguardo muto delle cose*, Milano: R. Cortina.
- Guzzardi, L.: 2002. "Teorie stravaganti di un redattore invadente. Un positivista italiano nel dibattito scientifico europeo", «Intersezioni» 3/2002, pp. 419-422.
- Hahlweg, K.: 1986. "Popper versus Lorenz: an Exploration Into the Nature of Evolutionary Epistemology", «PSA: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association», pp. 172-182.
- Halbfass, A.: 1989. "Phänomenalismus", in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 7, Basel: Schwabe, pp. 483-5.
- Hatab, L.: 1995. *A Nietzschean Defense of Democracy*, Chicago: Open Court.
- Heidelberger, M.: 2014. "Hans Vaihinger und Friedrich Albert Lange. Mit einer Ausblick auf Ludwig Wittgenstein", in *Fiktion und Fiktionalismus: Beiträge zu Hans Vaihingers 'Philosophie des Als Ob'*, a c. di M. Neuber, Würzburg: Königshausen & Neumann, p. 43-63.
- Heinzmann, G.: 2009. "Hypotheses and Conventions: on the Philosophical and Scientific Motivations of Poincaré's Pragmatic Occasionalism", in *The Significance of the Hypothetical in the Natural Sciences*, a c. di M. Heidelberger e G. Schiemann, Berlin: de Gruyter, pp. 169-192.
- Heit, H., G. Abel e M. Brusotti (a c. di): 2012. *Nietzsches Wissenschaftsphilosophie*, Berlin/Boston: de Gruyter.
- Heit, H. e Lisa Heller (a c. di): 2014. *Handbuch Nietzsche und die Wissenschaften*, Berlin/Boston: de Gruyter.
- Himmelmann, B. (a c. di): 2005. *Kant und Nietzsche im Widerstreit*, Berlin/New York: de Gruyter.

- Hingst, K.M.: 2000. "Nietzsche Pragmaticus. Die Verwandtschaft von Nietzsches Denken mit dem Pragmatismus von William James", «Nietzscheforschung» 7, pp. 287-306.
- Hingst, K.M.: 1998. *Perspektivismus und Pragmatismus. Ein Vergleich auf der Grundlage der Wahrheitsbegriffe und der Religionsphilosophien von Nietzsche und James*, Würzburg: Königshausen und Neumann.
- Hofstadter, R.: 1945. *Social Darwinism in American Thought, 1860-1915*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Holland, A. e A. O'Hear: 1984. "On What makes an Epistemology Evolutionary", «Proceedings of the Aristotelian Society», *Supplementary Volumes*, vol. 58, pp. 177-217.
- Hollingdale, R.J.: 1973. *Nietzsche*, London: Routledge & Kegan.
- Holton, G.: 1993. "From the Vienna Circle to Harvard Square: The Americanization of a European World Conception", in *Scientific Philosophy: Origins and Development*, a c. di F. Stadler, Dordrecht: Kluwer, pp. 47-73.
- Hofstadter, R.: 1945. *Social Darwinism in American Thought, 1860-1915*, Philadelphia: University of Pennsylvania.
- Höfding, H.: 1955. *A History of Modern Philosophy*, New York: Dover.
- Hussain, N.: 2004a. "Nietzsche's Positivism", «European Journal of Philosophy» 12/3, pp. 326-68.
- Hussain, N.: 2004b. "Reading Nietzsche through Ernst Mach", in *Nietzsche and Science*, a c. di T. Brobjer e G. Moore, Aldershot: Ashgate, pp. 111-129.
- Ibbeken, C.: 2008. *Konkurrenzkampf der Perspektiven*, Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Julião, J.N.: 2013. "O Perspectivismo de Nietzsche como Relativismo Pragmático", «Estudos Nietzsche» 4/2, pp. 181-195.
- Katsafanas, P.: 2015. "Kant and Nietzsche on Self-Knowledge", in *Nietzsche and the Problem of Subjectivity*, a c. di J. Constâncio *et alia*, Berlin/Boston: de Gruyter, pp. 110-130.
- Katsafanas, P.: 2005. "Nietzsche's Theory of Mind. Consciousness and Conceptualization", «European Journal of Philosophy» 13, pp. 1-31
- Kaulbach, F.: 1980. *Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie*, Köln-Wien: Böhlau Verlag.
- Kaulbach, F.: 1990. *Philosophie des Perspektivismus, 1. Teil*, Tübingen: Mohr.
- Kelly, A.: 1981. *The descent of Darwin: The popularization of Darwinism in Germany, 1860-1914*, Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Kirchoff, J.: 1977. "Zum Problem der Erkenntnis bei Nietzsche", «Nietzsche-Studien» 5, pp. 17-44.
- Lehmann, G.: 1987. "Kant im Spätidealismus und die Anfänge der neukantische Bewegung", in *Materialen zur Neukantianismus-Diskussion*, a c. di H.L. Ollig, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, pp. 44-65.
- Leiter, B.: 2002. *Nietzsche on Morality*, London: Routledge.
- Leiter, B.: 2000. "Nietzsche's Metaethics: Against the Privilege Reading", «European Journal of Philosophy» 8/3, pp. 277-297.

- Leiter, B.: 1994. "Perspectivism in Nietzsche's *Genealogy of Morals*", in *Nietzsche, Genealogy, Morality: Essays on Nietzsche's Genealogy of Morals*, a c. di R. Schacht, Berkeley: University of California Press, pp. 334-352
- Loukidelis, N.: 2014. "Nietzsche und die 'Logiker'", in *Handbuch Nietzsche und die Wissenschaften*, a c. di H. Heit e L. Heller, Berlin/Boston: de Gruyter, pp. 221-241.
- Loukidelis, N.: 2013. "Es denkt". *Ein Kommentar zum Aphorismus 17 aus "Jenseits von gut und Böse"*, Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Loukidelis, N.: 2006. "Nachweis aus Otto Liebmann, *Zur Analysis der Wirklichkeit*", «Nietzsche-Studien» 35, pp. 302-303.
- Loukidelis, N.: 2005. "Quellen von Nietzsches Verständnis und Kritik des cartesianen *cogito, ergo sum*", «Nietzsche-Studien» 34, pp. 300-309.
- Lovejoy, A.O.: 1968. "Schopenhauer as an Evolutionist", in *Forerunners of Darwin: 1745-1859*, a c. di B. Glass et alia, Baltimore: Johns Hopkins University Press, Chapter 14.
- Lupo, L.: 2006. *Le colombe dello scettico. Riflessioni di Nietzsche sulla coscienza negli anni 1880-1888*, Pisa: ETS.
- Marcuse, L.: 1959. *Amerikanisches Philosophieren. Pragmatisten, Polytheisten, Tragiker*, Hamburg: Rowohlt.
- Marcuse, L.: 1950. "Nietzsche in Amerika", in *Essays, Porträts, Polemiken aus vier Jahrzehnten*, a c. di H. von Hofe, Zürich: Diogenes, pp. 91-103.
- Martinelli, R.: 1999. *Misurare l'anima. Filosofia e psicofisica da Kant a Carnap*, Macerata: Quodlibet.
- McDermid, D.: 2006. *The Varieties of Pragmatism: Truth, Realism, and Knowledge from James to Rorty*, London: Continuum.
- Mittasch, A.: 1952. *Nietzsche als Naturphilosoph*, Stuttgart: Kroner.
- Mittasch, A.: 1950. *Friedrich Nietzsches Naturbegriffenheit*, Heidelberg: Springer.
- Moore, G.: 2002. *Nietzsche, Biology and Metaphor*, New York: Cambridge University Press.
- Murphey, M.G.: 1968. "Kant's Children. The Cambridge Pragmatists", «Transactions of the Charles S. Peirce Society» 4/1: 3-33.
- Müller-Lauter, W.: 1999. *Nietzsche. His Philosophy of Contradictions and the Contradictions of his Philosophy*, eng. transl. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.
- Müller-Lauter, W.: 1978. "Der Organismus als innerer Kampf. Der Einfluß von Wilhelm Roux auf Friedrich Nietzsche", «Nietzsche-Studien» 7, pp. 189-235 [trad. it. 1992. *L'organismo come lotta interna. L'influsso di Wilhelm Roux su Friedrich Nietzsche*, in *La biblioteca ideale di Nietzsche*, a c. di G. Campioni e A. Venturelli, Napoli: Guida, pp. 153-200].
- Neuber, M.: 2014. "Einleitung: Die Welt im Modus des Als Ob – Hans Vaihinger und die philosophische Tradition," in *Fiktion und Fiktionalismus: Beiträge zu Hans Vaihingers 'Philosophie des Als Ob'*, a c. di M. Neuber, Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Nohl, H.: 1913. "Eine historische Quelle zu Nietzsches Perspektivismus: G. Teichmüller, *Die wirkliche und die scheinbare Welt*", «Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik» 149, pp. 106-115.

- Orsucci, A.: 2001. *Genealogia della morale. Introduzione alla lettura*, Roma: Carocci.
- Orsucci, A.: 1997. "Teichmüller, Nietzsche e la critica delle 'mitologie scientifiche'", «Giornale Critico della filosofia italiana» 17, pp. 47-63.
- Pievani, T.: 2002. "Exattamento", in *Sistemica. Voci e percorsi nella complessità*, a c. di L. Casadio e U. Telfener, Torino: Bollati Boringhieri, pp. 324-328.
- Pippin, R.: 2010. *Nietzsche, Psychology, and First Philosophy*, Chicago: Chicago University Press.
- Poggi, S.: 1977. *I sistemi dell'esperienza*, Bologna: Il Mulino.
- Reichenbach, H.: 1951. *The Rise of Scientific Philosophy*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Reuter, S.: 2006. *An der «Begräbnisstätte der Anschauung»: Nietzsches Bild- und Wahrnehmungstheorie in Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, Basel: Schwabe.
- Riccardi, M.: forth. "Nietzsche on the Superficiality of Consciousness", in *Nietzsche on Consciousness and the Embodied Mind*, (a c. di) M. Dries, Berlin/Boston: de Gruyter.
- Riccardi, M.: 2016. "Nietzsche's Pluralism about Consciousness", «British Journal for the History of Philosophy» 24/1, pp. 132-154.
- Riccardi, M.: 2014. "Nietzsche und die Erkenntnistheorie und Metaphysik", in *Handbuch Nietzsche und die Wissenschaften*, a c. di H. Heit e L. Heller, Berlin/Boston: de Gruyter, pp. 242-264.
- Riccardi, M.: 2013. "Nietzsche's Sensualism", «European Journal of Philosophy» 21/2, pp. 219-257.
- Riccardi, M.: 2011. "Il tardo Nietzsche e la falsificazione", in *Teorie e pratiche della verità in Nietzsche*, a c. di P. Gori e P. Stellino, Pisa: ETS, pp. 57-73.
- Riccardi, M.: 2009a. *Der faule Fleck des Kantischen Kriticismus. Erscheinung und Ding an sich bei Nietzsche*, Basel: Schwabe.
- Riccardi, M.: 2009b. "Nachweise aus Gustav Teichmüller, 'Die wirkliche und die scheinbare Welt' (1882)", «Nietzsche-Studien» 38, pp. 331-332.
- Richards, R.: 1977. "The Natural Selection Model of Conceptual Evolution", «Philosophy of Science» 44/3, pp. 494-501.
- Richardson, J.: 2004. *Nietzsche's New-Darwinism*, Oxford: Oxford University Press.
- Rorty, R.: 1991a. "Nietzsche, Socrates, and Pragmatism", «South African Journal of Philosophy» 10/3, pp. 61-63.
- Rorty, R.: 1991b. "Introduction: Pragmatism and Post-Nietzschean Philosophy", in *Id. Essays in Heidegger and Others. Philosophical Papers*, vol. 2, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 1-6.
- Ruse, M.: 1998. *Taking Darwin Seriously: A Naturalistic Approach to Philosophy*, Amherst: Prometheus Books.
- Salaquarda, J.: 1978. *Nietzsche und Lange*, «Nietzsche-Studien» 7, pp. 236-253 [trad. it. 1992. *Nietzsche e Lange*, in *La biblioteca ideale di Nietzsche*, a c. di G. Campioni e A. Venturelli, Napoli: Guida, pp. 19-43].
- Schacht, R.: 1983. *Nietzsche*, London: Routledge&Kegan Paul.

- Schank, G.: 2000. *“Rasse” und “Züchtung” bei Nietzsche*, Berlin/New York: de Gruyter.
- Simon, J.: 1989. “Die Krise des Wahrheitsbegriff als Krise der Metaphysik. Nietzsches Alethiologie auf dem Hintergrund der Kantischen Kritik”, *«Nietzsche-Studien»* 18, pp. 242-259.
- Simon, J.: 1986. “Der gewollte Schein. Zu Nietzsches Begriff der Interpretation”, in *Kunst und Wissenschaft bei Nietzsche*, a c. di M. Djuric e J. Simon, Würzburg: Königshausen und Neumann, pp. 62-74.
- Sini, C.: 1972. *Il pragmatismo americano*, Bari: Laterza.
- Skagestad, P.: 1981. “Hypothetical realism”, in *Scientific Inquiry and the Social Sciences: A Volume in Honor of Donald T. Campbell*, San Francisco: Jossey-Bass, pp. 77-97.
- Small, R.: “We Sensualists”, in *Nietzsche, Epistemology, and Philosophy of Science. Nietzsche and the Sciences II*, a c. di B. Babich e R. Cohen, Dordrecht-London-Boston: Kluwer, pp. 73-89.
- Small, R.: 2001. *Nietzsche in Context*, Aldershot: Ashgate.
- Stack, G.: 1992. “Nietzsche’s Evolutionary Epistemology”, *«Dialogos»* 59, pp. 75-101.
- Stack, G.: 1991. “Kant, Lange, and Nietzsche: Critique of Knowledge”, in *Nietzsche and Modern German Thought*, a c. di K.A. Pearson, London: Routledge, pp. 30-58.
- Stack, G.: 1983. *Lange and Nietzsche*, Berlin/New York: de Gruyter.
- Stack, G.: 1982. “Nietzsche’s Influence on Pragmatic Humanism”, *«Journal of the History of Philosophy»* 20/4, pp. 339-358.
- Stack, G.: 1981a. “Nietzsche and the Correspondence Theory of Truth”, *«Dialogos»* 38, pp. 93-117.
- Stack, G.: 1981b. “Nietzsche and Perspectival Interpretation”, *«Philosophy Today»* 25, pp. 221-241.
- Stack, G.: 1980. “Nietzsche’s Critique of Things-in-Themselves”, *«Dialogos»* 36, pp. 33-57.
- Stadler, F. (a c. di): 1993. *Scientific Philosophy: Origins and Development*, Dordrecht: Kluwer.
- Stadler, F.: 1982. *Vom Positivismus Zur „Wissenschaftlichen Weltauffassung“ Am Beispiel der Wirkungsgeschichte von Ernst Mach in Österreich von 1895 bis 1934*, München: Löcker.
- Stegmaier, W.: 2012. *Nietzsches Befreiung der Philosophie*, Berlin/Boston: de Gruyter.
- Stegmaier, W.: 1987. “Darwin, Darwinismus, Nietzsche. Zum Problem der Evolution”, *«Nietzsche-Studien»* 16, pp. 264-287.
- Stegmaier, W.: 1985. “Nietzsches Neubestimmung der Wahrheit”, *«Nietzsche-Studien»* 14, pp. 69-95.
- Stellino, P.: 2015a. *Nietzsche and Dostoevsky: On the Verge of Nihilism*, Bern: Peter Lang.
- Stellino, P.: 2015b. “Self-Knowledge, Genealogy, Evolution”, in *Nietzsche and the Problem of Subjectivity*, a c. di J. Constâncio et alia, Berlin/Boston: de Gruyter, pp. 550-573.

- Thagard, P.: 1980. "Against Evolutionary Epistemology", *«PSA: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association»*, pp. 187-196.
- Vollmer, G.: 1975. *Evolutionäre Erkenntnistheorie*, Frankfurt: S. Hirzel.
- Wiener, P.P.: 1944. *Evolution and the Founders of Pragmatism*, Cambridge: Harvard University Press.
- Wilcox, J.T.: 1986. "Nietzsche Scholarship and 'the Correspondence Theory of Truth': the Danto Case", *«Nietzsche-Studien»* 15, pp. 337-357.
- Wuketits, F.: 1984. "Evolutionary Epistemology – A Challenge to Science and Philosophy", in *Concepts and Approaches in Evolutionary Epistemology*, a c. di F. Wuketits, Dordrecht: Reidel, pp. 1-33.

Altri testi

Con la sigla BN sono indicati i testi che risultano presenti nel catalogo della biblioteca di Nietzsche, secondo quanto riportato in Campioni *et al.* (2003).

- Armstrong, A.C.: 1909. "The Evolution of Pragmatism", in *Bericht über den III. internationalen Kongress für Philosophie zu Heidelberg*, a c. di Th. Elsenhans, Heidelberg: C. Winter's Universitätsbuchhandlung, pp. 720-726.
- Berthelot, R.: 1911. *Un Romantisme Utilitaire. Etude sur le Mouvement Pragmatiste*, vol. 1, Paris: Alcan.
- Campbell, D.: 1979. "A Tribal Model of the Social System Vehicle Carrying Scientific Knowledge", *«Knowledge: Creation, Diffusion, Utilization»* I, pp. 181-201.
- Campbell, D.: 1977. "Comment on 'The Natural Selection Model of Conceptual Evolution'", *«Philosophy of Science»* 44/3, pp. 502-507.
- Campbell, D.: 1975. "On the Conflicts Between Biological and Social Evolution and Between Psychology and Moral Tradition", *«American Psychologist»* 30, pp. 1103-1126.
- Campbell, D.: 1974. "Evolutionary Epistemology," in *The Philosophy of Karl R. Popper*, a c. di P.A. Schilpp, LaSalle: Open Court, pp. 412-463 [trad. it. 1981. *Epistemologia evoluzionistica*, a c. di M. Stanzone, Roma: Armando, pp. 63-135].
- Caspari, O.: 1881. *Der Zusammenhang der Dinge. Gesammelte philosophische Aufsätze*, Breslau: Trewendt (BN).
- Darwin, C.: 1859. *The Origin of the Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*, London: Murray [trad. it. 1967. *L'origine delle specie. Selezione naturale e lotta per l'esistenza*, Torino: Bollati Boringhieri].
- Dewey, J.: 1908. "What does Pragmatism Mean by Practical?," *«The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods»* Vol. 5, n. 4, pp. 85-99.
- Drossbach, M.: 1884. *Über die scheinbaren und die wirklichen Ursachen des Geschehens in der Welt*, Halle: Pfeffer (BN).
- Du Bois-Reymond, E.: 1884. *Über die Grenzen des Naturerkennens – Die sieben Welträthsel. Zwei Vorträge*, Leipzig: Veit & C. (BN).

- Espinas, A.: 1879. *Die thierischen Gesellschaften. Eine vergleichend-psychologische Untersuchung*, Braunschweig: F. Vieweg und Sohn (BN).
- Frank, P.: 1949. *Modern Science and its Philosophy*, Cambridge: Harvard University Press [trad. it. 1973. *La scienza moderna e la sua filosofia*, Bologna: il Mulino].
- Fouillée, A.: 1880. *La science sociale contemporaine* (BN).
- James, W.: 1992. *Writings 1878-1899*, a c. di G. Myers, New York: The Library of America.
- James, W.: 1909. *The Meaning of Truth. A Sequel of "Pragmatism"*, London: Longmans, Green & c. [trad. it. 2010. *Il significato della verità. Una prosecuzione di Pragmatismo*, Milano: Aragno].
- James, W.: 1907. *Pragmatism. A New Name for Some Old Ways of Thinking*, London: Longmans, Green & c. [trad. it. 2007. *Pragmatismo*, Milano: Aragno].
- James, W.: 1890. *The Principles of Psychology*, 2 voll., New York: Holt.
- Kant, I.: 1781/1787. *Kritik der Reinen Vernunft, 1. und 2. Auflage*, in *Immanuel Kants Werkausgabe*, Band III e IV (1974), Berlin: Suhrkamp [trad. it. 1966. *Critica della ragion pura*, Roma/Bari: Laterza].
- Kant, I.: 1798. *Anthropologie im pragmatischer Hinsicht*, in *Immanuel Kants Werkausgabe*, Band XII (2000), Berlin: Suhrkamp [trad. it. 2010. *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, Torino: Einaudi].
- Kleinpeter, H.: 2011. *La teoria della conoscenza di Mach e Nietzsche*, a c. di P. Gori, «Giornale Critico della Filosofia Italiana» VII/7, pp. 352-382.
- Kleinpeter: 1913. *Der Phänomenalismus. Eine Naturwissenschaftliche Weltanschauung*, Leipzig: Barth.
- Kleinpeter, H.: 1912a. "Der Pragmatismus im Lichte der Machschen Erkenntnislehre", «Wissenschaftliche Rundschau» 20 [trad. it. 2011. "Il pragmatismo alla luce della teoria della conoscenza di Mach", in H. Kleinpeter, *La teoria della conoscenza di Mach e Nietzsche*, a c. di P. Gori, «Giornale Critico della Filosofia Italiana» VII/7, pp. 361-365].
- Kleinpeter, H.: 1912b. "Nietzsche als Schulreformer", «Blätter für deutsche Erziehung» 14, pp. 99-100 [trad. it. 2011. "Nietzsche riformatore degli studi", in H. Kleinpeter, *La teoria della conoscenza di Mach e Nietzsche*, a c. di P. Gori, «Giornale Critico della Filosofia Italiana» VII/7, pp. 366-369].
- Kleinpeter, H.: 1912c. "Die Erkenntnislehre Friedrich Nietzsches", «Wissenschaftliche Rundschau» 3, pp. 5-9 [trad. it. 2011. "La teoria della conoscenza di Friedrich Nietzsche", in H. Kleinpeter, *La teoria della conoscenza di Mach e Nietzsche*, a c. di P. Gori, «Giornale Critico della Filosofia Italiana» VII/7, pp. 369-377c].
- Lange, F.A.: 1882. *Die Geschichte des Materialismus*, 2 Bände, Iserlohn: Baedeker (BN) [trad. it. 1932. *Storia Critica del materialismo*, 2 voll. Milano: Monanni].
- Liebmann, O.: 1880. *Zur Analysis der Wirklichkeit. Eine Erörterung der Grundprobleme der Philosophie*, Straßburg: K. J. Trübner (BN).
- Lorenz, K.: 1977. *Behind the Mirror*, London: Methuen.
- Lorenz, K.: 1941. "Kant's Lehre vom apriorischen im Lichte gegenwertiger Biologie", «Blätter für Deutsche Philosophie» 15, pp. 94-125 [trad. it. 1977. "La dottrina Kantiana dell' "a priori" alla luce della biologia contemporanea", in K.

- Lorenz, *Allo specchio. Autoritratto del padre dell'etologia*, Roma: Armando, pp. 148-174].
- Mach, E.: 1910. "Die Leitgedanken meiner naturwissenschaftlichen Erkenntnislehre und ihre Aufnahme durch die Zeitgenossen", «Scientia» VII, pp. 225-240 [trad. it. 2005. "Le idee-guida della mia teoria della conoscenza scientifica e la loro ricezione da parte dei contemporanei", in E. Mach, *Scienza tra storia e critica*, a c. di L. Guzzardi, Monza: Polimetrica, pp. 115-133].
- Mach, E.: 1905. *Erkenntnis und Irrtum. Skizzen zur Psychologie der Forschung*, Leipzig: Barth [trad. it. 1982. *Conoscenza ed errore. Abbozzi per una psicologia della ricerca*, Torino: Einaudi].
- Mach, E.: 1900. *Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen*, Jena: Fischer [trad. it. 1975. *L'analisi delle sensazioni e il rapporto tra fisico e psichico*, Torino: Einaudi].
- Mach, E.: 1896. *Die Principien der Wärmelehre historisch-kritisch entwickelt*, Leipzig: Barth.
- Mach, E.: 1895. *Popular Scientific Lectures*, Chicago: Open Court [trad. it. (parziale): 2010. *L'evoluzione della scienza. Nove "lezioni popolari"*, a c. di M. Debernardi, Milano: Edizioni Melquíades].
- Mach, E.: 1886. *Beiträge zur Analyse der Empfindungen*, Barth: Leipzig (BN).
- Mach, E.: 1883. *Die Mechanik in ihrer Entwicklung historisch-kritisch dargestellt*, Leipzig: Brockhaus [trad. it. 1968. *La meccanica nel suo sviluppo storico-critico*, Torino: Boringhieri].
- Mach, E.: 1872. *Die Geschichte und die Wurzel des Satzes von der Erhaltung der Arbeit*, Prague: Calve [trad. it. 2005. "La storia e la radice del principio di conservazione del lavoro", in: E. Mach, *Scienza tra storia e critica*, a c. di L. Guzzardi, Monza: Polimetrica, pp. 41-83].
- Mead, G.H.: 1934. *Mind Self and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*, Chicago: University of Chicago Press.
- Popper, K.: 1984. "Evolutionary Epistemology," in *Evolutionary Theory: Paths into the Future*, a c. di J. W. Pollard, London: John Wiley & Sons Ltd, pp. 239-255.
- Popper, K.: 1972. *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*, Oxford: Clarendon Press [trad. it. 1975. *Conoscenza oggettiva. Un punto di vista evolutivistico*, Roma: Armando].
- Popper, K.: 1969. *Conjectures and Refutations*, London: Routledge [trad. it. 1972. *Congetture e confutazioni*, Bologna: il Mulino].
- Popper, K.: 1968. *The Logic of Scientific Discovery*, New York: Harper [trad. it. 1970. *Logica della scoperta scientifica*, Torino: Einaudi].
- Roux, W.: 1881. *Der Kampf der Teile im Organismus. Ein Beitrag zum Vervollständigung der mechanischen Zwegmässigkeitstheorie*, Leipzig: Engelmann (BN).
- Russell, B.: 1927. *The Analysis of Matter*, New York: Dover.
- Russell, B.: 1921. *The Analysis of Mind*, London: Routledge.
- Schopenhauer, A.: 1873-4. *Sämtliche Werke*, 6 Bände, hgb. von J. Frauenstädt, Leipzig: F. A. Brockhaus (BN).
- Spencer, H.: 1879. *Die Thatsachen der Ethik*, Stuttgart: E. Schweizerbart'sche Verlagshandlung (BN).

- Spencer, H.: 1879. *Einleitung in das Studium der Sociologie*, Leipzig: Brockhaus (BN).
- Spencer, H.: 1855. *The Principles of Psychology*, London: Longman, Brown, Green & Longmans.
- Spir, A.: 1877. *Denken und Wirklichkeit. Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie*, 2 Bände, Leipzig: J. G. Findel (BN).
- Teichmüller, G.: 1882. *Die wirkliche und die scheinbare Welt*, Koebner, Breslau.
- Toulmin, S.: 1972. *Human Understanding: The Collective Use and Evolution of Concepts*, Princeton: Princeton University Press.
- Toulmin, S.: 1967. "The evolutionary Development of Natural Science", in «American Scientist» 57, pp. 456-71.
- Vaihinger, H.: 1911. *Die Philosophie des Als-ob*, Berlin: Reuther&Reichard [trad. it. 1967. *La filosofia del come-se*, Roma: Ubaldini].
- Vaihinger, H.: 1925. *The Philosophy of As-if*, eng. trans. New York: Harcourt, Brace & c.

INDICE DEI NOMI

- Armstrong, A. C., 139n
Avenarius, R., 79, 90n, 132
- Bain, A., 34
Baldwin, J., 32n
Berkeley, G., 138
Berthelot, R., 90n, 132, 150-4
Boltzmann, L., 35n
Bouriau, C., 131, 142n, 149, 155
Bradie, M., 21, 22, 27-30, 41, 53, 56, 57
Brentano, F., 77
Buzzoni, M., 31
- Campbell, D., 20-3, 25, 26, 28-35, 39-41, 46, 51-3, 57, 165n
Campioni, G., 33n
Carnap, R., 170n
Cartesio (René Descartes), 71, 73n, 96
Caspari, O., 95
Ceynowa, K., 142, 144
Clark, M., 104n, 105n, 164n, 165n, 188n
Clifford, W., 132
Cox, C., 101n, 105n, 106n
- Čapek, M., 35, 36, 42
- Danto, A., 129, 130, 140, 156, 161n
Darwin, C., 19, 24, 25n, 30n, 32, 33, 35-8, 137, 153
Dewey, J., 131, 148, 156-60, 190n
Drossbach, M., 67n, 83n
Du Bois-Reymond, E., 78n
Duhem, P., 177, 182, 184
Erdmann, J. E., 90n
- Espinas, A., 121n
- Fabbrichesi, R., 185
Fechner, G., 77, 91n, 169n
Ferrari, M., 182n
Figl, J., 74n
Forberg, F. K., 147
Fornari, M. C., 121n, 122
Förster-Nietzsche E., 132, 133n
Fouillée, A., 121n
Frank, P., 140n, 154n
Franzese, S., 16, 177n, 186n
- Gemes, K., 42n, 189n
Gentili, C., 131n, 147n
Gerhardt, V., 190n
Goethe, J., 132, 134, 137
Grimm, R., 104n, 164n
- Hahlweg, K., 26
von Hartmann, E., 90n
Heidelberger, M., 20
Heisenberg, W., 168n
Helmholtz, H., 41, 42, 51
Höfdding, H., 41
Hume, D., 138
- James, W., 16-18, 20, 31-5, 40, 50n, 78n, 79n, 81n, 90n, 129-31, 137-42, 148, 149, 151, 154-7, 159, 160, 165n, 168, 169, 172n, 176-87, 190n, 191
Jerusalem, W., 138n
Jevons, W. S., 34

- Kant, I., 28, 42, 43, 49, 54, 80n, 84n, 87, 90, 92n, 131n, 133-5, 138, 142n, 145, 147, 169n, 190n
- Kaulbach, F., 108n, 131n, 191n
- Kleinpeter, H., 90, 132-42, 151, 154, 169n, 180n
- Lange, F. A., 41-3, 48, 51, 52, 76, 77, 90, 91n, 92n, 102n, 111n, 144, 146, 147, 169n
- Leiter, B., 56n, 104n, 105n, 116, 188n-190
- Lichtenberg, G., 169n
- Liebmann, O., 90n, 117n
- Locke, J., 138
- Lorenz, K., 26-32, 39, 41, 42, 50-2, 57
- Mach, E., 16, 17, 20, 34-40, 56, 76-9, 90n, 91, 132-8, 140, 141, 144n, 146, 154, 155, 169-174, 176, 177, 179, 182-4
- Mead, G. H., 118n
- Müller, J., 91n, 144
- Müller-Lauter, W., 164n
- Neuber, M., 142n
- Newton, I., 91
- Orsucci, A., 96n, 121n
- Ostwald, W., 177, 182, 184
- Overbeck, F., 113n
- Pearson, K., 132
- Peirce, C. S., 17, 32n, 131, 139n, 141, 148, 151
- Planck, M., 36
- Platone, 13, 15, 67, 114, 126, 138, 159, 186n
- Poincaré, H., 16, 34, 35, 149n, 153-5, 177
- Popper, K., 20, 22-7, 29, 31, 32, 35, 38, 39, 41, 53, 56, 57
- Rée, P., 152
- Riccardi, M., 83n, 84n, 116n, 117n, 120n, 134n
- Roux, W., 105n, 121n, 124n
- Royce, J., 153n
- Ruse, M., 23n
- Russell, B., 34n
- Schiller, F., 148, 179, 180n
- Schopenhauer, A., 43, 46, 120, 138
- Simon, J., 131n, 150n, 159n
- Skagestad, P., 30
- Spencer, H., 20, 28, 33, 35, 36n, 40-2, 50-2, 121n, 122n, 124, 152, 169n
- Spir, A., 49, 67, 90
- Stack, G., 50-52n, 92n, 102n, 129n, 155n, 179n, 180n
- Stallo, J., 132
- Stanzione, M., 32n
- Stegmaier, W., 60n, 90n, 110n
- Teichmüller, G., 55n, 67n, 82, 83n, 90, 94-7, 110, 112-4, 119, 120, 134
- Toulmin, S., 22n, 25n
- Ueberweg, F., 90n
- Vaihinger, H., 17, 118n, 131n, 132, 142-9, 155
- Vollmer, G., 27
- Wessely, F. X., 36
- Wuketits, F., 41n

PERCORSI DI CONFINE

Collana diretta da *Pio Colonnello*

1. Romeo Bufalo, *Il mondo che appare. Storie di fenomeni*
2. Pio Colonnello e Stefano Santasilvia (a cura di), *Intercultura, democrazia, società. Per una società educante*
3. Sante Maletta, *Il giusto della politica. Il soggetto dissidente e lo spazio pubblico*
4. Raffaele Cirino, *Leibniz e il criterio di convenienza. La fisica come specchio della filosofia*
5. Fortunato M. Cacciatore, Giuliana Mocchi, Sandra Plastina (a cura di), *Percorsi di genere. Filosofia Letteratura Studi postcoloniali*
6. Pio Colonnello, *Orizzonti del trascendentale*
7. Maria Teresa Catena e Anna Donise, *Sentire e Pensare. Tra Kant e Husserl*
8. Simona Venezia, *La misura della finitezza. Evento e linguaggio in Heidegger e Wittgenstein*
9. Pio Colonnello (a cura di), *Il soggetto riflesso. Itinerari del corpo e della mente*
10. Maria Teresa Catena e Valeria Sorge (a cura di), *Spazio e Misura. Medioevo e Modernità a confronto*
11. Pio Colonnello (a cura di), *Fenomenologie e visioni del mondo. Tra mente e corpo*
11. bis. Liborio Dibattista (a cura di), *Emozioni Infettive. Saggi storico-filosofici sul contagio emozionale*
12. Luigi Laino, *Salvare i fenomeni. Saggio sulla fisica greca e sui presupposti della matematizzazione della natura*
13. Ferruccio De Natale (a cura di), *Il primato del dialogo. Esperienze filosofiche, letterarie e teatrali su silenzio, parola e ascolto*
14. Deborah De Rosa, *L'ordine discontinuo. Una genealogia foucaultiana*

*Finito di stampare
nel mese di maggio 2016
da Digital Team - Fano (PU)*