

gim

Lecture della *Gaia scienza*
Lectures du *Gai savoir*

a cura di

Chiara Piazzesi, Giuliano Campioni, Patrick Wotling



Edizioni ETS



www.edizioniets.com

*Volume pubblicato con un contributo del CIRLEP, EA 4299, Université de Reims
e con un contributo dai fondi PRIN 2007 cofinanziati dal MIUR
e dal Dipartimento di Filosofia dell'Università di Pisa*

© Copyright 2010
EDIZIONI ETS
Piazza Carrara, 16-19, I-56126 Pisa
info@edizioniets.com
www.edizioniets.com

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

ISBN 978-884672621-6

II

Coscienza e conoscenza

Intorno a FW 354

Fenomenalismo e prospettivismo in *Gaia scienza* 354

Pietro Gori*

1. Il lungo aforisma 354 costituisce uno dei principali punti di riferimento per quanto riguarda le osservazioni sulla coscienza svolte da Nietzsche nel corso della sua intera produzione¹. Esso tuttavia, nella sua parte conclusiva, contiene alcuni riferimenti alla teoria della conoscenza esposti secondo una prospettiva che per certi aspetti si distingue dal modo in cui vengono affrontate le medesime questioni in diversi momenti delle sue riflessioni. Il dato di partenza che stimola ad una considerazione approfondita è costituito dal modo in cui Nietzsche presenta il punto di arrivo del proprio ragionamento, ossia il fatto che esso consista nel «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. In questo passo, pertanto, Nietzsche sembra voler segnalare qualcosa di specifico, mettendo in chiaro che la propria concezione relativa alla teoria della conoscenza rappresenta un punto di vista del tutto nuovo ed originale. Quello che però suona strano, alla luce degli elementi che egli mette in campo nelle righe immediatamente successive, è il fatto che solo ora, nel tardo 1886, egli definisca in questo modo una posizione rintracciabile in buona parte dei suoi scritti e la cui prima elaborazione e presentazione in opere a stampa era avvenuta già da diverso tempo. Malgrado il fatto che il termine «prospettivismo» appartenga ad un momento successivo di produzione, comparando di fatto solamente in *Al di là del bene e del male*, oltre che in questo libro

* Università degli Studi di Padova.

¹ La questione è stata affrontata in Luca LUPO, *Le colombe dello scettico. Riflessioni di Nietzsche sulla coscienza negli anni 1880-1888*, Pisa, Edizioni ETS 2006, in particolare pp. 193-202.

della *Gaia scienza* – e qui solamente due volte (354 e 374) – esso fa riferimento ad una concezione della conoscenza umana che Nietzsche ha svolto sin dai primi anni di riflessione e che troviamo esposta almeno a partire dal 1873.

Il tema del prospettivismo rappresenta una delle principali idee filosofiche del pensiero di Nietzsche, e per questo motivo la critica gli ha dedicato grande spazio. Come è noto, esso consiste nella considerazione che non sia possibile accedere ad una qualsivoglia verità dai contorni definiti, dal momento che qualsiasi descrizione del mondo risulta priva di alcun riferimento metafisico assoluto; essa di fatto viene ad essere una semplice interpretazione tra le tante, se confrontata con la molteplicità dei soggetti che, come noi, osservano la realtà esterna. Il passo tradizionalmente adottato quale definizione di questa posizione è l'appunto del 1886-87 nel quale viene affermato che non vi sono *fatti*, ma soltanto *interpretazioni*. Continua Nietzsche: «Il mondo è conoscibile; ma esso è *interpretabile* in modi diversi, e non ha dietro a 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 rete di dominio, ciascuno ha la sua prospettiva, che esso vorrebbe imporre come norma a tutti gli altri istinti»². È inutile soffermarsi sul contenuto immediato di questo passo a tutti ben noto. Piuttosto, vorrei mettere in evidenza i tratti essenziali della teoria della conoscenza che sta dietro la nozione di prospettivismo, per poterli poi confrontare con le osservazioni messe in campo da Nietzsche nel passo della *Gaia scienza* in questione. Questa nozione fonda infatti le basi su di una precisa concezione della verità sorta nella mente di Nietzsche negli anni giovanili, a partire dalle sue prime considerazioni relative al carattere divenuto dei concetti e alla loro funzione di sussidio per la conservazione della specie.

Prima di farle rientrare sotto la denominazione di «prospettivismo», Nietzsche aveva avuto modo di svolgere queste sue riflessioni, elaborandole ripetutamente nei suoi quaderni e pubblicandole in diversi testi, tra i quali la stessa *Gaia scienza*. Penso ad esempio ad un appunto del 1877 nel quale egli riflette sull'origine della distinzione tra *cosa in sé* e *apparenza* a partire dal carattere falsificatore del processo intellettuale. In particolare, Nietzsche osserva che «abbiamo avvolto l'apparenza negli errori, l'abbiamo intrecciata con essi in modo che nessuno possa più pensare il mondo dell'apparenza separato dagli

² KSA 12, 7[60], p. 315.

errori»³. Pochi anni dopo, in un quaderno del 1881, si possono trovare diversi appunti dedicati a questo tema. In particolare, 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. Quello che viene indicato come 'vero' non sarebbe quindi maggiormente aderente allo stato di cose, ma semplicemente la forma di falsificazione dimostratasi più utile nel processo di adattamento della specie al proprio ambiente. L'aspetto fondamentale è però il riconoscimento della *necessità* della falsificazione, ossia la considerazione per cui il carattere 'erroneo' della conoscenza costituisce un tratto distintivo ed ineliminabile della nostra specie. Nietzsche può quindi scrivere che «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»⁴. Molte riflessioni di questo quaderno sono orientate secondo la medesima prospettiva ed insistono in una determinazione degli errori conoscitivi che si allontana dalla concezione comune di questo termine. 'Errore' qui non possiede il carattere negativo che gli si attribuisce istintivamente, ma indica semplicemente la mancata corrispondenza con lo stato di cose di una descrizione che interviene sul dato percettivo in maniera attiva, semplificandolo e quindi falsificandolo⁵. Una falsificazione che, come detto, risulta imprescindibile affinché possa darsi un qualsiasi grado di conoscenza e che quindi si pone all'origine di una considerazione sul carattere interpretativo della nostra relazione con il mondo. Pertanto, posto che «senza supporre una specie di essere opposta alla vera realtà, non avremmo nulla a cui l'essere potesse misurarsi, confrontarsi, riflettersi»,

³ KSA 8, 23[125], p. 447.

⁴ KSA 9, 11[162], p. 503 s.

⁵ È possibile notare una certa continuità tra il modo in cui Nietzsche utilizza il termine «metafora» nello scritto giovanile *Su verità e menzogna in senso extramurale* e l'introduzione della nozione di «errore conoscitivo» nel suo primo testo compiutamente filosofico. Nel 1873, infatti, egli adotta già una prospettiva attenta al valore della falsificazione per la conservazione della specie, una tesi che poteva aver trovato esposta in Schopenhauer (cfr. ad esempio *Il mondo come volontà e rappresentazione*, trad. it. Milano, Adelphi 1969, I, 27, p. 191) e che riprenderà in *Umano, troppo umano*, mutando però la prospettiva del discorso e adottando una nuova terminologia.

e che dunque «l'errore è il presupposto del conoscere», non resta che modificare i termini della domanda gnoseologica fondamentale: «Non: come è possibile l'errore, è la domanda, bensì: *come è possibile* in generale *una specie di verità nonostante* la fondamentale non verità nel conoscere?»⁶. Questo genere di osservazioni accompagnarono Nietzsche nel corso della sua intera produzione, e forse si può dire che il tema della verità sia stato uno di quelli ai quali il filosofo rimase più fedele, riproponendolo di volta in volta secondo la medesima prospettiva. È per questo che in un quaderno dell'ultimo periodo troviamo ancora una riflessione sull'artificialità della nozione di verità, edificata a partire da una modificazione della realtà esterna che appartiene prima di tutto ai nostri organi di senso e dalla quale pertanto non ci è possibile prescindere: «L'errore è il lusso più dispendioso che l'uomo possa permettersi; e quando poi l'errore è addirittura un errore fisiologico, diventa un pericolo mortale. Che cosa l'umanità ha quindi pagato finora di più, scontato nel modo peggiore? Le sue "verità": ché esse erano tutte quante errori *in physiologicis...*»⁷.

Ma il passo più significativo, ai fini del discorso che intendo svolgere, è rappresentato da un appunto di un altro quaderno del 1881, nel quale si legge:

La nostra conoscenza non è conoscenza in sé, e in generale non è tanto un conoscere quanto una catena di deduzioni e di ragnatele: è la grandiosa deduzione, che si accresce da millenni, da tutta una serie di necessari errori ottici – necessari, posto che in generale vogliamo vivere –, errori, nel caso che tutte le leggi della prospettiva debbano essere errori in sé. [...] La scienza *describe* la potenza finora esercitata dall'uomo, e continua essa stessa ad esercitarla – la nostra potenza poetico-logica di fissare le prospettive per tutte le cose, mediante la quale ci *conserviamo in vita*⁸.

2. L'origine di queste riflessioni è molteplice, ma sicuramente deve molto alla trattazione operata da Albert Lange relativamente al tema delle percezioni, successivamente approfondita da Nietzsche sulla base di nuove letture di carattere scientifico⁹. I primi studi relativi alla

⁶ KSA 9, 11[325], p. 567 s.

⁷ KSA 13, 16[54], p. 504.

⁸ KSA 9, 15[9], p. 637.

⁹ Lange tratta la cosa nella seconda edizione della sua *Storia del Materialismo*, trad. it. Monanni, Milano, 1932, vol. 2, pp. 429 ss. Sulla lettura di Lange da parte di Nietzsche si può vedere George STACK, *Lange and Nietzsche*, Berlin-N.Y., de Gruyter 1983 e Jörg SALAQUARDA, *Nietzsche und Lange*, «Nietzsche-Studien», 7, 1978, pp. 236-253. Più

psicologia fisiologica devono essere stati determinanti per lo sviluppo di una posizione secondo la quale il carattere delle formazioni concettuali è rappresentato dalla loro *erroneità* e qualsiasi conoscenza del mondo viene di fatto ad essere la descrizione di un processo di semplificazione e falsificazione del dato sensibile¹⁰. A queste osservazioni si aggiunge il secondo elemento di ispirazione, vale a dire la concezione evolutiva delle specie viventi che tanto peso ha avuto nella seconda metà dell'Ottocento (con particolare riferimento alle idee di Darwin e alla loro diffusione dopo il 1859)¹¹. Il principio della selezione naturale ed in particolar modo l'idea della lotta per la vita, sembrano aver influito profondamente sulle riflessioni di Nietzsche, il quale arriva a concepire la formazione delle funzioni psichiche superiori come sussidi per l'adattamento dell'uomo all'ambiente esterno e la sua affermazione sulle altre specie animali¹². Il punto di arrivo di queste osservazioni è precisamente l'idea per cui nel corso della propria storia evolutiva l'uomo abbia consolidato gli *errori* originari prodotti dal proprio intelletto e dalla propria – limitata – capacità percettiva, abituandosi ad una immagine del mondo semplificata e schematizzata, solo perché essa rappresentava un elemento vantaggioso alla propria conservazione. Tali «erronei articoli di fede», radicalizzatisi nel tempo in strutture logiche e formazioni concettuali, sono stati alla fine indicati come «verità», in ragione della loro utilità pratica, il cui valore ha fin da subito oscurato l'importanza di una corrispondenza con l'originale.

in generale, sull'influsso delle ricerche scientifiche ottocentesche sul tema del prospettivismo di veda invece George STACK, *Nietzsche and Perspectival Interpretation*, «Philosophy Today», 25, 1981, pp. 221-241 e Robin SMALL, *Nietzsche in Context*, Aldershot, Ashgate 2001, cap. 9.

¹⁰ Per una discussione relativa al rapporto tra piano percettivo e piano logico e una valutazione del cosiddetto 'sensualismo' di Nietzsche mi permetto di rimandare al mio Pietro GORI, *Il meccanicismo metafisico. Scienza, filosofia e storia in Nietzsche e Mach*, Bologna, Il Mulino 2009, pp. 84 ss.

¹¹ Per alcune considerazioni su questa tematica si vedano Dieter HENKE, *Nietzsches Darwinismuskritik aus der Sicht gegenwärtiger Evolutionsforschung*, «Nietzsche-Studien», 13, 1984, pp. 189-210 e Werner STEGMAIER, *Darwin, Darwinismus, Nietzsche zum Problem der Evolution*, «Nietzsche-Studien», 16, 1987, pp. 264-287, ma anche il testo di Alfred KELLY, *The Descent of Darwin. The Popularization of Darwinism in Germany 1860-1914*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press 1981.

¹² Uno studio della teoria della conoscenza di Nietzsche può dimostrare la plausibilità dell'accostamento della sua prospettiva gnoseologica con la nozione di «*epistemologia evolutivista*» definita da Donald Campbell (cfr. Donald CAMPBELL, *Evolutionary Epistemology*, in: *The Philosophy of Karl Popper*, ed. by P.A. Schlipp, La Salle, Open Court 1974, vol. I, pp. 413-463).

Una posizione, questa, che Nietzsche assume fin dalle sue prime considerazioni in materia gnoseologica, come quando, nel 1880, scrive in un suo quaderno che «il “non perire” vale come prova della verità di un pensiero. *Vero* vuol dire: “*Adatto all’esistenza dell’uomo*”» e «la decisione su *vero* e *non vero* può essere fondata soltanto sul successo»¹³. O ancora, un anno più tardi, quando riflette sul valore dell’adattamento all’ambiente e della conservazione della specie, osservando che «il *principio conservatore della vita* deve essere cercato nel modo in cui le prime formazioni organiche sentirono stimoli e 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»¹⁴. Nietzsche priva quindi la nozione di «verità» del suo valore assoluto di corrispondenza con uno stato di cose. Essa piuttosto può essere valutata a partire da una prospettiva utilitarista, come uno dei tanti «errori» prodotti dal nostro intelletto, che però dimostra di essere funzionale al mantenimento della vita. In questo senso si pone ad esempio una riflessione del 1885, nella quale si legge che «la verità non significa il contrario dell’errore, bensì la posizione di taluni errori rispetto a taluni altri, per esempio che sono più vecchi, più profondamente radicati, che senza di essi non possiamo vivere e cose del genere»¹⁵. Quello che importa non è quindi la *precisione* di questa «semplificazione del mondo esterno», quanto piuttosto il fatto che la sua *inesattezza* sia condizione per il nostro conservarci in vita.

La conclusione di questo ragionamento, che si mantiene coerente nel corso di un intero decennio, può essere trovata in un quaderno del 1888, nel quale Nietzsche osserva che la categorizzazione del mondo non è altro che un mezzo «per accomodare il mondo a fini utilitari (e dunque “in linea di principio” per un’utile *falsificazione*). [...] 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’intenzione era di ingannarsi in modo utile: i mezzi per ciò, l’invenzione di formule e segni, col cui aiuto si riduceva la pluralità frastornante a uno schema opportuno e maneggevole»¹⁶.

¹³ KSA 9, 6[421], p. 306.

¹⁴ KSA 9, 11[270], p. 545.

¹⁵ KSA 11, 34[247], p. 503.

¹⁶ KSA 13, 14[153], p. 336.

Le prime compiute formulazioni di questa concezione gnoseologica cadono dunque nel periodo di stesura della *Gaia scienza*, e data la loro importanza esse trovano spazio nella prima edizione di quest'opera, all'interno del terzo libro. Dopo aver dichiarato in maniera concisa e solo accennata la *morte di Dio* ed aver messo in guardia i lettori dal considerare il mondo lasciandosi irretire dai capisaldi della visione scientifica imperante in quegli anni, Nietzsche si concentra infatti sulla determinazione del percorso di origine della conoscenza e del pensiero logico seguendo una precisa prospettiva evolutiva. In particolare, egli osserva 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 alla sostanzialità degli enti e alla loro materialità. La conclusione di questo ragionamento è che «la *forza* delle conoscenze non sta nel loro grado di verità, bensì nella loro età, nel loro essere incorporate, nel loro carattere di condizioni di vita»¹⁷. L'aspetto relativo al valore adattativo dell'intelletto viene evidenziato ancora meglio nel paragrafo successivo, nel quale Nietzsche si concentra sugli aspetti caratteristici dell'elaborazione concettuale del dato percettivo, su quella particolare operazione di categorizzazione che rappresenta il fondamento del processo logico. Anche qui, egli osserva che il riferimento ad un'immagine semplificata della realtà ha permesso all'uomo di imporsi sul proprio ambiente, garantendosi quindi la sopravvivenza¹⁸.

Per restare all'interno di questo testo e vedere come Nietzsche presenti la propria teoria della conoscenza è possibile scorrere poche pagine, sino al breve aforisma 121, dove è sintetizzata l'idea che verità (qui intesa nel senso assoluto di corrispondenza della descrizione con l'originale) ed errore non siano di fatto in contrapposizione a partire da una posizione metafisica in qualche modo ammissibile; essi, piuttosto, valgono solamente in quanto condizioni di vita e, come appunto sottolinea Nietzsche, non è detto che sia la prima a determinare un vantaggio evolutivo per la nostra specie: «La vita non è un argomento: tra le condizioni della vita ci potrebbe essere l'errore» – 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.

¹⁷ FW 110, KSA 3.469.

¹⁸ Cfr. FW 111, KSA 3.471 s.

3. Questi elementi sono la base sulla quale Nietzsche ha edificato la propria teoria del prospettivismo, la quale principalmente si estende oltre la semplice sfera teoretica per intervenire in un ambito assiologico di interpretazione del mondo che coinvolge la produzione di valori. Se infatti si fa riferimento alle pagine iniziali di *Al di là del bene e del male* ove questo termine compare per la prima volta (in un'opera a stampa), si può notare fin da subito come esso venga connesso alla prospettiva di conservazione della vita ed alla necessità per l'uomo di crearsi un mondo all'interno del quale potersi orientare. Anzi, tutta la prima sezione di questo testo sembra essere strettamente legata alla tesi esposta in FW 121, ora sviluppata in relazione alla nozione di «volontà di verità»¹⁹ con la quale si apre il libro; in JGB 4 Nietzsche torna precisamente su questa idea, dichiarando che «la falsità di un giudizio non è ancora un'obiezione contro di esso» ed anzi «noi siamo propensi ad affermare che i giudizi più falsi (ai quali appartengono i giudizi sintetici *a priori*) sono per noi i più indispensabili» ai fini della conservazione della specie e del suo ulteriore sviluppo. Ed è proprio in relazione al discorso sulla *fede* nei giudizi sintetici *a priori* che nel paragrafo 11 di quest'opera Nietzsche chiama in causa l'«ottica prospettica della vita», all'interno della quale rientra la necessaria credenza nella loro verità. Il recupero delle tesi elaborate nei primi anni '80 ed in parte pubblicate nella *Gaia scienza* continua nella sezione successiva, nella quale Nietzsche inserisce un aforisma in cui ribadisce l'idea che «l'*erroneità* del mondo, in cui crediamo di vivere, è 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

¹⁹ Cfr. KSA 11, 43[1], p. 699 s.: «La “volontà di verità” si sviluppa al servizio della “volontà di potenza”; a ben vedere, il suo vero e proprio compito consiste nel favorire la vittoria e la durata di una determinata specie di non verità, consiste nell'assumere un tutto collegato di falsificazioni come base per la conservazione di una determinata specie di viventi. [...] Io mostro a dito l'enorme *falsificazione prospettivistica*, col cui aiuto la specie umana afferma se stessa».

dire, ombre e tonalità complessive, più chiare e più oscure, dell'apparenza²⁰?

Credo che questa citazione sia sufficiente a segnalare quello che mi interessa, senza dover chiamare in causa i numerosi frammenti degli anni 1884-1885 nei quali il tema del prospettivismo comincia ad essere trattato sotto questa precisa denominazione (penso in particolare al gruppo 26 del 1884). È infatti evidente quanto esso sia strettamente collegato al tema del carattere erroneo della conoscenza ed alla primitiva concezione del linguaggio come produzione di metafore e tropi che in generale rientra nella attività dell'uomo, considerato da Nietzsche un «creatore di forme»²¹.

Il paragrafo 34 di *Al di là del bene e del male* è un utile riferimento per riportare il discorso sull'oggetto principale di queste riflessioni, dal momento che la stesura del V libro della *Gaia scienza* è di fatto contemporanea alla pubblicazione del *preludio di una filosofia dell'avvenire*. Vediamo dunque cosa, in FW 354, venga detto a proposito del prospettivismo e del fenomenalismo che, come si è potuto notare, risultano intimamente connessi all'interno del discorso relativo all'interpretazione e falsificazione del mondo esterno. Se si confronta il contenuto dell'ultima parte di questo aforisma con le osservazioni svolte da Nietzsche nei suoi scritti precedenti, a prima vista sembra che in esso egli stia solo riproponendo i punti fondamentali della propria teoria della conoscenza. Il carattere semplificato della realtà esperibile, il valore simbolico della nostra descrizione e denominazione del mondo, la loro funzione di sussidio per la conservazione della specie sono tutti elementi che vengono presentati da Nietzsche molto prima del 1886 e che si trovano connessi al tema del prospettivismo sin dalle sue prime formulazioni nei quaderni e nelle pagine di *Al di là del bene e del male*. In cosa consisterebbe, allora, l'aspetto specifico

²⁰ JGB 34, KSA 5.53 s. Cfr. KSA 13, 14[184], p. 370 s.: «Il mondo apparente, cioè un mondo considerato secondo valori, ordinato, trascelto secondo valori, ossia in questo caso secondo il punto di vista dell'utilità per la conservazione e il potenziamento di una determinata specie animale. Il carattere dell'«apparenza» è dato dunque dall'elemento *prospettico*! Come se restasse ancora un mondo, una volta tolto l'elemento prospettico!».

²¹ Cfr. WL, KSA 1.887: «Quell'impulso a formare metafore, quell'impulso fondamentale dell'uomo da cui non si può prescindere neppure per un istante, poiché in tal modo si prescinderebbe dall'uomo stesso, risulta in verità non già represso, ma a stento ammansito, dal fatto che con i suoi prodotti evanescenti, i concetti, sia stato costruito per lui un nuovo mondo, regolare e rigido, come roccaforte»; osservazione ripresa nella sezione iniziale di *Umano, troppo umano*.

che giustificerebbe la dichiarazione di Nietzsche di averci posto di fronte al *vero* prospettivismo? È possibile individuare un concreto elemento di novità che permetta di comprendere in cosa Nietzsche si voglia distinguere rispetto agli altri filosofi e – chissà – magari anche nei confronti di una propria posizione precedente?

Verificando l'occorrenza del termine all'interno del *Nachlass* e nelle pochissime opere a stampa nel quale esso compare e prendendo in considerazione la posizione del paragrafo 354 nell'economia generale del testo, è forse possibile rispondere affermativamente a quest'ultimo interrogativo e segnalare la comparsa di un soggetto collettivo che verrebbe a sostituirsi alla molteplicità delle individualità interpretanti comunemente intese come soggetti del prospettivismo: il *gregge*²². Se, infatti, nelle varie occorrenze di questo discorso i punti di osservazione sul mondo sembrano essere singolarità individuali, le quali finiscono addirittura per essere moltiplicate indefinitamente fino a coincidere con «ogni singolo centro di forza – e non solo l'uomo»²³, in questa pagina il soggetto muta radicalmente e, in conformità con le considerazioni esposte relativamente al tema della coscienza, Nietzsche reindirizza i punti di vista personali all'interno di una visione collettiva, la quale proprio per questo gode di un valore privilegiato.

Non credo che la comparsa di questo termine possa essere considerata casuale, tanto più che la nozione di «gregge» individua un preciso discorso relativo alla morale al quale Nietzsche presta molta attenzione. La sua comparsa accanto al tema precedentemente adottato della «specie» non può quindi essere considerata come la semplice presentazione di un sinonimo; piuttosto, è probabile che con l'inserimento di tale nozione Nietzsche abbia voluto delineare un preciso orizzonte all'interno del quale riproporre le proprie tesi relative alla teoria della conoscenza e spostare il discorso su un piano diverso da quello strettamente teoretico. Il carattere di sussidio per la conservazione della vita della visione prospettica, il fatto che essa elabori una rappresentazione schematizzata e semplificata della realtà, la stessa dichiarazione dell'impossibilità di porre la distinzione tra mondo «vero» e mondo «apparente», tra «cosa in sé» e fenomeno, trovano infatti un senso in un discorso che, conformemente a quanto trattato nelle

²² Per una disamina di questa nozione ho fatto riferimento prima di tutto al testo di Maria Cristina FORNARI, *La morale evolutiva del gregge. Nietzsche legge Spencer e Mill*, Pisa, Edizioni ETS 2006.

²³ KSA 13, 14[186], p. 373.

pagine di questo V libro, concentra la propria attenzione sulla questione sociale e comunitaria.

L'aspetto relativo alla determinazione di un realtà noumenica viene anzi ad essere il segnale più evidente di questo passaggio ad un ordine di discorso differente, considerando che la domanda teoretica viene di fatto liquidata come impossibile anche solo da pensare. L'osservazione secondo cui «non abbiamo alcun organo per il *conoscere*, per la "verità"», cui fa seguito la considerazione che tutto ciò che sappiamo è solo quello che ci proviene dalla valutazione utilitaristica del *gregge*, può essere riportato alle pagine dei primi anni '80 nelle quali Nietzsche segnalava la limitatezza fisiologica dei nostri organi di senso. Essa può inoltre essere messa in relazione con un appunto del 1886-1887, nel quale si legge:

Poco conta per me che uno dica oggi con la modestia della scepsti filosofica o con trasporto religioso: «l'essenza delle cose mi è sconosciuta», o che un altro, più coraggioso, il quale non abbia ancora imparato abbastanza la critica e la diffidenza dica: «l'essenza delle cose mi è per buona parte sconosciuta». Nei confronti di entrambi io sostengo che in ogni caso essi pretendono ancora di sapere troppo, s'immaginano di sapere troppo, come se la distinzione che entrambi presuppongono fosse giusta, la distinzione tra un'«essenza delle cose» e un mondo dell'apparenza. Per poter fare una tale distinzione, 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»²⁴.

Affinché ci fosse possibile anche solo concepire la distinzione tra una visione prospettica e l'effettivo stato delle cose, sarebbe necessario che all'intelletto inerisse una capacità di valutare la limitatezza della propria osservazione, ossia che esso potesse rivolgere uno sguardo su di sé e rendersi conto della propria attività semplificatrice. Ma l'inuti-

²⁴ KSA 12, 6[23], p. 240 s.

lità di un simile *rispecchiamento*, di una simile *autocoscienza* (per utilizzare le immagini messe a tema in FW 354) obbliga ad abbandonare la questione. La possibilità per l'intelletto di comprendere il carattere fenomenico della propria elaborazione concettuale andrebbe infatti contro la stessa «*utilità biologica di un tale sistema della falsificazione per principio*», poiché verrebbe a minare alla base la *fede* che ha permesso agli individui di conservarsi e di vincere la lotta per l'esistenza.

Il punto sul quale Nietzsche fa però presa è la sterilità di un discorso che si fermi sul piano strettamente gnoseologico. L'aspetto teoretico del fenomenalismo viene infatti liquidato come inutile, mentre il senso che gli appartiene deve essere cercato in altro, ed in particolare nella sua funzione comunicativa e gregaria. In questo senso si può leggere la presenza di questo discorso all'interno del quinto libro della *Gaia scienza*, un testo nel quale la trattazione della questione teoretica risulta funzionale ad un atteggiamento mutato di Nietzsche rispetto al periodo di riflessione precedente (pre-Zarathustra, si potrebbe dire) e caratterizzato sin dal titolo della sezione da una volontà di rivolgersi ad una collettività di lettori che ne possano condividere la prospettiva. Così anche la valutazione del prospettivismo – ora affidato ad un soggetto collettivo – e l'insistenza sulla possibilità di assumere una posizione comune di osservazione ed interpretazione del mondo, possono trovare un senso proprio a partire dal contesto nel quale Nietzsche inserisce queste sue riflessioni.

4. Nel paragrafo 354 della *Gaia scienza* sembra quindi che Nietzsche tiri le fila della propria teoria della conoscenza, evidenziando in particolare la relazione tra dimensione teoretica e morale. Egli ci invita a fare un passo avanti, a liberarci dai «lacci della grammatica» che vincolano i teorici della conoscenza per raggiungere un piano ulteriore dal quale poter valutare correttamente le sue tesi. Nel fare questo recupera il discorso relativo alla semplificazione della realtà attribuendogli un nuovo soggetto, in quanto la sua attenzione è rivolta alla necessità di una comunicazione ai fini della formazione di un gruppo sociale. Affinché ciò sia possibile è necessario che vi sia una base condivisa di riferimento, che l'immagine del mondo ed i tratti con la quale essa viene delineata siano gli stessi per tutti o, in altre parole, che le molteplici prospettive di osservazione si corrispondano perfettamente. Questo discorso relativo alla perdita di individualità nella determinazione di una visione del mondo replica di fatto il modo in cui Nietzsche descrive l'atteggiamento degli uomini del gregge e più in

generale il discorso sulla morale condivisa che trova spazio in molti altri luoghi dei suoi scritti (primo tra tutti proprio la *Gaia scienza*).

Il *gregge* è pertanto l'elemento che chiama in causa questa prospettiva condivisa, secondo la quale le singole individualità devono per forza di cose essere annichilite e oltrepassate per permettere lo sviluppo di un gruppo sociale più ampio. Esso, nella sua connessione con la questione gnoseologica, costituisce il segnale di una mutata prospettiva, o semplicemente del fatto che ci si trovi in un preciso ambito di discorso. Non a caso, è solamente in questo luogo che tale figura viene messa in relazione con il tema del prospettivismo e, più in generale, con le questioni relative alla conoscenza come falsificazione del mondo e allo sviluppo del linguaggio (entrambi temi che Nietzsche aveva trattato in precedenza individuandone il valore comunitario). L'unico passo in cui possiamo trovare una prospettiva simile è infatti un brevissimo appunto del 1882-1883, nel quale si legge: «Non sono le *nostre* prospettive quelle in cui vediamo le cose; ma sono le prospettive di un essere della nostra specie, ma *più grande: noi guardiamo le immagini che egli vede*»²⁵.

Nel V libro della *Gaia scienza*, dunque, Nietzsche arricchisce la questione gnoseologica, mettendo in risalto il senso più proprio di una riflessione sulle modalità di interpretazione del mondo elaborate dall'uomo nella propria storia evolutiva. Il prospettivismo viene qui strettamente legato alla morale, in considerazione del fatto che la tesi secondo cui vi sono numerosi punti di osservazione sulla realtà e nessuna verità assoluta rappresenta la dimostrazione – dedotta a partire da considerazioni fisiologiche – che siano possibili molteplici interpretazioni del mondo, e così un grande numero di morali differenti. Allo stesso tempo, però, l'esistenza di una comunità o di un qualsiasi altro gruppo sociale, per quanto piccolo esso possa essere, prevede che venga fatta una scelta, che sia una sola la morale condivisa dal gruppo sociale e che quindi il singolo assuma il punto di osservazione che il gregge individua come espressione dei propri bisogni, e con esso le sue «verità» e le sue tavole di valori.

L'operazione di *mascheramento* svolta dalla coscienza, per cui «il nostro stesso pensiero viene continuamente [...] ritradotto nella prospettiva del gregge» sembra corrispondere a quel «travestimento morale» dell'«animale del gregge» di cui Nietzsche parla nell'aforisma 352 della *Gaia scienza*, e così pure alla caratterizzazione dell'educazione

²⁵ KSA 10, 4[172], p. 162.

dell'individuo alla morale di cui tratta il paragrafo 116 dello stesso testo (intitolato appunto *Istinto del gregge*). Più in generale, è facile notare la profonda conformità tra le osservazioni svolte in questo passo a partire dalla tematica gnoseologica e le precedenti considerazioni inerenti la morale, un aspetto che apre la strada ad ulteriori riflessioni relative all'inserimento del discorso sul prospettivismo all'interno della *Gaia scienza*, a completamento di quelle sin qui brevemente esposte.

Finito di stampare nel mese di marzo 2010
in Pisa dalle
EDIZIONI ETS
Piazza Carrara, 16-19, I-56126 Pisa
info@edizioniets.com
www.edizioniets.com