



Pietro Gori, “Linguaggio e cultura del senso comune in *Umano, troppo umano*”

in: *Humain, trop humain et les débuts de la réforme de la philosophie*

sous la direction de C. Denat & P. Wotling

Reims, Editions et presses de l'université de Reims (Épure), coll. Langage et pensée

2017 – ISBN 978-2-37496-039-5

(trad. it. di P. Gori, “On Nietzsche’s Criticism Towards Common Sense Realism in Human, All Too Human I, 11”, *Philosophical Readings*, IX/3 (2017): 207-213)

Abstract: Il presente contributo muove dalle osservazioni sul linguaggio che Nietzsche svolge in *Umano, troppo umano*, I, § 11, con lo scopo di riflettere sulla posizione anti-realista che Nietzsche sostiene in quell’aforisma e di evidenziare il ruolo che essa svolge nelle sue più tarde considerazioni relative alla cultura occidentale e alla sua antropologia. Come si avrà modo di mostrare, la critica nietzscheana al realismo del senso comune è in linea con alcune epistemologie pragmatiste sorte tra Otto- e Novecento. Questo elemento di “attualità” non mina però l’originalità della riflessione di Nietzsche su quell’argomento. Piuttosto, è possibile sostenere che l’idea che il pensiero filosofico intervenga in una correzione dell’impegno metafisico proprio del senso comune sia lo strumento teoretico che permette a Nietzsche di operare sullo sviluppo della cultura e società europee.

Collection « Langage et pensée », 10



Humain, trop humain
et les débuts de la réforme
de la philosophie

sous la direction de
Céline DENAT
&
Patrick WOTLING

épure
ÉDITIONS ET PRESSES UNIVERSITAIRES DE REIMS

Ouvrage publié avec le concours de l'université de Reims
Champagne-Ardenne et de la Région Champagne-Ardenne

EPURE – Éditions et presses universitaires de Reims
Bibliothèque Robert de Sorbon
Avenue François-Mauriac
CS 40019 - 51 726 Reims Cedex
www.univ-reims.fr/EPURE/

ISBN 978-2-37496-039-5
« Langage et pensée » ; 10. ISSN : 2264-5829

Diffusion FMSH
18-20 rue Robert-Schuman 94 220 Charenton-le-Pont

Linguaggio e cultura del senso comune in *Umano, troppo umano*

1. Premessa introduttiva

Il presente articolo muove dalle considerazioni sul linguaggio contenute nel paragrafo 11 del primo volume di *Umano, troppo umano* e si propone di riflettere sulla funzione culturale che Nietzsche attribuisce a quel particolare strumento che appartiene unicamente all'uomo. Tra i vari elementi contenuti in quel passo, ci si concentrerà in particolare sul motivo anti-realista sostenuto da Nietzsche, dal momento che quella posizione gioca un ruolo significativo nelle sue tarde osservazioni sulla cultura occidentale e sulla sua antropologia. Lo studio non si limiterà dunque al solo *MA*, I, § 11, ma prenderà in esame alcuni momenti del percorso di riflessione che Nietzsche seguirà successivamente intorno alla questione delle conseguenze che la fede nel linguaggio ha avuto sull'uomo. Secondo quanto si avrà modo di mostrare, a suo avviso l'impatto del linguaggio sul piano culturale è molto più profondo e filosoficamente rilevante di quanto si trova esposto in *Umano, troppo umano*, e coinvolge le considerazioni sulla morale e sull'antropologia degenerativa che Nietzsche elabora in modo particolare nel suo tardo periodo di produzione. Inoltre, la critica che Nietzsche muove al realismo del senso comune può essere contestualizzata all'interno del dibattito epistemologico a lui contemporaneo, mostrando in questo modo una certa « attualità » del suo pensiero. Questo aspetto merita di essere chiarito preliminarmente, dal momento che in quanto segue (cfr. § 3) ci si riferirà a quel particolare dibattito utilizzando il termine « pragmatismo ». Nel presente articolo, il pragmatismo sarà considerato in un senso ampio, ben distinto dalle interpretazioni e sue applicazioni contemporanee che con la posizione originariamente elaborata da Peirce, James e Dewey condividono solo alcuni principi fondamentali. Il tentativo è quindi quello di ritornare all'epoca in cui è sorto

il pragmatismo e di leggere questa posizione filosofica da un punto di vista storico. Questa operazione restituisce un quadro più complesso – e meno analitico – del pragmatismo e mostra, in particolare, la stretta connessione che intercorreva tra quest'ultimo e altre concezioni antimetafisiche sorte su basi teoriche comuni.

Secondo quanto riportato nel sottotitolo del libro che James pubblicò nel 1907 – *Pragmatism. A New Name for Some Old Ways of Thinking* – è possibile considerare il pragmatismo come un programma di ricerca che elabora e sviluppa alcune istanze emerse in ambito filosofico e scientifico nel corso del sec. XIX, istanze che il pragmatismo condivide con altre posizioni della medesima epoca. Denominatore comune di tutte queste concezioni è un'epistemologia che fonda le proprie basi nell'evoluzionismo (in modo particolare quello darwiniano) e in alcuni sviluppi del kantismo¹. Se considerato secondo questa prospettiva, il pragmatismo mostra la propria complessità, ed è possibile valutare la sua rilevanza filosofica concentrando l'attenzione su quello che potremmo chiamare il « momento diagnostico » che gli è proprio e che viene *prima* della metodologia di valutazione della verità alla quale il pragmatismo è tradizionalmente ridotto. In altre parole, il pragmatismo può essere interpretato come una *strategia per affrontare il problema della mancanza di senso della nozione di verità* sollevato in epoca moderna da scienza e filosofia, e non semplicemente come un metodo per risolvere tale questione.

Il punto di partenza del pragmatismo, secondo James, consiste nel respingere l'antica teoria corrispondentista della conoscenza, ovvero la concezione metafisica della verità che

¹ Lo studio di Philip P. WIENER, *Evolution and the Founders of Pragmatism* (Cambridge, Harvard University Press, 1944) resta ancora oggi una buona introduzione sul rapporto tra pragmatismo ed evoluzionismo. Su questo si veda anche Sergio FRANZESE, *Darvinismo e pragmatismo e altri studi su William James*, Milano, Mimesis, 2009. Sulla relazione – meno studiata – tra pragmatismo e (neo)kantismo, cfr. Murray G. MURPHEY, « Kant's Children. The Cambridge Pragmatists », *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 4/1 (1968), p. 3-33, e Massimo FERRARI, « Well, and Pragmatism? », in F. STADLER (ed.), *The Present Situation in the Philosophy of Science*, Heidelberg, Springer, 2010, p. 75-85.

segue dalla visione del mondo tradizionale e che si trova radicata nel nostro linguaggio quotidiano – la stessa metafisica contro la quale Nietzsche si esprime in *Umano, troppo umano* e altre opere². Tra gli obiettivi del pragmatismo vi è dunque quello di muovere una critica al «realismo ingenuo» del senso comune attraverso il pensiero filosofico e scientifico. Questo scopo non appartiene solamente a James, ma può essere individuato in altre ricerche epistemologiche della seconda metà del diciannovesimo secolo, quali ad esempio furono quelle di Ernst Mach e Hans Vaihinger³. Questi ultimi, senza aver subito un influsso diretto da parte di James (o di altri pragmatisti), hanno svolto delle considerazioni sul realismo del senso comune, contrapponendo a questa posizione una concezione antimetafisica di idee e verità fondata sulla loro funzione puramente strumentale⁴. Questo approccio alla visione del mondo ordinaria può in effetti essere considerato il punto di intersezione tra le posizioni di James, Mach e Vaihinger, e quindi la radice ultima del carattere «pragmatista» delle loro posizioni epistemologiche. Come si avrà modo di dire in quanto segue, anche Nietzsche può rientrare in questo gruppo, dal momento che la sua critica – fortemente anti-realista – del linguaggio è pienamente in linea con le posizioni sopra menzionate. Questa critica, inoltre, diviene per Nietzsche una *strategia culturale*. L'idea che il pensiero filosofico possa intervenire criticamente sulla posizione metafisica difesa dal senso comune rappresenta infatti uno degli *strumenti teorici* fondamentali di Nietzsche, che gli

² Cfr. su questo William JAMES, *Pragmatism. A New Name for Some Old Ways of Thinking*, London, Longmans, Green & c., 1907, in particolare capp. 5, 6 e 7.

³ Sia Mach che Vaihinger sono stati definiti pragmatisti, per diverse ragioni. Si veda ad esempio quanto scrivono Gerald HOLTON, «Ernst Mach and the Fortunes of Positivism in America», *Isis*, 83/1, 1992, p. 27-60, e Cristoph BOURIAU, «Vaihinger and Poincaré: An Original Pragmatism?», in M. HEIDELBERGER and G. SCHIEMANN (eds.), *The Significance of the Hypothetical in the Natural Sciences*, Berlin, de Gruyter, 2009, p. 221-250.

⁴ Cfr. su questo le osservazioni di JAMES in *The Meaning of Truth. A Sequel of "Pragmatism"*, London, Longmans, Green & c., 1909, p. 58.

permettono di operare sullo sviluppo della cultura e società europee – e, conseguentemente, sul tipo umano che esse determinano.

2. Linguaggio e cultura

La particolare rilevanza del paragrafo 11 del primo libro di *Umano, troppo umano* nell'economia degli scritti di Nietzsche consiste nel fatto che, in quel luogo, egli presenta per la prima volta l'idea che «l'uomo pose mediante al linguaggio un proprio mondo accanto all'altro» – un'idea che, com'è noto, Nietzsche ribadirà in epoca più matura, nel momento in cui discuterà della distinzione tra un mondo «vero» e un mondo «apparente». Inoltre, in *MA*, I, § 11, Nietzsche osserva che «l'importanza del linguaggio per lo sviluppo della civiltà (*Cultur*) consiste» nella creazione di questo dualismo, dal momento che esso permette all'uomo di «rendersi signore» del mondo. In questa sede, si concentrerà l'attenzione sulla posizione anti-realista che Nietzsche sostiene nel paragrafo in esame, vale a dire sulla critica che egli muove alla convinzione, propria del senso comune, che il nostro linguaggio riporti una descrizione *veridica* della realtà⁵. Secondo quanto scrive Nietzsche,

In quanto ha creduto per lunghi periodi di tempo nelle nozioni e nei nomi delle cose come in *aeternae veritates*, l'uomo ha acquistato l'orgoglio col quale si è innalzato al di sopra dell'animale: egli credeva di avere veramente nel linguaggio la conoscenza del mondo. Il creatore di 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. *La fede nella verità trovata* è anche qui ciò da cui sono scaturite le più potenti fonti di energia. Molto più tardi – solo oggi – comincia a balenare agli uomini che essi, con la loro fede nel linguaggio, hanno propagato un mostruoso errore.⁶

⁵ Cfr. anche George STACK, «Nietzsche and the Correspondence Theory of Truth», *Dialogos* 38 (1981), p. 93-117, in particolare p. 95 e 98.

⁶ *Umano, troppo umano*, trad. it. S. Giametta, Milano, Adelphi 1965 / *MA* I, § 11.

In questo passo, Nietzsche contrappone una posizione anti-realista e nominalista all'idea che «nel linguaggio [l'uomo abbia] la conoscenza del mondo». Questa, secondo Nietzsche, è un'idea dotata di una indiscutibile utilità, dal momento che ha giocato un ruolo fondamentale nello sviluppo della specie, permettendo all'uomo di sollevarsi al di sopra degli altri animali. Tuttavia, utilità e veridicità sono due cose ben diverse, e la mera fede in qualcosa non rende questo qualcosa reale. Occorrerebbe pertanto essere più «modesti» e ammettere che nomi e concetti non sono che denotazioni, e quindi che le parole non esprimono «la più alta sapienza sulle cose».

Questa considerazione permette di riflettere sul valore culturale che Nietzsche attribuisce al linguaggio, che può essere considerato duplice. All'inizio del passo sopra citato, Nietzsche rileva un valore culturale *positivo*, il fatto, cioè, che il linguaggio abbia reso il mondo gestibile per l'uomo, costituendo pertanto un utile strumento adattativo. Se però si legge *MA*, I, § 11 alla luce dei successivi scritti di Nietzsche, è possibile sostenere che il linguaggio possieda anche un valore culturale *negativo*, dal momento che la fede nella dicotomia tra un mondo «vero» e un mondo «apparente» produce una *antropologia degenerativa*. Secondo Nietzsche, infatti, il tipo di vita declinante di cui egli parla dopo il 1885 e la cultura che quel tipo di vita rappresenta si fondano proprio sull'«errore» per cui i nomi vengono presi per realtà delle cose⁷. Vale comunque la pena notare che, nello stesso paragrafo di *Umano, troppo umano*, Nietzsche ammette che i tempi possano essere maturi per un «nuovo inizio». Come egli osserva – molto probabilmente ispirato dalla lettura di alcuni autori post-kantiani – alla sua epoca «comincia a balenare agli uomini che essi, con la loro fede nel linguaggio, hanno propagato un mostruoso errore» e, pertanto, la filosofia può finalmente rivelare il fraintendimento che appartiene al realismo del senso comune⁸. Su queste basi è quindi possibile giudicare la

⁷ Il tema degli «errori» ha in Nietzsche un evidente significato evolutivo. Cfr. p.es. *MA*, I, § 16 e *FW*, §§ 110 e 111.

⁸ Come oramai ampiamente documentato, all'epoca della stesura di *Umano, troppo umano* Nietzsche era profondamente influenzato dall'opera

rilevanza dell'anti-realismo di Nietzsche per lo sviluppo della cultura e società umane. Questa posizione viene infatti ad essere lo strumento che è possibile adottare per educare l'umanità a una nuova concezione del mondo, avviando così un percorso che porti alla formazione di una cultura antimetafisica.

Se si svolge una ricerca sull'attenzione che Nietzsche dedica a realismo e nominalismo nel corso della propria attività filosofica, è possibile osservare come questi temi conducano proprio alla questione culturale. La posizione anti-realista che Nietzsche difende in *MA*, I, § 11 viene ribadita pochi anni dopo, nella prima edizione della *Gaia scienza*. Nella sezione che apre il secondo libro di quest'opera, Nietzsche si rivolge polemicamente ai «realisti» che danno a intendere «che il mondo sia realmente costituito nel modo in cui appare» loro: «Ecco laggiù una montagna! Ecco una nuvola! Ma che cos'è poi "reale"? Tirate via da tutto questo, voi sobri, il fantasma e l'insieme degli *ingredienti* umani! Sì, se lo poteste! [...] Per noi non ci sono "realtà" – e nemmeno per voi, sobri!». Nel paragrafo successivo, inoltre, Nietzsche sostiene una sorta di nominalismo assiologico, quando afferma che, specialmente nel caso di giudizi di valore, «sono indicibilmente più importanti i nomi dati alle cose di quel che esse sono»¹⁰. Come in *Umano, troppo umano*, anche qui Nietzsche è interessato al ruolo giocato dalle parole – che, a suo avviso, sono mere designazioni umane – nello sviluppo del pensiero comune, e tenta di scuotere l'antica convinzione che esse siano una rappresentazione veridica del mondo.

Questa posizione trova ulteriore sviluppo in *Al di là del bene e del male*, § 268, paragrafo in cui Nietzsche osserva che «le parole sono notazioni (*Tonzeichen*) per indicare concetti; ma i concetti sono segni più o meno figurati (*Bildzeichen*) per indicare sensazioni spesso ritornanti e ritornanti assieme, per gruppi di sensazioni». Questa idea proviene dal volume del

di F. Lange (*Geschichte des Materialismus*, Iserlohn, Baedeker, 1875²), K. Fischer (*Geschichte der neuern Philosophie*, 6 vols., Stuttgart-Mannheim-Heidelberg, 1854–77), e A. Spir (*Denken und Wirklichkeit*, Leipzig, J. G. Fintel, 1877).

⁹ *La gaia scienza*, trad. it. F. Masini, Milano, Adelphi 1965 / *FW*, § 57.

¹⁰ *La gaia scienza* / *FW*, § 58.

post-kantiano Gustav Teichmüller, *Die Wirkliche und die Scheinbare Welt* (1882), che Nietzsche lesse a partire dal 1883 e che influì profondamente sul suo pensiero successivo¹¹. Ai fini del presente contributo, preme solo segnalare che *JGB*, § 268 è dedicato alla questione della cultura e della comunicazione. Nietzsche, infatti, riflette sul valore simbolico delle parole per mostrare che il nostro linguaggio non ci restituisce una conoscenza veridica della realtà esterna. Il linguaggio che parliamo è piuttosto solamente una traduzione e interpretazione della realtà, e una buona comprensione reciproca è a noi possibile solo se condividiamo un complesso sostrato culturale, i cui caratteri modellano i termini che utilizziamo. In *JGB*, § 268, inoltre, Nietzsche anticipa alcune osservazioni successivamente pubblicate in *Gaia scienza*, § 254. Com'è noto, questo paragrafo è dedicato al ruolo della coscienza per la comunicazione, e in esso Nietzsche afferma che « il mondo di cui possiamo aver coscienza è solo un mondo di superfici e di segni » e che « a ogni farsi della coscienza è collegata una grande fondamentale alterazione, falsificazione, riduzione alla superficialità e generalizzazione ». Infine, in *FW*, § 254 Nietzsche sottolinea il fatto che l'immagine del mondo delineata dalla nostra coscienza sia modellata secondo la prospettiva del *gregge*, una nozione che rimanda al tema della morale cristiana e, conseguentemente, della cultura europea¹².

Il passaggio finale di questo breve e parziale percorso è il *Crepuscolo degli idoli*. Nella terza sezione di questa opera, « La "ragione" nella filosofia » – sezione in cui Nietzsche sviluppa diverse idee pubblicate precedentemente in *Umano, troppo umano* – si legge :

¹¹ Cfr. Mattia RICCARDI, « Nietzsche und die Erkenntnistheorie und Metaphysik », in H. HEIT and L. HELLER (eds.), *Handbuch Nietzsche und die Wissenschaften*, Berlin / Boston, de Gruyter, 2014, p. 242-264, p. 252-253.

¹² Per un approfondimento su questo, si veda Pietro GORI, *Il pragmatismo di Nietzsche. Saggi sul pensiero prospettivistico*, Milano, Mimesis, 2016, cap. 3. Sulla relazione tra *JGB*, § 268 e *FW*, § 345, cfr. Luca LUPO, *Le colombe dello scettico. Riflessioni di Nietzsche sulla coscienza negli anni 1880-1888*, Pisa, ETS, 2006, p.196 ff., e GORI, *Il pragmatismo* cit., p. 119 sq.

Oggi, esattamente nella misura in cui il pregiudizio della ragione ci costringe a stabilire unità, identità, durata, sostanza, causa, cosalità, essere, ci vediamo in qualche modo irretiti nell'errore, *necessitati* all'errore ; tanto siamo certi, sulla base di una severa verifica presso noi stessi, *che* l'errore è qui. Le cose non sono qui diverse che nel caso dei movimenti del grande astro : nel loro caso l'errore ha l'occhio come costante difensore, qui ha il nostro *linguaggio*. Quanto al suo sorgere, il linguaggio appartiene al tempo della più rudimentale forma di psicologia : allorché prendiamo coscienza del presupposto fondamentale della metafisica del linguaggio, detto chiaramente: della *ragione*, penetriamo in un grossolano feticismo.¹³

In questo passo, Nietzsche sviluppa quanto inizialmente osservato in *MA*, I, § 11. L'idea fondamentale è che il nostro linguaggio sia la fonte originaria del realismo del senso comune che viene adottato tradizionalmente, ossia di una concezione del mondo che crede nell'esistenza di entità sostanziali, cose identiche e altre cose « a cui nulla corrisponde nel mondo reale »¹⁴. In quanto creano un mondo metafisico e ci portano a ritenere che tale mondo sia quello « vero », i pregiudizi della ragione si trovano all'origine di quella degenerazione antropologica dell'uomo che Nietzsche chiama *décadence* e di cui si occupa in modo particolare nel *Crepuscolo degli idoli*. Il volume completato nel 1888 contiene pertanto il momento conclusivo di una riflessione iniziata nel 1878, e Nietzsche mostra ai propri lettori gli effetti che il linguaggio può avere sullo sviluppo umano. Come osservato inizialmente, il linguaggio è dotato di un valore culturale rilevante – ma *negativo* – in quanto la divisione (puramente teorica) del mondo in due ambiti separati che esso presuppone influisce profondamente sulla nostra società e sullo stesso individuo, arrivando a produrre un tipo umano declinante¹⁵. Il *Crepuscolo degli idoli* di

¹³ *Crepuscolo degli idoli*, « La "ragione" nella filosofia », trad. it. P. Gori e C. Piazzesi, Roma, Carocci, 2012 / *GD*, « Die "Vernunft" in der Philosophie », § 5.

¹⁴ *Umano, troppo umano* / *MA* I, § 11.

¹⁵ È bene ricordare che l'intera sezione sulla « "Ragione" nella filosofia » reca tracce della lettura del testo di Teichmüller. Testimonianza di questo sono, in particolare, l'idea per cui la nostra concezione metafisica

Nietzsche è esplicitamente rivolto a contrastare questa conseguenza, per mezzo di una critica al valore degli « idoli eterni » – che di fatto sono le vecchie verità tradizionalmente adottate¹⁶.

3. Pensiero scientifico e realismo del senso comune

Le considerazioni sulle implicazioni metafisiche del linguaggio e sull'importanza di una critica al senso comune da parte del pensiero filosofico, appartengono alle riflessioni epistemologiche di stampo pragmatista elaborate nel corso dell'Ottocento. A tal proposito, in un articolo di Chauncey Wright, uno dei padri fondatori del *Metaphysical Club*, si possono trovare alcune osservazioni pienamente in linea con la posizione espressa da Nietzsche in *Umano, troppo umano* :

I linguaggi utilizzati dai filosofi sono di per se stessi posizioni ontologiche, e la loro struttura grammaticale implica concezioni e credenze comuni tanto al filosofo quanto ai meno dotti (*barbarian*) inventori del linguaggio, oltre a possedere altre implicazioni che il primo cerca in ogni modo di evitare. Fino a che punto il filosofo voglia spingersi nella correzione delle concezioni erroneamente assunte dalla struttura linguistica (e quindi evitare le sue implicazioni), è una questione di primaria importanza per le ricerche metafisiche.¹⁷

Il testo di Wright venne pubblicato nel 1873 e, con tutta probabilità, Nietzsche non lo lesse. Tuttavia, esso testimonia il fatto che, nel periodo in cui Nietzsche andava elaborando le proprie riflessioni filosofiche giovanili (lo scritto postumo *Su verità e menzogna in senso extramurale*, in cui egli tratta del valore metaforico del linguaggio, risale proprio al 1873), altri autori stavano ragionando sulle implicazioni metafisiche della nostra produzione linguistica. Inoltre, l'articolo di Wright suggerisce che uno dei principali problemi che lui e i suoi colleghi intendevano affrontare riguardasse l'approccio

ordinaria segua dalla « fiducia nella grammatica » e, naturalmente, la distinzione tra mondo « vero » e mondo « apparente ».

¹⁶ Cfr. *Ecce Homo*, « Crepuscolo degli idoli », Milano, Adelphi, 1965 / *EH*, « Götzen-Dämmerung », § 1.

¹⁷ Chauncey WRIGHT, « Evolution of Self-Consciousness », *The North American Review*, Vol. 116, No. 239 (1873), p. 245-310, 280.

da tenere nei confronti di quella particolare ontologia, vale a dire, essi si interrogavano sul ruolo che la filosofia dovesse svolgere nella « correzione delle concezioni erroneamente assunte dalla struttura linguistica » e che costituiscono il contenuto della concezione del mondo ordinaria.

Questo interrogativo viene affrontato da William James in uno dei saggi raccolti nel suo *Pragmatismo* (1907) e intitolato *Pragmatismo e senso comune*. Il punto di partenza delle considerazioni di James è una concezione evolutiva della conoscenza che può essere direttamente confrontata con quella di Nietzsche (p.es. in *FW*, § 110). Secondo James, infatti, « i nostri fondamentali modi di pensare sono le scoperte di nostri lontanissimi antenati, che si sono preservate attraverso l'esperienza di tutte le epoche successive. Esse formano un grande stadio di equilibrio nello sviluppo del pensiero umano, lo stadio del *senso comune* »¹⁸. A questo livello conoscitivo appartengono particolari strutture cognitive o categorie di ragione – ad esempio « cose », « tipi », « corpi », « relazione causale » ecc. – che non sono altro che mere nozioni logiche che hanno dimostrato la loro utilità nella storia evolutiva della nostra specie, ma la cui veridicità (in senso corrispondentista) non può essere in alcun modo dimostrata¹⁹. James, inoltre, sostiene che « il senso comune appare come una fase perfettamente definita della nostra comprensione delle cose, una fase che soddisfa in un modo straordinariamente efficace gli scopi del nostro pensiero » e « ogni necessità della nostra vita pratica »²⁰. In ragione di questo tipo di utilità, la concezione ordinaria del mondo non può essere abbandonata, ma sarebbe comunque necessario operare una riflessione sulle posizioni metafisiche che essa implica. Stimolato dall'approccio critico con cui la scienza moderna si rivolgeva alla tradizionale teoria della conoscenza (e della verità), James si dedica in effetti a uno studio della natura e origine delle nozioni comunemente utilizzate. Il riferimento principale di James emerge con chiarezza nel discorso che egli svolge in merito al valore dei concetti, da lui concepiti

¹⁸ W. JAMES, *Pragmatism*, London, Longmans, Green & c., 1907, p. 170.

¹⁹ Anche Nietzsche esprime questa posizione p.es. in *MA I*, § 11 e *FW*, § 110.

²⁰ W. JAMES, *Pragmatism*, *op. cit.*, p. 181-2.

secondo le linee-guida proprie della scuola post- e neo-kantiana tedesca: « Tutte le nostre concezioni sono ciò che i tedeschi chiamano strumenti di pensiero [*Denkmittel*] ossia mezzi con cui maneggiamo i fatti pensandoli »²¹. Inoltre, James osserva che

I *Denkmittel* del senso comune vincono su tutta la linea. Ognuno, per quanto sia colto, continua a pensare a una “cosa” alla maniera del senso comune, come un soggetto unitario che “sorregge” i suoi attributi intercambiabilmente. Nessuno impiega correntemente e spontaneamente la nozione più critica « insieme di qualità sensibili unite da una legge »²².

Questa considerazione ricorda quanto Nietzsche scrive in *Al di là del bene e del male*, § 268, quando parla delle parole come « notazioni per indicare concetti » e « segni [...] per gruppi di sensazioni ». L'epistemologia contemporanea si interrogò in effetti sulla natura della nostra conoscenza e, nel fare questo, prestò particolare attenzione al valore puramente logico di parole e concetti. Entrambi sono un prodotto secondario dell'intelletto, il quale fornisce all'uomo degli strumenti per orientarsi nel mondo. Il problema da affrontare, in questo contesto, non è però solo epistemologico, ma anche *ontologico*. Infatti, quando si parla della relazione tra pensiero ordinario e pensiero critico, si chiamano in causa due diverse – e apparentemente contrapposte – concezioni metafisiche. Da quanto si legge nel passaggio sopra citato, James sembra essere consapevole dell'impossibilità di liberarsi completamente del linguaggio che si adopera nel quotidiano, ma al tempo stesso egli sembra convinto del fatto che si possa invece respingere la posizione metafisica che tale linguaggio porta con sé. Secondo il suo punto di vista, un approccio critico permetterebbe di eliminare « la concezione *ingenua* di una “cosa” », di modo che « il nome di una cosa [venga] interpretato come ciò che designa solo la *Regel der Verbindung*, per cui certe nostre sensazioni abitualmente si succedono o coesistono ». In altri termini, conclude James, « la scienza e

²¹ W. JAMES, *Pragmatism*, *op. cit.*, p. 171-2.

²² W. JAMES, *Pragmatism*, *op. cit.*, p. 180-1.

la filosofia critica spezzano i legami del senso comune. Con la scienza finisce il realismo *ingenuo* »²³.

Le osservazioni che James svolge su questo tema – in particolare, la tesi per cui i concetti sono nomi per « insiemi di qualità sensibili » e l'idea che la scienza possa correggere il realismo del senso comune – trovano ispirazione nell'opera del fisico austriaco Ernst Mach. Al termine del primo capitolo dell'*Analisi delle sensazioni* (1900²) – un libro che James lesse con particolare attenzione²⁴ – Mach afferma:

Il punto di vista filosofico dell'uomo comune, se si vuol concedere dignità filosofica al suo realismo ingenuo, ha diritto al più alto apprezzamento. Esso è sorto, senza la cooperazione intenzionale dell'uomo, nel corso di un periodo di tempo incommensurabilmente lungo; è un *prodotto naturale* e viene conservato dalla natura. [...] In realtà vediamo che ogni pensatore e ogni filosofo, non appena viene strappato dai bisogni di carattere unilaterale della sua occupazione intellettuale, assume il punto di vista generale. [...] Queste “osservazioni preliminari” non si propongono di screditare il punto di vista dell'uomo comune. Esse si pongono il compito di far vedere *perché* e a qual *fine* noi assumiamo per la maggior parte del tempo questo punto di vista e *perché* e a qual *fine* noi dobbiamo *temporaneamente* abbandonarlo.²⁵

Queste considerazioni chiudono una sezione in cui Mach espone alcune *osservazioni preliminari antimetafisiche* volte allo scopo di mostrare il carattere prettamente teoretico della distinzione tra gli ambiti del fisico e dello psichico. Secondo la concezione di Mach, nota anche col nome di *monismo neutrale*, la realtà è costituita da « elementi » che vengono in

²³ W. JAMES, *Pragmatism*, *op. cit.*, p. 185-6.

²⁴ Si veda su questo Judith RYAN, « American Pragmatism, Viennese Psychology », *Raritan* 8 (1989), p. 45-55, e HOLTON, *op. cit.*, p. 35-36. Nietzsche acquistò la prima edizione del libro di Mach (*Beiträge zur Analyse der Empfindungen*, 1886), una cui copia è conservata nella sua biblioteca privata. Sul rapporto tra Nietzsche e Mach, cfr. p. es. Pietro GORI, *Il meccanicismo metafisico. Scienza, filosofia e storia in Nietzsche e Mach*, Bologna, Il Mulino, 2009.

²⁵ Ernst MACH, *L'analisi delle sensazioni e il rapporto fra fisico e psichico*, trad. it. Milano, Feltrinelli, 1975, p. 62-63.

un primo momento percepiti e in seguito raggruppati in complessi relativamente permanenti. Solo durante questa seconda fase i complessi di elementi vengono *interpretati come* eventi fisici o psichici, a seconda della relazione funzionale di cui essi fanno parte e degli interessi della ricerca contingenti²⁶. Mach, inoltre, sottolinea il valore puramente fittizio di concetti sostanzialistici quali «io» o «corpo»: entrambi sono per lui semplici costrutti mentali, simboli elaborati per finalità pratiche²⁷. In maniera simile a quanto fa James, Mach contrappone il punto di vista scientifico-critico alla metafisica realista – *ingenua* – del senso comune, la quale ritiene che io, corpi e cose esistano realmente. D'altra parte, anche Mach riconosce il valore pratico della concezione ordinaria – una concezione che ha dimostrato la propria importanza per la conservazione della specie – e ammette che, nel quotidiano, tale punto di vista non possa essere abbandonato. La questione riguarda quindi solamente fino a che punto il pensiero scientifico possa intervenire per correggere la concezione del senso comune.

Mach torna su questi temi alcuni anni dopo, in *Conoscenza ed errore* (1905). In questo testo, Mach sostiene che ogni individuo accetta «come un dono della natura e della civiltà (*Kultur*)» una concezione del mondo intrinsecamente metafisica, dal momento che crede in corpi e anime come se fossero entità sostanziali. Questo è, secondo Mach, il punto di partenza di ogni descrizione del mondo: «Nessun pensatore può far altro se non prendere le mosse da questa visione, svilupparla e correggerla, utilizzare le esperienze degli avi, evitarne gli errori grazie alla sua migliore conoscenza, in breve ripercorrere con autonomia e cautela il suo asse d'orientamento»²⁸. Secondo Mach, la storia della

²⁶ Cfr. p.es. MACH, *L'analisi delle sensazioni*, Milano, Feltrinelli, 1975, p. 42 *sq.* Sul tema degli elementi e del monismo neutrale di Mach, cfr. Erik BANKS, *Ernst Mach's World Elements. A Study in Natural Philosophy*, Dordrecht, Kluwer, 2003.

²⁷ Sulla concezione del soggetto di Mach e un possibile confronto con la posizione di Nietzsche sul medesimo tema, cfr. Pietro GORI, «Posizioni ottocentesche sul rapporto corpo-mente: Lange, Mach, Nietzsche», *Intersezioni* 35/1 (2015), p. 63-88.

²⁸ Ernst MACH, *Conoscenza ed errore*, Milano, Einaudi, 1982, p. 7.

nostra cultura e della nostra civiltà è la storia del rapporto tra pensiero comune e pensiero scientifico (quest'ultimo comprende per lui filosofia e ricerca specialistica)²⁹. Il pensiero comune, «perlomeno agli esordi, è al servizio di scopi *pratici*, in un primo tempo la soddisfazione di bisogni corporei»; esso «non è al servizio di puri scopi conoscitivi, e perciò soffre di alcune deficienze che all'inizio erano inerenti anche al pensiero scientifico, che deriva da quello comune, e solo poco per volta se ne libera»; infine, osserva Mach, «a qualunque periodo trascorso si guardi, si vedrà che il progresso del pensiero scientifico consiste in un'incessante correzione del pensiero comune»³⁰.

La correzione di cui parla Mach è di fatto un approccio critico al realismo del senso comune. Il pensiero scientifico fornisce una descrizione del mondo più accurata, la quale, gradualmente, si libera di tutte le nozioni metafisiche ereditate dal passato. Quel che è opportuno notare, per gli scopi del presente articolo, è che Mach si concentra sulle medesime caratteristiche della concezione ordinaria alle quali Nietzsche presta attenzione in *MA I*, § 11. Secondo Mach, infatti, il pensiero scientifico può gettar luce prima di tutto sull'artificialità della distinzione tra apparenza (*Schein*) e realtà (*Wahrheit*): «Ciò che nel pensiero comune porta ad istituire la contrapposizione di apparenza e realtà, fenomeno e cosa, è la confusione di dati che dipendono dalle circostanze più varie con dati che dipendono da circostanze *ben determinate*». Inoltre, continua Mach, «quando l'imprecisione del pensiero comune istituisce l'antitesi di fenomeno e cosa, l'interpretazione corrispondente penetra anche nel pensiero filosofico, che poi ha difficoltà a liberarsene»³¹. La questione di cui si occupa Mach è dunque la medesima che interessava Nietzsche nel suo periodo giovanile di produzione. Il nostro linguaggio e la cultura che lo rappresenta generano una descrizione metafisica del mondo, in base alla quale si opera una distinzione tra fenomeni e cose in sé, come se queste

²⁹ Sul rapporto tra pensiero filosofico e scientifico, cfr. MACH, *Conoscenza ed errore*, *op. cit.*, cap. 1.

³⁰ MACH, *Conoscenza ed errore*, *op. cit.*, p. 4.

³¹ MACH, *Conoscenza ed errore*, *op. cit.*, p. 11-12. Cfr. anche MACH, *L'analisi delle sensazioni*, *op. cit.*, p. 43 *sq.*

entità appartenessero a due dimensioni separate. Questa divisione è in verità solo un prodotto illusorio della nostra visione del mondo, la quale è fisiologicamente limitata dal nostro apparato cognitivo e percettivo. Inoltre, secondo Mach, tutte le nozioni sostanzialistiche che il pensiero comune considera oggetti isolati, per esempio cose, corpi e io, devono invece essere considerati semplici nomi per complessi di elementi. Uno studio critico può infatti dimostrare che « la finzione di cose isolate » ci è possibile solo « a un livello provvisorio di indagine »³².

La concezione finzionalista di soggetto, corpi e cose rappresenta un ulteriore elemento di connessione con la posizione di Nietzsche. Nel *Crepuscolo degli idoli*, precisamente nella sezione « La “ragione” nella filosofia » § 5, e nei « Quattro grandi errori » § 3, Nietzsche critica la credenza tradizionale per cui il soggetto sarebbe un'entità sostanziale dotata di potere causale, definendo quest'ultimo « favola, finzione e gioco di parole »³³. Inoltre, il tema delle *finzioni* permette di introdurre l'ultimo degli autori di cui si tratterà in questo paragrafo, il cui approccio al problema epistemologico ha alcuni tratti in comune col pragmatismo. L'opera principale di Hans Vaihinger, *La filosofia del « come-se »* (1911) è una ricerca approfondita ed esaustiva sul concetto di « finzione », di cui Vaihinger intende programmaticamente individuare i fondamenti, come si legge dal sottotitolo dell'opera: « Sistema delle finzioni scientifiche, etico-pratiche e religiose del genere umano »³⁴. Secondo quanto osserva Klaus Ceynowa, 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

³² MACH, *Conoscenza ed errore*, op. cit., p. 16.

³³ Su questo si veda GORI, GORI, « Posizioni ottocentesche sul rapporto corpo-mente : Lange, Mach, Nietzsche », *Intersezioni* 35/1 (2015), p. 63-88.

³⁴ Cfr. Matthias NEUBER, « Einleitung : Die Welt im Modus des Als Ob – Hans Vaihinger und die philosophische Tradition », in M. NEUBER (ed.), *Fiktion und Fiktionalismus : Beiträge zu Hans Vaihingers “Philosophie des ‘Als Ob’”*. Würzburg, Königshausen & Neumann, 2014, p. 9-18, p. 9.

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 umana³⁵. Nel suo 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 »³⁶. 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.³⁷

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*. Inoltre, Vaihinger sostiene che alla nostra mente pertiene una fondamentale capacità di assimilazione e di elaborazione, e che « il pensiero logico [...] è un'assimilazione spontanea del mondo esterno, e, in altre

³⁵ Klaus CEYNOWA, *Zwischen Pragmatismus und Fiktionalismus. Hans Vaihingers “Philosophie des ‘Als Ob’”*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1993, p. 9.

³⁶ Hans VAHINGER, *The Philosophy of “As if”*, London, Hardcourt, Brace & C., 1925, p. 170.

³⁷ H. VAHINGER, *The Philosophy of “As if”*, op. cit., p. 15.

parole, un'opportuna elaborazione organica del materiale delle sensazioni»³⁸. 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” »), è una *forza organica plasmatrice* che modifica autonomamente tutto quello di cui si appropria³⁹. Infine, Vaihinger concepisce il pensiero scientifico come una funzione della *psyche* e definisce « finzioni » il prodotto dell'attività di quest'ultima: « L'attività finzionale della mente è una manifestazione delle forze psichiche fondamentali ; le *finzioni* sono *strutture mentali* »⁴⁰.

Un aspetto da tenere in considerazione riguarda il profondo influsso che la *Storia del materialismo* di Lange esercitò sulla posizione di Vaihinger⁴¹. 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 Müller⁴². 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

³⁸ H. VAHINGER, *The Philosophy of “As if”*, *op. cit.*, p. 1. Michael Heidelberger confronta direttamente l'idea di Vaihinger per cui il pensiero umano sia una « funzione biologica » con la teoria della conoscenza di Mach (« Hans Vaihinger und Friedrich Albert Lange. Mit einer Ausblick auf Ludwig Wittgenstein », in NEUBER (ed.), *Fiktion und Fiktionalismus* cit., p. 43-63, p. 53).

³⁹ H. VAHINGER, *The Philosophy of “As if”*, *op. cit.*, p. 2.

⁴⁰ H. VAHINGER, *The Philosophy of “As if”*, *op. cit.*, p. 12.

⁴¹ Secondo quanto espresso da Vaihinger nella sezione autobiografica che apre l'edizione inglese della *Filosofia del come-se* (*op. cit.*, p. 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, *Zwischen Pragmatismus und Fiktionalismus. Hans Vaihingers “Philosophie des ‘Als Ob’”*, *op. cit.*, cap. 3.

⁴² Cfr. CEYNOWA, *Zwischen Pragmatismus und Fiktionalismus. Hans Vaihingers “Philosophie des ‘Als Ob’”*, *op. cit.*, p. 134 f.

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 Vaihinger⁴³. 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 continuità con il pensiero di Kant e si presenta come onesta espressione di un « punto di vista “critico” »⁴⁴.

Per quanto breve, questa incursione nel testo di Vaihinger permette comunque di mostrare alcune convergenze con le posizioni di James, Mach – e Nietzsche. D'altra parte, Vaihinger reagisce ai medesimi risultati della scienza moderna che James e Mach hanno in mente nel momento in cui elaborano le loro concezioni epistemologiche. La relativizzazione del valore della conoscenza umana richiede un nuovo concetto di verità, un concetto che possa restituire a quest'ultima un significato che è andato perduto. Vaihinger, in linea con altri autori pragmatisti, si concentra sulla funzionalità pratica dei concetti e al tempo stesso insiste sulla loro mancanza di contenuto ontologico. Teorie, idee, ecc., sono, a suo avviso, solo elaborazioni concettuali che hanno giocato un ruolo significativo nello sviluppo della specie, ma il cui valore deve rimanere circoscritto alla loro efficacia operativa. Un'idea, questa, che ricorda da vicino alcune posizioni di Nietzsche. Anche quest'ultimo, infatti, sostiene che le categorie di ragione possiedono solamente un valore logico e sottolinea il ruolo di queste categorie come mezzi per la conservazione della specie. Un'ulteriore corrispondenza col pensiero di Nietzsche può essere inoltre individuata nell'idea di Vaihinger per cui il ruolo primario dell'attività logica consista nella comunicazione. Esprimendosi su questo argomento, Vaihinger parla di complessi di sensazioni che possono essere gestiti – e quindi comunicati – solo una volta che li si esprima in parole, e sostiene che un *errore* comune consista nel considerare « tali

⁴³ Si veda su questo HEIDELBERGER, *op. cit.*, p. 51 sq. e VAHINGER, *The Philosophy of “As if”*, *op. cit.*, p. 2, p. XXXVI, n. 1.

⁴⁴ H. VAHINGER, *The Philosophy of “As if”*, *op. cit.*, p. 177.

strumenti logici come fini in sé, attribuendo loro un valore indipendente rispetto alla conoscenza»⁴⁵. Questo discorso si avvicina molto a quanto si legge in *Al di là del bene e del male*, § 268, e la posizione antimetafisica di Vaihinger può essere confrontata con le considerazioni di Nietzsche in *Umano, troppo umano*, I, § 11⁴⁶. In generale, tutti gli autori sopra presi in esame concordano sul considerare il pensiero filosofico e scientifico come uno strumento per gettare luce sulla concezione del mondo propria del senso comune e contrastare il realismo che tale concezione supporta attraverso un punto di vista critico che permetta di elaborare una nuova cultura antimetafisica.

4. L'attualità di Nietzsche

Quanto osservato nei paragrafi precedenti permette di sostenere che le considerazioni sul linguaggio che Nietzsche pubblica nel 1878 siano in linea con le posizioni epistemologiche elaborate da alcuni autori che, in un senso ampio, possono essere definiti «pragmatisti». Alla base dell'originale posizione filosofica di Nietzsche si trovano in effetti idee discusse nel corso della seconda metà dell'Ottocento e dalle quali egli è stato evidentemente

⁴⁵ VAIHINGER, *The Philosophy of "As if"*, *op. cit.*, p. 168 e 170.

⁴⁶ Vale la pena ricordare che Vaihinger menziona Nietzsche tra le *conferme storiche* della posizione da lui elaborata. Nella sezione conclusiva del suo libro, Vaihinger osserva in particolare che Nietzsche 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, *The Philosophy of "As if"*, *op. cit.*, 1925, p. 341). Inoltre, Vaihinger aggiunge che «con tutta probabilità fu Lange a fungere da guida» per questa presa di coscienza da parte di Nietzsche (*ibid.*). Poche righe sotto, inoltre, 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» (*Ibid.*, p. 341-2).

ispirato⁴⁷. Pertanto, è possibile affermare che, per quanto riguarda la questione del linguaggio e della concezione metafisica del mondo propria del senso comune, Nietzsche sia stato un pensatore *attuale*.

Alcuni altri passi di *Umano, troppo umano* permettono di confermare tale conformità. In *MA*, I, § 16, per esempio, Nietzsche sostiene una concezione evolutiva della conoscenza, per poi affermare: «Ciò che noi ora chiamiamo 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 ci vengono ora trasmessi in eredità come tesoro accumulato in tutto il passato». Questa posizione suona particolarmente simile ad alcune osservazioni di James, Mach o Vaihinger sopra citate (nell'ultimo caso, soprattutto per il riferimento al tema degli «errori» ereditati nel corso della storia evolutiva). Nietzsche ribadisce questa idea poche pagine dopo, in *MA*, I, § 18, dove scrive che «solo l'esperienza foggata attraverso la più alta scienza contraddice [...] la credenza che ci siano *cose uguali*», un'idea ereditata «dal periodo degli organismi inferiori». Inoltre, in quello stesso paragrafo, Nietzsche definisce la metafisica come «la scienza che tratta degli errori fondamentali dell'uomo – però come se fossero verità fondamentali». Quest'ultima considerazione ha un particolare gusto pragmatista. La concezione evolutiva porta infatti Nietzsche a contestare il carattere della conoscenza umana e a respingere l'idea che essa possa consistere in una forma di corrispondenza con la realtà – e quindi ad accettare implicitamente uno dei principi fondamentali dell'epistemologia di James. Inoltre, l'idea che il pensiero

⁴⁷ Naturalmente, non è possibile affermare che Nietzsche abbia tratto ispirazione direttamente da James o Vaihinger, così come si sa che egli conobbe Mach solo molto tardi. Quel che si può dire, comunque, è che Nietzsche reagì al medesimo contesto culturale al quale fecero riferimento James, Mach e Vaihinger, e a partire dal quale questi autori elaborarono posizioni simili in merito ad alcune specifiche questioni. Per quanto riguarda l'influsso del contesto scientifico ottocentesco su Nietzsche, cfr. p.es. Helmut HEIT e Lisa HELLER (eds.), *Handbuch Nietzsche und die Wissenschaften*, Berlin / Boston, de Gruyter, 2014.

comune ammetta una posizione metafisica che considera gli « errori » intellettuali come « verità » effettive determina una problematizzazione del *valore* della verità e la messa in discussione del suo *significato* più proprio – un aspetto che tutti gli autori pragmatisti prendono in considerazione, e che può essere individuato anche all'origine del pensiero maturo di Nietzsche⁴⁸.

Per una riflessione conclusiva sulla posizione di Nietzsche rispetto al tema della metafisica all'epoca di *Umano, troppo umano*, si prendano in considerazione altri due paragrafi di quest'opera. *MA* I, §§ 9 e 21 rivelano una posizione agnostica che può essere confrontata con la ben nota idea di James secondo cui il pragmatismo non sarebbe interessato alle sterili e interminabili dispute proprie delle antiche scuole di pensiero, ma si proponga piuttosto di trovare una metodologia che guardi al piano pratico per operare una valutazione di idee e teorie⁴⁹. Nel primo di questi paragrafi, Nietzsche considera l'assoluta possibilità dell'esistenza di un mondo metafisico. Tale possibilità, osserva Nietzsche, « non può essere contestata. Noi vediamo tutte le cose con la testa umana, e non possiamo tagliare questa testa ; mentre rimane la questione : che cosa esisterebbe ancora del mondo se la testa fosse stata tagliata ? »⁵⁰. Su questo punto – esattamente come James e il suo amico Ferdinand Schiller – Nietzsche sostiene una prospettiva *umanista*⁵¹ : noi siamo confinati nel nostro corpo e il nostro accesso alla realtà esterna è mediato dal nostro apparato percettivo e cognitivo. Il mondo che conosciamo è quello creato dai nostri organi di senso e dal nostro intelletto, i quali selezionano, interpretano e falsificano il dato esterno. Quel che ci può interessare,

⁴⁸ Cfr. in particolare *La genealogia della morale / GM*, III, §§ 24 and 27, e Pietro GORI, *Il pragmatismo di Nietzsche. Saggi sul pensiero prospettivistico*, Milano, Mimesis, 2016.

⁴⁹ Cfr. p. es. W. JAMES, *Pragmatism*, London, Longmans, Green & c., 1907, cap. 2.

⁵⁰ *Umano, troppo umano / MA*, I, § 9.

⁵¹ Su questo si veda Ferdinand SCHILLER, *Humanism*, London, Macmillan & C., 1912, e George STACK, « Nietzsche's Influence on Pragmatic Humanism », *Journal of the History Of Philosophy*, 20/4 (1982), p. 221-241.

quindi, è solo ciò che possiamo incontrare all'interno di questi confini, mentre tutto quanto si trovi al di fuori di essi non ci può in alcun modo riguardare. Pertanto, osserva Nietzsche, « quand'anche l'esistenza di un tale mondo fosse ben dimostrata, rimarrebbe tuttavia fermo che la più indifferente di tutte le conoscenze sarebbe appunto la conoscenza di esso : ancor più indifferente di quanto, per il nocchiero in pericolo nella tempesta, è necessariamente la conoscenza dell'analisi chimica dell'acqua »⁵².

Nietzsche torna su questo problema in *MA* I, § 21, dove riflette in particolare sulle conseguenze socio-culturali di una posizione scettica, vale a dire, un punto di vista che rifiuti l'idea che esista un « altro mondo » posto dall'uomo « mediante il linguaggio »⁵³. Anche ammettendo « che non ci fosse un altro mondo metafisico e che tutte le interpretazioni, prese dalla metafisica, dell'unico mondo a noi noto, fossero per noi inutilizzabili, con quale occhio guarderemmo all'uomo e alle cose ? »⁵⁴. Continua Nietzsche :

È possibile che gli uomini diventino a questo riguardo nel complesso *scettici* ; qui si pone dunque l'interrogativo: come si configurerà allora la società umana sotto l'influsso di un tal modo di pensare ? Forse una *dimostrazione scientifica* di un qualsiasi mondo metafisico è già così *difficile*, che l'umanità non si libererà più dalla diffidenza verso di essa. E quando si prova diffidenza verso la metafisica, si verificano in complesso le stesse conseguenze che se essa fosse stata direttamente confutata e non *fosse* più *dato* credere in essa.⁵⁵

Questa citazione finale mostra quale sia il valore culturale che Nietzsche attribuiva al proprio lavoro, già nel 1878. A suo avviso, un atteggiamento critico nei confronti del realismo del senso comune e della metafisica derivante dal linguaggio che utilizziamo permetterebbe di liberarci da quel piano illusorio, educando in questo modo la nostra società a una nuova forma di pensiero. La filosofia di Nietzsche è

⁵² *Umano, troppo umano / MA*, I, § 9.

⁵³ *Umano, troppo umano / MA*, I, § 11.

⁵⁴ *Umano, troppo umano / MA*, I, § 21.

⁵⁵ *Umano, troppo umano / MA*, I, § 21.

rivolta precisamente a tale scopo e, come si è detto sopra, egli trovò nella scienza moderna gli strumenti teoretici che gli avrebbero permesso di scuotere il mondo metafisico sino alle fondamenta ed elevare la cultura europea a una nuova fase.

Pietro GORI