

Filosofia, verità e politica

Questioni classiche

A cura di Antonella Besussi



Carocci editore

1^a edizione, giugno 2015
© copyright 2015 by
Carocci editore S.p.A., Roma

Realizzazione editoriale: Elisabetta Ingarao, Roma

Finito di stampare nel giugno 2015
da Grafiche VD srl, Città di Castello (PG)

ISBN 978-88-430-7455-6

Riproduzione vietata ai sensi di legge
(art. 171 della legge 22 aprile 1941, n. 633)

Senza regolare autorizzazione,
è vietato riprodurre questo volume
anche parzialmente e con qualsiasi mezzo,
compresa la fotocopia, anche per uso interno
o didattico.

Friedrich Nietzsche
«La volontà di verità ha bisogno
di una critica»
di *Pietro Gori*

I

Il compito di Nietzsche

Nei paragrafi conclusivi della terza dissertazione della *Genealogia della morale*, dedicata a *Che significano gli ideali ascetici?*, Nietzsche espone l'obiettivo della propria filosofia matura e circoscrive il compito (*Aufgabe*) al quale intende dedicarsi negli anni a venire. Quest'ultimo consiste principalmente nel porre in questione ciò che la filosofia non ha mai affrontato problematicamente e operare in particolare una critica del «valore della verità» – che, come si vedrà, è per Nietzsche anche una critica della morale e della cultura europea. Nietzsche individua infatti alla radice del pensiero occidentale una «fede nell'ideale ascetico», dalla quale promana una fondamentale «volontà di verità», ossia «la fede in un valore *metafisico*, in un valore *in sé della verità*, quale solo quell'ideale garantisce e convalida» (GM III 24)¹. La connessione di questa volontà di verità con l'ideale ascetico ha impedito che essa venisse vista in maniera distaccata, e quindi giustificata, dalle filosofie passate («ecco una lacuna in ogni filosofia», *ibid.*). Secondo Nietzsche, infatti, «l'ideale ascetico è stato fino a oggi *padrone* di ogni filosofia» e «la verità è stata posta come essere, come Dio, come la stessa istanza suprema»; pertanto «non *era* in alcun modo *lecito* alla verità es-

1. Nel testo sono state adottate le seguenti abbreviazioni per gli scritti di Nietzsche: WL = *Su verità e menzogna in senso extramurale*; MA = *Umano, troppo umano*; VM = *Opinioni e sentenze diverse*; FW = *La gaia scienza*; JGB = *Al di là del bene e del male*; GM = *Genealogia della morale*; GD = *Crepuscolo degli idoli*; EH = *Ecce Homo*; NF = *Frammenti postumi*. Le sigle sono seguite, nel caso delle opere, dal numero o titolo della sezione (ove presente) e dal numero dell'aforisma; nel caso **dei** frammenti, dall'anno e dal numero della nota postuma. Le traduzioni di riferimento sono quelle adottate nell'edizione critica delle opere di Nietzsche (1967-). Per il *Crepuscolo degli idoli* si è seguita la nuova edizione italiana a cura di P. Gori e C. Piazzesi (Nietzsche, 1889/2012).

sere problema» (*ibid.*). Nietzsche però, com'è noto, si fa portavoce di un evento epocale, del quale la sua filosofia intende trarre le conseguenze: la morte di Dio. All'epoca della stesura della *Genealogia della morale* questo avvenimento – che può essere inteso in un senso forse meno poetico ma più comprensibile come un disincanto post-positivistico nei confronti della descrizione del mondo² – viene dato per realizzato da Nietzsche, il quale si preoccupa di elaborare un pensiero che possa rendere conto della portata di questo evento e di proporre un percorso che conduca oltre l'abisso nichilistico che esso apre. La morte di Dio, in particolare, espone l'uomo a un disorientamento sul piano dei valori e dell'attribuzione di senso al mondo. Come si legge in *Gaia scienza* 125, infatti, la prima reazione a questo evento consiste in una preoccupazione per aver perso ogni punto di riferimento epistemico ed esistenziale. Questo disorientamento è precisamente ciò con cui Nietzsche si confronta e che, nel periodo successivo alla pubblicazione dello *Zarathustra*, egli assume positivamente come apertura di un orizzonte di creazione dei valori (cfr. FW 343). La morte di Dio non deve quindi essere vissuta in senso negativo, ma al contrario come momento di svolta della filosofia stessa, la quale in seguito a questo evento si trova a fronteggiare una questione mai posta in precedenza:

A partire dall'istante in cui la fede nel Dio dell'ideale ascetico è negata, *esiste anche un nuovo problema*: quello del *valore* della verità. – La volontà di verità ha bisogno di una critica – con ciò determiniamo il nostro proprio compito –, in via sperimentale *deve porsi una volta in questione* il valore della verità... (GM III 24)

Il tema del *compito* è ricorrente nelle opere tarde di Nietzsche, e si lega in particolare al progetto editoriale e filosofico della *Trasvalutazione di tutti i valori*. Lo si ritrova ad esempio nel *Crepuscolo degli idoli*, testo redatto col preciso scopo di creare lo spazio teorico all'interno del quale fosse possibile svolgere questo progetto (che, oltretutto, nel 1888 doveva essere stato completato almeno nella sua prima parte: cfr. Nietzsche, 1889/2012, p. 126; Gori, Piazzesi, 2012, pp. 9-17). Nella *Prefazione* a quell'opera Nietzsche definisce la trasvalutazione di tutti i valori come «un compito, che è un destino» (*ein Schicksal von Aufgabe*) di cui egli intende assumere il

2. Nietzsche vive nell'epoca in cui la scienza si affranca dai principi del meccanicismo newtoniano e prende la strada che porterà, tra gli altri, al convenzionalismo di Poincaré e al relativismo di Einstein. Come è stato oramai ampiamente dimostrato, egli si interessa al dibattito in corso e, seppur indirettamente, condivide in particolare le posizioni antimetafisiche di Ernst Mach (cfr. Heit, Heller, 2014; Gori, 2012 e 2009; Brobjer, 2004).

peso, e la cui realizzazione passa attraverso un'auscultazione degli «idoli eterni» sui quali si regge il sistema di pensiero dell'Occidente europeo. Questi idoli – Nietzsche lo rivela in *Ecce Homo* – non sono che le antiche verità, le credenze consolidate nel corso dei secoli sulla base del modello metafisico platonico-cristiano e del dogmatismo ad esso intrinseco (EH, *Crepuscolo degli idoli* I). Obiettivo di Nietzsche è di rivelare che i concetti comunemente adottati dal senso comune prima e dal pensiero filosofico poi manchino di un contenuto stabile, al contrario di quanto si suppone. La *Trasvalutazione* da lui progettata va quindi intesa come contrapposizione a un preciso sistema culturale, contrapposizione che si fonda su una critica della verità volta a rivelare l'inconsistenza ontologica delle nozioni che reggono il sistema della metafisica occidentale.

La redazione di un «*Saggio di una trasvalutazione di tutti i valori*» (sotto il titolo provvisorio di *Volontà di potenza*), viene annunciata proprio in chiusura della *Genealogia della morale*, quando Nietzsche riprende il tema della volontà di verità affrontato in GM III 24 e lo sviluppa nel senso di una critica della morale cristiana, approfondendo in questo modo gli obiettivi del proprio lavoro futuro. Nel tirare le fila della diagnosi da lui operata del sistema di pensiero dell'Occidente europeo, che affonda le proprie radici nella metafisica platonica e nel cristianesimo come sua versione “popolare” (cfr. JGB, *Prefazione*), Nietzsche osserva come la moralità cristiana sia destinata a collassare a causa della sua stessa logica interna. Egli, in particolare, considera la «bimillennaria costrizione educativa alla verità, che finisce per proibirsi la *menzogna della fede in Dio*» e conduce quindi all'ateismo, come «una delle ultime fasi di sviluppo» dell'ideale ascetico (GM III 27), ma soprattutto ritiene che si sia finalmente giunti alla soglia dell'avvenimento conclusivo di questo lungo processo di «autosuperamento dell'Europa», al termine del quale si assisterà al crollo del «cristianesimo *come morale*»:

Avendo la veracità cristiana tratto una conclusione dopo l'altra, trae infine la sua *più drastica conclusione*, la sua conclusione *contro* se stessa; ma questo avviene quand'essa pone la questione «*che cosa significa ogni volontà di verità?*»... E a questo punto tocco ancora il mio problema [...]: che senso avrebbe tutto il *nostro* essere, se non quello espresso dal fatto che in noi codesta volontà di verità sarebbe diventata cosciente a se stessa *come problema?*... Per questa progressiva autocoscienza della volontà di verità, a partire da questo momento – non v'è alcun dubbio – *va crollando* la morale: 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... (*ibid.*)

Il compito del Nietzsche maturo si orienta quindi evidentemente verso la messa in questione del sistema culturale edificato a partire dalla metafisica platonico-cristiana, e che nel «cristianesimo *come morale*» trova la sua ultima e pericolosa manifestazione. L'obiettivo di Nietzsche è prima di tutto quello di realizzare un «contromovimento» in grado di annullare gli effetti della morale cristiana, quella «degenerazione e immeschinimento dell'uomo in perfetta bestia d'armento» che si è realizzata nel corso della storia europea (cfr. NF 1887-88, II[4II] e JGB 203). Quello che preme rilevare ai fini di un discorso **dedicato** al tema "verità e politica", è il fatto che Nietzsche individui alla base di questo contromovimento "antropologico" la messa in questione della verità come nozione dotata di un valore *in sé*. La sua progettata *trasvalutazione dei valori* europei, il cui compito consiste in particolare nel contrastare lo stato di «decadenza dell'organizzazione politica e [...] di decadenza [...] dell'uomo» (JGB 203) che egli diagnostica quale tratto distintivo della propria epoca storica, si fonda in particolare sulla convinzione di Nietzsche che si stia facendo strada una nuova consapevolezza rispetto alla cultura tradizionale, una coscienza antimetafisica conseguente alla messa in questione degli antichi principi. Questa nuova consapevolezza, inoltre, è radicata in una precisa concezione epistemologica, che Nietzsche elabora sin dal 1873 e che si concentra principalmente sulla problematizzazione del valore metafisico (e quindi assoluto) di ciò che siamo comunemente abituati a chiamare "verità".

2

Critica della verità e prospettivismo

L'epistemologia di Nietzsche si fonda prevalentemente sull'idea che l'uomo svolga un ruolo attivo nel processo conoscitivo. Attraverso i suoi organi di senso e il suo intelletto egli arriva infatti a *creare* qualcosa, anziché semplicemente replicare uno stato di cose³. La conoscenza del mondo non rispetta quindi per Nietzsche i principi della "teoria della corrispondenza" che, secondo William James, caratterizza il senso comune e in base alla

3. La teoria della conoscenza di Nietzsche è stata ampiamente studiata. Si veda ad esempio Grimm (1977) e Clark (1990). La posizione di Nietzsche fu notevolmente influenzata dagli studi di fisiologia della percezione svolti nel corso dell'Ottocento, che egli conobbe a partire dalla lettura della *Storia del materialismo* di Friedrich Lange (cfr. Gori, 2009, cap. 1, § 3.4 e Stack, 1983, cap. 5).

quale «un'idea vera deve copiare la sua realtà», restituendola quindi per come essa è (James, 1907/2011, p. 93). Al contrario, Nietzsche pensa che non sia per noi fisiologicamente possibile un rapporto oggettivo e incondizionato con il reale, e ritiene quindi che non si possa dare alcuna «conoscenza in sé» (cfr. NF 188I, 15[9]). Seguendo la terminologia tradizionale – che Nietzsche cerca di superare modificando il significato dei termini in uso, **ma** senza con questo abbandonarli –, la nostra conoscenza del mondo può essere quindi definita solo come una descrizione *erronea e falsificatrice* della realtà⁴. Tutti questi elementi sono ben evidenti in quanto Nietzsche scrive in *Al di là del bene e del male* 34, aforisma in cui egli affronta l'interrogativo che riguarda la tradizionale attribuzione di valore alla verità. Posto 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», e che quindi l'ambito della nostra conoscenza del mondo è esclusivamente quel «mondo apparente» che la metafisica tradizionale circoscrive a partire da una contrapposizione con il «mondo “vero”» delle forme immutabili e assolute⁵, Nietzsche osserva l'impossibilità di uscire da quella dimensione, e commenta:

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?

L'interrogativo che anima il compito esposto in GM III 24 e 27, la questione *morale* del perché si attribuisca alla verità un valore superiore rispetto

4. Per una recente discussione del “falsificazionismo” di Nietzsche cfr. Riccardi (2011).

5. 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 che espone in JGB 34. Cfr. su questo il commento di Gori e Piazzesi a queste sezioni del *Crepuscolo* in Nietzsche (1889/2012, pp. 160 ss.).

all'apparenza, si fonda su di un'epistemologia in base alla quale non è possibile parlare di "verità" in senso assoluto, come accesso incondizionato al piano della realtà, mentre quello che ci è dato conoscere – il "mondo" come risultato della nostra esperienza conoscitiva – non è altro che un insieme di «valutazioni e illusioni prospettiche». Ancora di più, Nietzsche ammette che proprio queste falsificazioni e interpretazioni del mondo possiedano un reale valore per l'uomo in quanto si sono dimostrate funzionali alla conservazione della vita. La visione evolutiva della conoscenza è una caratteristica dell'epistemologia di Nietzsche fin dalla sua prima, embrionale formulazione nello scritto pubblicato postumo *Su verità e menzogna in senso extramurale* (1873). In questo testo Nietzsche connette le posizioni schopenhaueriane sulla conoscenza umana come «mezzo di conservazione dell'individuo e della specie» (*Il mondo come volontà e rappresentazione*, I, § 27) con la teoria di Gustav Gerber, ricavandone la ben nota definizione dell'attività intellettuale come produzione di «metafore» (WL I)⁶. L'idea di fondo è che l'uomo intervenga sul mondo in maniera creativa e che la conoscenza sia un'operazione artistica, estetica, di produzione di forme a partire da un materiale caotico che richiede di essere ordinato per poter essere gestito. Nell'ambito del suo agire comunicativo, l'uomo si serve dunque di un'"interpretazione" della realtà percepita, un'"illusione" di verità che però, in ragione del suo valore fondamentale per la vita, viene scambiata con quest'ultima⁷.

La lettura della *Storia del materialismo* di Friedrich Lange, che conteneva una trattazione della fisiologia della percezione che insiste sull'attività di selezione propria degli organi di senso rispetto agli stimoli provenienti dal mondo esterno, permise a Nietzsche di formulare in maniera più compiuta questa sua prima intuizione, muovendo verso la teoria della conoscenza esposta in *Umano, troppo umano*, dove il carattere metaforico della descrizione linguistica del mondo lascia il posto alla sua costituiva "erroneità". Presupponendo un intervento attivo degli organi percettivi sulla realtà, Nietzsche arriva a considerare ogni atto conoscitivo come una fondamentale *falsificazione* del mondo, e il mondo fenomenico come una «rappresentazione del mondo fabbricata con errori intellettuali e tramandati in eredità»:

6. Il testo di Gerber letto da Nietzsche è *Die Sprache als Kunst* (2 voll., 1871-1872). Sull'influsso di Gerber sulla teoria del linguaggio del giovane Nietzsche si veda, tra gli altri, Meijers (1988).

7. Da qui la celebre definizione secondo cui «le verità sono illusioni di cui si è dimenticata la natura illusoria» (WL I).

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).

Questa concezione evolutiva della conoscenza, che attribuisce valore alla dimensione fenomenica in quanto essa si è dimostrata funzionale alla conservazione della specie, viene sviluppata da Nietzsche negli anni seguenti, e costituisce un elemento distintivo della sua epistemologia prospettivistica. Nel riflettere sui caratteri della nostra esperienza del mondo, Nietzsche osserva in particolare il fatto che non si dia alcuna conoscenza in sé, dal momento che ogni rapporto con la realtà è per noi mediato dall'attività semplificatrice e organizzatrice dei nostri organi di senso e del nostro intelletto. Per questo motivo Nietzsche osserva che lo stesso concetto di "conoscenza" andrebbe inteso in un senso diverso, per rendere conto di un'attività che egli descrive nei termini di una «deduzione, che si accresce da millenni, da tutta una serie di errori ottici – necessari, posto che in generale vogliamo vivere –, errori, nel caso che tutte le leggi della prospettiva debbano essere errori in sé» (NF 1881, 15[9]). In questa nota postuma Nietzsche ribadisce il valore della falsificazione del mondo operata dai nostri organi di senso e dal nostro intelletto di cui aveva parlato in MA 16, sottolineando il fatto che gli "errori" siano necessari ai fini della conservazione della specie, e che quindi debbano essere considerati un «tesoro» per il genere umano. Ma il luogo in cui l'epistemologia evolutivista di Nietzsche è delineata con maggiore chiarezza è forse l'aforisma 110 della *Gaia scienza*, intitolato *Origine della conoscenza*. In questa sezione Nietzsche osserva prima di tutto 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», e sulla base di questa utilità si cominciò a valutare "vero" e "non vero". L'incorporazione di questi «primordiali errori di fondo», inoltre, è intervenuta secondo Nietzsche sino al livello sensoriale, tanto che non è possibile per noi accedere a un livello conoscitivo "immediato". La conclusione di questo ragionamento è pertanto che «la forza delle conoscenze non **stia** nel loro grado di verità, bensì nella loro età, nel loro essere incorporate, nel loro carattere di con-

dizione di vita». Vale a dire, una conoscenza è valida non tanto se offre un accesso alla realtà delle cose, quanto se si dimostra vantaggiosa per il nostro orientamento nel mondo. Nietzsche ribadirà questa posizione in uno dei suoi ultimi quaderni, in cui **scriverà** che la «logica e le categorie di ragione» sono solamente «dei mezzi per accomodare il mondo a fini utilitari ([...] per un'utile *falsificazione*)», e il «criterio della verità» che i filosofi individuano in loro non è altro che «l'*utilità biologica di un tale sistema della falsificazione per principio*» (NF 1888, 14[153]). Per quanto le nozioni logiche non siano quindi di per se stesse un «criterio della verità, ovvero della *realtà*», esse restano comunque il nostro migliore strumento per descrivere il mondo, ed è legittimo che ad esse si continui ad attribuire un valore di verità, in ragione però solamente della loro utilità per la conservazione della specie (*ibid.*).

Non occorre procedere ulteriormente in questa disamina per svolgere le osservazioni che ci interessano in questa sede. Da quanto detto è già di per sé evidente che la teoria della conoscenza cui Nietzsche fa riferimento metta in discussione la tradizionale concezione della verità e imponga un cambiamento sostanziale del significato da attribuire a tale nozione. Fondamentalmente, secondo Nietzsche non è più possibile pensare alla verità come al «prendere coscienza di qualcosa che sia “in sé” fisso e determinato». Al contrario, «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*» (NF 1887 9[91])⁸. “Vero” è pertanto solo il nome che si dà alle forme logiche prodotte dal nostro intelletto che maggiormente promuovono la vita e che permettono all'uomo di intervenire sul mondo prima di tutto orientandosi in esso, per poi dominarlo attraverso il calcolo e la misura. Ciò che noi chiamiamo “conoscenza *del* mondo” non è quindi altro che un intervento *su* di esso, un suo condizionamento, laddove non è possibile nessun tipo di rapporto non mediato e incondizionato con la realtà. Da questo segue che i termini “vero” e “falso” non possono più valere quali sinonimi di “incondizionato” e “condizionato”. Anzi, l'intera dimensione della conoscenza rientra nel secondo caso, e la verità può essere giudicata solamente a partire da una valutazione relativa (e pragmatica) tra le molteplici determinazioni erronee (che, secondo il principio di corrispondenza, sarebbero state de-

8. Questa osservazione di Nietzsche dà sostanza a un possibile confronto tra la concezione nietzscheana della verità e quella di William James (cfr. Gori, 2013, in particolare p. 82). Sulla nuova nozione di verità di Nietzsche come espressione della «volontà di potenza» e principio dinamico antitetico alla determinazione di una «cosa in sé» cfr. Stegmaier (1985, p. 83 s.).

finite “false”). Detto sinteticamente: «La verità non significa il contrario dell’errore, bensì la posizione di taluni errori rispetto a taluni altri» (NF 1885 34[247]).

Questa considerazione conclusiva ci riporta alla questione che Nietzsche pone in JGB 34, in cui egli affronta il «pregiudizio morale» secondo cui la verità ha maggior valore dell’apparenza. «Il problema del valore della verità» (JGB I) consiste in particolare nel rendere conto della nostra volontà di perseguire il “vero” anziché il “non vero”, una volontà di fatto immotivata, nel momento in cui questa stessa distinzione è un prodotto dell’interpretazione metafisica tradizionale e non sussiste in sé. Ancora in *Al di là del bene e del male* Nietzsche osserva come la considerazione che siano stati «i giudizi più falsi, [...] le *finzioni* logiche» a promuovere e conservare la vita, e che quindi occorra «ammettere la non verità come condizione della vita», determinerebbe un progresso per la filosofia, che si porrebbe, «già soltanto per ciò, al di là del bene e del male» (JGB 4). Far cadere la distinzione tra “vero” e “falso” significa in particolare attribuire valore al “mondo apparente”, in quanto piano delle «valutazioni e illusioni prospettiche» senza le quali «non ci sarebbe assolutamente vita» (JGB 34). Il progresso della filosofia passa quindi per l’accettazione della tarda epistemologia di Nietzsche, nota col nome di *prospettivismo*, da lui espressamente definita come l’idea per cui

la natura della *coscienza animale* implica che il mondo di cui possiamo avere 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. [...] Non abbiamo nessun organo per il *conoscere*, per la «verità»: noi «sappiamo» (o crediamo, o c’immaginiamo) precisamente tanto quanto può essere *vantaggioso* sapere nell’interesse del gregge umano, della specie (FW 354)⁹.

Da quanto si è visto si può dire che la teoria della conoscenza che Nietzsche elabora comporti la necessità di riferirsi a una nuova nozione di verità, la quale ammetta il condizionamento come suo principio fondamentale. La presa di coscienza del carattere mediato della nostra conoscenza del mondo non porta quindi Nietzsche alla negazione assoluta di qualsiasi principio

9. Sulla connessione tra il “mondo apparente” e l’elemento prospettico inerente alla nostra conoscenza del mondo cfr. anche NF 1886-1887, 6[23] e 1888, 14[184]. Per un approfondimento sul prospettivismo di Nietzsche cfr. Gori, Stellino (2014), Gori (2010), Cox (1997) e Gerhard (1989).

veritativo (posizione che potremmo chiamare “nichilismo epistemologico”), ma diviene per lui lo stimolo per la *creazione* di nuovi criteri di valutazione, per la definizione di nuovi principi veritativi. Una volta rifiutato il carattere assoluto della verità, inoltre, l’attenzione si sposta dall’oggetto – non più “conoscibile” nel senso tradizionale – al soggetto che impone la propria interpretazione su ciò che conosce, e che si deve confrontare con gli altri soggetti che avanzano istanze in linea di principio egualmente valide. L’apertura di questo orizzonte rappresenta il passaggio più rilevante della tarda filosofia di Nietzsche, il cui prospettivismo negatore del valore in sé della verità si pone apertamente in contrasto con la visione platonico-cristiana che caratterizza l’Occidente europeo. Per questo motivo, come si vedrà nel paragrafo successivo, esso possiede un valore significativo sul piano culturale e politico.

3

I “buoni europei”: cultura e politica

Nella *Prefazione ad Al di là del bene e del male* Nietzsche tira le fila di un obiettivo che dà per raggiunto dal pensiero occidentale e tratteggia le conseguenze che tale traguardo determina, delineando così i contorni di una «filosofia dell’avvenire». L’attenzione di Nietzsche si concentra in particolare sul «platonismo in Europa», a suo dire una «caricatura» dogmatica della riflessione sul problema della verità (JGB, *Prefazione*). Platone, osserva Nietzsche, ha compiuto «il peggiore e il più ostinato e pericoloso di tutti gli errori» con l’«invenzione del puro spirito e del bene in sé»,

ma ora che esso è superato, ora che l’Europa, liberata da questo incubo, riprende fiato e per lo meno può godere un sonno più sano, siamo noi, *il cui compito è precisamente quello di vegliare*, gli eredi di tutta quella forza che è stata allevata e ingrandita dalla lotta contro questo errore. Significherebbe davvero capovolgere la verità e negare il *carattere prospettico*, la condizione fondamentale di ogni vita, se si parlasse dello spirito e del bene, come ha fatto Platone. [...] La lotta contro Platone o, per esprimerci in modo più accessibile e adatto al «popolo», la lotta contro la secolare oppressione cristiano-ecclesiastica – giacché il cristianesimo è un platonismo per il «popolo» – ha creato in Europa una splendida tensione dello spirito come ancora non si era avuta sulla terra: con un arco teso a tal punto si può ormai prendere a bersaglio le mete più lontane. [...] Noi, che non siamo né gesuiti, né democratici, e neppure abbastanza tedeschi, noi *buoni europei* e spiriti liberi, *assai*

liberi – noi la sentiamo ancora, tutta la pena dello spirito e la tensione del suo arco!
E forse anche la freccia, il compito, e chissà? la *meta*...

Alla luce di quanto osservato sopra, ciò che prima di tutto emerge da questo passo è la contrapposizione tra dogmatismo e prospettivismo, e il conseguente ruolo giocato da quest'ultimo. La lotta contro il platonismo è infatti corroborata dall'affermazione del «carattere prospettico» dell'esistenza, che si contrappone alla volontà di individuare un qualsiasi assoluto, sia esso il vero o il bene in sé. In quanto il modello metafisico di Platone si trova alla base del cristianesimo e assieme a quest'ultimo costituisce la radice dell'Europa, il prospettivismo di Nietzsche si configura come attacco a un intero sistema culturale¹⁰ e la critica del valore della verità da lui annunciata manifesta la propria funzione oltre il piano puramente teoretico. Essa infatti apre la strada a quel processo di sviluppo e liberazione spirituale di cui Nietzsche parla anche nei paragrafi conclusivi della *Genealogia della morale*, la cui eredità è affidata alla figura del «buon europeo»¹¹.

La connessione di questa figura con l'abbandono della fede nel valore della verità può essere messa in luce proprio a partire dal testo del 1887 da cui si è partiti, e in particolare dal paragrafo in cui Nietzsche annuncia il crollo della morale cristiana. Anche in quella sede, infatti, i «*buoni europei*» sono indicati come gli unici soggetti propriamente in grado di portare il percorso di educazione alla verità «che finisce per proibirsi la *menzogna nella fede in Dio*» alle sue estreme conseguenze (GM III 27). Per spiegare cosa intenda con questo, Nietzsche cita l'aforisma 357 della *Gaia scienza* in cui sostiene che «la moralità cristiana, il concetto di veracità preso con sempre maggior rigore [...] ha ormai *fatto il suo tempo*» ed è destinato a crollare a causa della sua stessa logica interna – animata dalla volontà di verità. Si prepara quindi il «più lungo e più valoroso autosuperamento dell'Europa», i cui eredi sono appunto i buoni europei – tra i quali il più delle volte Nietzsche annovera se stesso e che, sempre nella *Gaia scienza*, definisce come i «ricchi eredi di un millenario spirito europeo», ostili al cristianesimo «proprio perché è *nel* cristianesimo che abbiamo le nostre radici» (FW 377). In quanto soggetti che hanno vissuto la malattia degenerativa del

10. L'Europa in Nietzsche deve essere infatti intesa primariamente come spazio culturale e spirituale. Carlo Gentili (2014, p. 121) definisce in particolare l'Europa come «il continente spirituale creato dal cristianesimo». Cfr. anche Witzler (2001, p. 199). Sul valore culturale del concetto di «patria» in Nietzsche si vedano inoltre Large (2013, p. 189) e Stegmaier (2012, p. 356 e 380).

11. Per una disamina del «buon europeo» di Nietzsche cfr. Gori, Stellino (2015) e Venturelli (2010).

cristianesimo e da essa sono guariti, producendo le misure adatte a realizzare una reazione interna e una conseguente mutazione fisiologica di tipo opposto¹², i buoni europei dimostrano di potersi costituire come guida del processo di autosuperamento della morale cristiana e sono quindi gli affidatari del compito che Nietzsche circoscrive quale principale obiettivo della propria filosofia matura¹³.

La figura del buon europeo permette inoltre di verificare quanto la critica della verità di Nietzsche dia avvio a un movimento che è tanto culturale quanto politico. A tale figura è infatti legato un altro concetto – quello di «grande politica»¹⁴ – che si inserisce coerentemente nella prospettiva del tardo Nietzsche. Minando alla base la metafisica dogmatica del platonismo e del cristianesimo, il rifiuto del valore della verità muta completamente l'orizzonte di senso dell'uomo europeo e lo costringe ad una condizione apolide, da intendersi prima di tutto come affrancamento dai tradizionali sistemi di riferimento (ancora una volta, questo è ciò che si intende quando si parla di «morte di Dio»¹⁵). In FW 377 Nietzsche descrive infatti i buoni europei come «senza patria» (*Heimatlose*), elogiando in particolare la loro capacità di porsi in disparte rispetto alla «piccola politica» della Germania del suo tempo, «una politica che rende squallido lo spirito tedesco stuzzicando la sua vanità» e che «è costretta a volere la perpetuazione degli staterelli d'Europa» (*ibid.*). **Nel fare questo, Nietzsche** ribadisce posizioni già sostenute in *Al di là del bene e del male*, in cui il «buon europeismo» è descritto come una vittoria sugli «atavici attacchi di spirito patriottardo e di attaccamento alle zolle» **e viene criticata** qualsiasi politica nazionalistica che può solo portare all'«appiattimento spirituale di un popolo» (JGB 241). A contrastare la «tedesca malattia del gusto» egli vede però il prepararsi delle condizioni perché si realizzi una «grande politica», grazie in particolare all'avvento di «quegli uomini abbastanza rari e raramente

12. Nella *Prefazione* alla seconda edizione di *Umano, troppo umano* II, Nietzsche definisce i buoni europei «sanissimi» e «fortissimi», individui in grado «di percorrere la via verso una nuova salute». Cfr. Gori, Stellino (2015, § 2.1).

13. Ad essi Nietzsche destina esplicitamente i suoi scritti e il suo pensiero maturo (cfr. MA II, *Prefazione* e FW 377).

14. Sulla nozione di «grande politica» in Nietzsche cfr. ad esempio Stegmaier (2012, p. 559), secondo il quale obiettivo della «grande politica» di Nietzsche è «di rendere produttivo un incremento della cultura e un innalzamento del tipo umano», e Conill (2014, pp. 256-8 e 262-7).

15. Carlo Gentili ha osservato che la morte di Dio è per Nietzsche il momento conclusivo della stessa Europa, intesa come dimensione culturale: «Posto che il Dio di cui si proclama la morte è il Dio del cristianesimo, e che il cristianesimo ha dato alla civilizzazione europea la sua forma più propria, la «morte di Dio» rappresenta il compimento di questa civilizzazione» (2014, p. 119).

soddisfatti, che hanno un orizzonte troppo vasto per riporre il loro appagamento in qualsiasi sentimento patriottardo [...] – i mediterranei di nascita, i “buoni europei”» (JGB 254).

La mancanza di patria manifesta pertanto il proprio valore positivo in quanto abbandono di una visione nazionalistica che impedisce lo sviluppo culturale di un popolo e **che** rappresenta un vincolo coercitivo per il suo spirito (cfr. VM, 323). La convinzione di Nietzsche che nella sua epoca si stia realizzando l'«ascesa di un tipo umano essenzialmente sovranazionale e nomade» (JGB 242) deve essere però intesa prima di tutto in un senso ampio, in quanto l'apertura culturale non è che l'esito, l'applicazione sul piano pratico di un atteggiamento esistenziale che contrasta ogni forma di assolutismo e non si preclude la ricchezza di un confronto tra posizioni rivali e alternative – un atteggiamento caratteristico dei buoni europei, da essi maturato nel corso di un bimillenario processo di liberazione spirituale. Come si è visto nella *Prefazione ad Al di là del bene e del male*, inoltre, questo processo consiste in particolare nel progressivo affrancamento dal dogmatismo platonico-cristiano sul quale si fonda l'Europa, e la *Heimatlosigkeit* di cui parla Nietzsche va interpretata come la capacità di orientarsi nel mondo senza fare riferimento a principi veritativi e valori assoluti¹⁶. Essa è quindi strettamente collegata alla questione epistemologica sulla quale Nietzsche riflette con insistenza e condivide con quest'ultima gli esiti non nichilistici che egli ne trae. Così come la critica del «valore metafisico», del «valore *in sé* della verità» non si esaurisce in una negazione della possibilità che si diano principi veritativi di qualche tipo (ad esempio condizionati o prospettici), la mancanza di patria costituisce per i buoni europei e per i filosofi dell'avvenire un campo di possibilità cui guardare positivamente, per diventare finalmente *creatori* «di nuove tavole di valori» e «legislatori di se stessi» (FW 335).

La grande politica che solo i buoni europei possono attuare è quindi strettamente connessa alla messa in questione del valore della verità – ne è anzi, in qualche modo, un prodotto, in quanto esito ultimo di un percorso di sviluppo spirituale che ha preso avvio proprio nel momento in cui tale valore è stato posto. Secondo Nietzsche, infatti, questa posizione dogmatica era destinata a entrare in crisi in quanto animata da una logica che, se spinta alle sue estreme conseguenze, avrebbe necessariamente contraddetto se stessa. Nietzsche, ritenendo di intervenire nel momento culminante

16. Sul concetto di *Heimatlosigkeit* in Nietzsche e la sua oscillazione tra una prospettiva politica e una «sovrapolitica, filosofica», cfr. Stegmaier (2012, p. 554).

di questo percorso, osserva come il superamento dell'interpretazione platonico-cristiana si stia finalmente realizzando, e questo grazie a figure che, come lui, sono in grado di farsi carico di quel compito destinale che segue dal fatto che la «volontà di verità» sia «diventata cosciente a se stessa *come problema*» (GM III 27). La riflessione epistemologica di Nietzsche e la conseguente critica del tradizionale modello veritativo costituiscono pertanto un esperimento che oltrepassa la pura questione teoretica, manifestando invece un valore che si estende alla dimensione culturale e politica.

Riferimenti bibliografici

- BROBJER T. (ed.) (2004), *Nietzsche and Science*, Ashgate, Aldershot.
- CLARK M. (1990), *Nietzsche on Truth and Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge.
- CONILL J. (2014), *El Sentido De La «Gran Política» Nietzscheana*, in J. Conill Sancho, D. Sánchez Meca (eds.), *Guía Comares de Nietzsche*, Editorial Comares, Granada, pp. 247-67.
- COX C. (1997), *The “Subject” of Nietzsche’s Perspectivism*, in “Journal of the History of Philosophy”, 35, pp. 269-91.
- GENTILI C. (2014), *Nietzsche y el Cristianismo*, in J. Conill Sancho, D. Sánchez Meca (eds.), *Guía Comares de Nietzsche*, Editorial Comares, Granada, pp. 93-122.
- GERHARDT V. (1989), *Die Perspektive des Perspektivismus*, in “Nietzsche-Studien”, 18, pp. 260-81.
- GORI P. (2009), *Il meccanicismo metafisico. Storia, filosofia e scienza in Nietzsche e Mach*, il Mulino, Bologna.
- ID. (2010), *Fenomenalismo e prospettivismo in Gaia scienza 354*, in C. Piazzesi, G. Campioni, P. Wotling (a cura di), *Lecture della Gaia scienza. Lectures du Gai savoir*, Edizioni ETS, Pisa, pp. 117-30.
- ID. (2012), *Nietzsche as Phenomenalist?*, in G. Abel et al. (hrsg.), *Nietzsches Wissenschaftsphilosophie*, de Gruyter, Berlin/Boston, pp. 345-56.
- ID. (2013), *Nietzsche on Truth: a Pragmatic View?*, in “Nietzscheforschung”, 20, pp. 71-89.
- GORI P., PIAZZESI C. (2012), *“Un demone che ride”: esercizi di serenità filosofica*, in F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*, Carocci, Roma, pp. 9-35.
- GORI P., STELLINO P. (2014), *O Perspectivismo “moral” nietzschiano*, in “Cadernos Nietzsche”, 34/1, pp. 71-89.
- IDD. (2015), *“Gli eredi del più lungo e valoroso autosuperamento dell’Europa”. Il buon europeo di Nietzsche oltre nichilismo e morale cristiana*, in “Giornale critico della Filosofia italiana” (in corso di pubblicazione).

- GRIMM R. H. (1977), *Nietzsche's Theory of Knowledge*, de Gruyter, Berlin/New York.
- HEIT H., HELLER L. (hrsg.) (2014), *Handbuch Nietzsche und die Wissenschaften*, de Gruyter, Berlin/Boston.
- JAMES W. (1907/2011), *Pragmatism & The Will to Truth*, Watchmaker Publisher, Seaside.
- LARGE D. (2013), *Nietzsche's Orientalism*, in "Nietzsche-Studien", 42, pp. 178-203.
- MEIJERS H. A. (1988), *Gustav Gerber und Friedrich Nietzsche. Zum historischen Hintergrund der sprachphilosophischen Auffassungen des frühen Nietzsche*, in "Nietzsche-Studien", 17, pp. 369-90.
- NIETZSCHE F. (1967-), *Opere di Friedrich Nietzsche*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano.
- ID. (1889/2012), *Crepuscolo degli idoli*, traduzione, introduzione e commento di P. Gori e C. Piazzesi, Carocci, Roma.
- RICCARDI M. (2011), *Il tardo Nietzsche e la falsificazione*, in P. Gori, P. Stellino (a cura di), *Teorie e pratiche della verità in Nietzsche*, Edizioni ETS, Pisa, pp. 57-73.
- STACK G. (1983), *Lange and Nietzsche*, de Gruyter, Berlin/New York.
- STEGMAIER W. (1985), *Nietzsches Neubestimmung der Wahrheit*, in "Nietzsche-Studien", 14, pp. 69-95.
- ID. (2012), *Nietzsches Befreiung der Philosophie*, de Gruyter, Berlin/Boston.
- VENTURELLI A. (2010), *Die gaya scienza der „guten Europäer“. Einige Anmerkungen zum Aphorismus Nr. 377 des V. Buchs der Fröhlichen Wissenschaft*, in "Nietzsche-Studien", 38, pp. 180-200.
- WITZLER R. (2001), *Europa im Denken Nietzsches*, Königshausen & Neumann, Würzburg.

Da leggere anche

- FIGL J. (1982), *Interpretation als philosophisches Prinzip. Friedrich Nietzsches universale Theorie der Auslegung im späten Nachlaß*, de Gruyter, Berlin/New York.
- KATSAFANAS P. (2005), *Nietzsche's Theory of Mind. Consciousness and Conceptualization*, in "European Journal of Philosophy", 13, pp. 1-31.
- KAULBACH F. (1990), *Philosophie des Perspektivismus, I. Teil*, Mohr, Tübingen.
- LARMORE C. (2004), *Der Wille zur Wahrheit (III 23-28)*, in O. Höffe (hrsg.), *Friedrich Nietzsche. Zur Genealogie der Moral*, Akademie, Berlin, pp. 163-76.
- OTTMANN H. (1999), *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, de Gruyter, Berlin/New York.