

# Teorie e pratiche della verità in Nietzsche

*a cura di*  
Pietro Gori, Paolo Stellino

ESTRATTO



Edizioni ETS



[www.edizioniets.com](http://www.edizioniets.com)

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

© Copyright 2011  
EDIZIONI ETS  
Piazza Carrara, 16-19, I-56126 Pisa  
[info@edizioniets.com](mailto:info@edizioniets.com)  
[www.edizioniets.com](http://www.edizioniets.com)

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

ISBN 978-884673194-4

# Il “prospettivismo”: epistemologia ed etica

*Pietro Gori*

## 1. Criteri di verità e giudizi di valore

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

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

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

rando sin dal periodo basileese<sup>3</sup>. Alla massima, tratta dal principale appunto cui si fa riferimento per definire il prospettivismo nietzscheano, secondo cui «non ci sono fatti, ma soltanto interpretazioni», si attribuisce così il più delle volte un valore pressoché esclusivamente teoretico, sottolineando il fatto che essa sia rivolta contro la pretesa positivistica di attribuire valore alla dimensione fenomenica. In questa nota Nietzsche mette in effetti in discussione la possibilità di conoscenza del mondo, ma spinge anche la propria riflessione oltre a questo. Egli scrive infatti:

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

Pur nella sua costitutiva sinteticità, l'appunto contiene una grande quantità di spunti rilevanti che rendono impossibile una completa riduzione del tema del prospettivismo alla sola questione gnoseologica<sup>4</sup>. Una nozione come quella di “interpretazione”, sulla quale molto si è scritto<sup>5</sup>, porta già di per sé il discorso sul piano della morale e dell'etica, soprattutto nel momento in cui la si leghi al proble-

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

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

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

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

Con questo, non si vuole certo negare che in Nietzsche esista una profonda relazione del modello prospettico con la teoria della conoscenza. Essi sono anzi strettamente legati, ma senza che sia possibile realizzare una loro completa sovrapposizione. Si può piuttosto sostenere che il prospettivismo *derivi* dalle tesi gnoseologiche che Nietzsche elabora nel periodo giovanile e su cui egli riflette in modo particolare all'inizio degli anni '80, ma occorre precisare che nel periodo più tardo questa tematica assume contorni del tutto propri. Le riflessioni epistemologiche alla base del tema del prospettivismo rientrano in ciò che viene tradizionalmente definito come il "falsificazionismo" di Nietzsche e si possono riassumere nell'idea che la relazione dell'uomo con il mondo sia mediata dal proprio organismo, il quale elabora il dato sensibile e lo modifica, semplificandone la complessità e riducendolo ad uno schema gestibile<sup>6</sup>. Un'operazione simile a quella descritta da Kant, con la sola – fondamentale – differenza che Nietzsche non pensa ad un apparato categoriale *a priori*, ma attribuisce una modalità interpretativa specifica ad ogni singolo soggetto conoscente<sup>7</sup>. Conoscere è quindi schematizzare, semplificare, comunque modificare un flusso di dati rispetto a come esso entra in relazione con il nostro apparato percettivo; pertanto, non è in alcun caso possibile parlare di una determinazione di ciò che le cose sono *in sé* (sempre che si possa ancora parlare di "cose"), ma solo di quello che esse sono

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

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

*per noi*. In altre parole, Nietzsche rifiuta completamente la possibilità di un accesso al livello noumenico<sup>8</sup>, limitando l'ambito descrittivo alla sola dimensione dei fenomeni, che, per questo motivo, perde il carattere di "apparenza" per diventare l'unico luogo di riferimento per l'uomo<sup>9</sup>.

La relazione conoscitiva di quest'ultimo con il mondo è quindi costitutivamente *falsificatrice*: in quanto non fa riferimento in maniera immediata al dato esterno, il nostro intelletto ci restituisce un contenuto conoscitivo che non può possedere i tratti di una perfetta corrispondenza allo stato di cose, ma solamente quelli di una "verità" pragmatica, fondamentale ai fini della comunicazione e della gestione dello spazio di azione, ma non per questo meno errata sul piano della determinazione della realtà. Un aspetto, questo, che per Nietzsche ha una fondamentale funzione evolutiva, dal momento che può essere visto come un sussidio per la conservazione della specie, radicatosi nel corso dello sviluppo dell'organismo umano<sup>10</sup>. Egli, pertanto, riconsidera la stessa dicotomia verità-errore, attribuendo ad essa una nuova definizione proprio nei termini di *utilità pratica*. Così, per esempio, nel 1885 Nietzsche scrive che «la verità non significa il contrario dell'errore, bensì la posizione di taluni errori rispetto a taluni altri, per esempio che sono più vecchi, più profondamente radicati, che senza di essi non possiamo vivere e cose del genere» (NF 34[347]), riprendendo una riflessione pubblicata qualche anno prima nel § 121 della *Gaia scienza*, in cui è sintetizzata l'idea che verità (qui intesa nel

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

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

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

senso assoluto di corrispondenza della descrizione con l'originale) ed errore non siano di fatto in contrapposizione a partire da una posizione metafisica in qualche modo ammissibile; essi, piuttosto, valgono solamente in quanto condizioni di vita e non è detto che sia la prima a determinare un vantaggio evolutivo per la nostra specie («la vita non è un argomento: tra le condizioni della vita ci potrebbe essere l'errore»). Proseguendo a ritroso, proprio nei quaderni preparatori della *Gaia scienza* si trovano numerosi altri riferimenti a questo discorso, note in cui Nietzsche si occupa della determinazione del carattere “erroneo” della conoscenza come tratto distintivo della nostra specie<sup>11</sup>. Una di queste merita particolare considerazione, dal momento che introduce per la prima volta in maniera esplicita il tema del prospettivismo:

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

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

<sup>11</sup> Cfr. p.e. NF 1881, 11[162] e [325].

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

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

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

Da quanto è possibile considerare sulla base di questi testi, nel momento in cui Nietzsche rende pubblico il discorso relativo al prospettivismo, parlando appunto di un'«ottica prospettica» quale carattere fondamentale della vita, esso manifesta uno stretto legame con la questione epistemologica. Questo aspetto rappresenta però solo un elemento di una tematica più complessa, che si estende oltre la dimensione conoscitiva e anzi in qualche modo la fonda<sup>14</sup>. È

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

<sup>14</sup> Come avrò modo di mostrare più avanti, le riflessioni sul prospettivismo sono collegate in particolare alle considerazioni di carattere ontologico relative alla dinamica

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

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

Un altro luogo in cui è possibile verificare il fatto che il prospettivismo possieda un valore che va oltre il piano puramente teoretico è il § 374 della *Gaia scienza*, intitolato *Il nostro nuovo infinito*. Qui Nietzsche si muove evidentemente su un piano differente rispetto a quanto esposto in JGB, e per certi aspetti anche rispetto al § 354 dello stesso testo, in cui parla del «vero fenomenalismo e prospettivismo» liquidando l'aspetto teoretico come inutile e sottolineando piuttosto la sua funzione comunicativa e gregaria<sup>15</sup>. Nel § 374 Nietzsche torna a parlare del «carattere prospettico dell'esistenza» evidenziandone il valore universale, che coinvolge la stessa determinazione del soggetto come interpretante (in altre parole, il fatto che questa stessa definizione sia un'interpretazione). Nel fare questo, egli amplifica le potenzialità ermeneutiche dell'individuo e, come aveva fatto nella prefazione di MA, non si riferisce semplicemente alla validità di una schematizzazione teoretica, ma tocca piuttosto la questione qualitativa del "senso" dell'esistenza. Il mondo si svuota così di tutti i significati che gli sono stati attribuiti, o meglio li mantiene uno accanto all'altro, senza che nessuno possa godere di una preminenza ontologica tale da renderlo "vero". Un nuovo infinito è quello che si pone ora di fronte all'uomo, un campo di possibilità illimitato, ciascuna delle quali ha eguale valore e può ambire ad imporsi sulle altre in un modo meramente relativo.

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

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

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

## 2. Relativismo e individualismo

Se dunque le riflessioni che Nietzsche svolge attorno al tema del prospettivismo hanno un valore rilevante sul piano morale, è possibile riflettere su quale tipo di filosofia pratica possa seguire da una loro applicazione. Questo interrogativo pone di fronte a due principali difficoltà, collegate tra di loro, riguardanti la possibilità che dall'affermazione dell'esistenza di un sapere prospettico segua una morale improntata al relativismo e all'individualismo. Nel primo caso, si tratta di capire se la moltiplicazione indefinita dei punti di vista e delle interpretazioni possibili non finisca per rendere priva di senso ogni posizione di valore, tanto da arrivare a giustificarle tutte<sup>16</sup>; nel secondo, invece, il pericolo è che il prospettivismo giustifichi una modalità di azione egoistica e fondi la pretesa di ciascun individuo di poter affermare la propria posizione al di sopra delle altre (una posizione, questa, che viene tradizionalmente individuata nella filosofia di Nietzsche, il più delle volte anche in maniera fondata).

La questione del relativismo può essere in realtà aggirata con semplicità<sup>17</sup>. L'obiettivo di Nietzsche, nel momento in cui insiste sullo svuotamento di senso dei valori tradizionali in ragione di una loro inconsistenza ontologica (non rappresentando essi nient'altro che uno dei possibili punti di vista sul mondo), è quello di creare l'orizzonte di senso entro al quale sia possibile una nuova determi-

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

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

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

Anche nel caso dell'individualismo egoistico ci si trova alle prese con una falsa questione, nel senso che la filosofia del prospettivismo non dà in effetti adito a una simile conseguenza sul piano pratico. Sebbene in diversi luoghi Nietzsche faccia riferimento a una tendenza al dominio e all'affermazione di sé che caratterizzerebbe l'individuo in quanto espressione di una qualità fondamentale dell'essere (la ben nota e altrettanto discussa "volontà di potenza"), il discorso relativo all'esistenza di una molteplicità di punti di vista conduce a ben altri esiti. Per dimostrare tutto questo occorre partire da un punto poco chiaro del prospettivismo nietzscheano e affrontare la questione di quale sia il soggetto della singola prospettiva<sup>18</sup>. Nei vari luoghi in cui Nietzsche fa riferimento

<sup>18</sup> La domanda relativa a «*chi o cosa sia ad avere prospettive*» è stata posta qualche

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

### 3. Molti referenti, nessun "soggetto"

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

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

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

una particolare struttura psico-fisiologica funzionale all'adattamento all'ambiente. Per quanto ciascun membro della specie possegga un punto di vista particolare sul mondo (rappresentato molto semplicemente dalla propria posizione spaziale sempre diversa da quella degli altri esseri a lui simili), egli resta comunque all'interno di una prospettiva generale di interpretazione della realtà mediata dai medesimi meccanismi percettivi<sup>20</sup>. Questa considerazione rappresenta di fatto il fondamento della concezione epistemologica di Nietzsche. In FW 110, ad esempio, si parla di una modalità di conoscenza che accomuna il genere umano, un aspetto che torna nei quaderni redatti alcuni anni più tardi (p.e. NF 1885, 43[1] e 5[36]; NF 1886, 7[2]), mentre una nota del 1883 recita: «Non sono le nostre prospettive quelle in cui vediamo le cose, ma quelle di un essere della nostra specie, ma più grande» (NF 4[192]). Caso particolare di questa generalizzazione è naturalmente il soggetto umano, del quale Nietzsche parla con maggiore frequenza, ad esempio nelle pagine di JGB cui si è fatto sopra riferimento (in particolare §§ 11 e 34). Nei quaderni di quegli anni si trovano altri riferimenti alla dimensione umana come soggetto di un'interpretazione del mondo specifica ma allo stesso tempo condivisa. Nel 1886, ad esempio, Nietzsche parla delle «qualità» come dei «limiti invalicabili» dell'uomo, definendole «la nostra vera e propria idiosincrasia umana» (NF 6[23]), mentre l'anno precedente aveva riflettuto sulla possibilità che vi siano «interpretazioni diverse da quelle meramente umane» e quindi un orizzonte valutativo distinto dal nostro e a noi ignoto, ribadendo in particolare il giudizio sull'utilità delle «valutazioni prospettivistiche» per la conservazione della vita (NF 1885, 2[108]). Un aspetto, questo, che torna nel § 374 della *Gaia scienza*, in cui Nietzsche osserva quanto sia difficile, anzi puramente illusorio, interrogarsi su «quali altre specie di intelletto e di prospettive potrebbero ancora esserci: per esempio, se chissà quali esseri possono avvertire il tempo a ritroso,

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

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

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

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

In questo brano il discorso ruota attorno alla necessità della comunicazione ai fini della formazione di un gruppo sociale, osservando in particolare come la coscienza umana si costituisca in conformità con il modo di sentire proprio della dimensione gregaria<sup>22</sup>. Il gregge sarebbe pertanto il soggetto di una prospettiva entro cui le singole individualità vengono annichilite ai fini della determinazione di una collettività umana.

Un'ulteriore possibilità riguarda invece il soggetto umano preso singolarmente, come referente di un punto di vista individuale determinabile non solo dalla sua percezione spazio-temporale, ma anche dai suoi interessi e bisogni<sup>23</sup>. Questa idea, più delle altre, espone al rischio di una morale individualistica, dal momento che si tratta di rendere conto della relazione tra una molteplicità di prospettive egualmente valide, ciascuna delle quali farebbe riferimento ad un soggetto la cui tendenza fondamentale, per Nietzsche, sarebbe quella di affermare la propria concezione del mondo (il proprio "gusto") sulle altre. Per quanto non sia possibile negare che Nietzsche tenga conto del fatto che all'interno di un gruppo – sociale o biologico che esso sia – esistano singolarità cui deve essere riferita una prospettiva differente rispetto a quella degli altri soggetti simili, l'idea che egli intenda circoscrivere la visione prospettica alla sola individualità umana si scontra con una difficoltà fondamentale: il fatto che per Nietzsche non si possa parlare di soggetto in un senso sostanzialistico e che egli pensi all'uomo a sua volta nei termini di una molteplicità, di una collettività<sup>24</sup>. In *Al di là del bene e del male* questa idea viene oltretutto espressa nei termini di "strutture sociali", prima di tutto nel caso della nozione di anima, entro cui si raccolgono istinti e affetti (JGB 12), e in secon-

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

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

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

do luogo per quanto riguarda le unità corporee, costituite a loro volta dalle molte anime dalla cui dinamica promana l'azione che si dice individuale (JGB 19)<sup>25</sup>. Secondo Nietzsche, in particolare, è possibile dimostrare come la nozione sostanziale di “io” sia priva di un sostrato ontologico di riferimento, al di fuori dell'attività ad essa attribuita. Il soggetto, dunque, non esiste *in sé*, precedentemente al compimento di un atto, ma è una pura costruzione mentale, che semplicemente deriva dalla nostra interpretazione successiva dell'azione<sup>26</sup>. Non si può quindi sostenere che Nietzsche sia un individualista, almeno non in un senso che riporti ad una concezione tradizionale del soggetto umano. La decostruzione di quest'ultimo che egli compie procede invece in direzione degli istinti fondamentali dell'uomo, di quel complesso intreccio di stimoli e pulsioni che agiscono a livello “inconscio” (NF 1885, 40[42]). L'io stesso è per Nietzsche un'«illusione prospettivistica – l'unità apparente in cui, come in una linea d'orizzonte, tutto si racchiude» (NF 1885-1886, 2[91]); esso non è che una pura nozione concettuale, con la quale si indica il complesso intrecciarsi di una molteplicità di affetti, di passioni, ciascuno dei quali rappresenta il centro di una prospettiva specifica, di una relazione ermeneutica con tutto quello con cui può confrontarsi. Questa idea è espressa in modo particolare nel passo del 1886-1887 comunemente assunto come riferimento per una definizione del prospettivismo, in cui Nietzsche rifiuta l'idea positivistica di una soggettività cui riferire la descrizione del mondo in base al fatto che «il “soggetto” non è niente di dato, è solo qualcosa di aggiunto con l'immaginazione»; piuttosto, «sono i nostri bisogni, che interpretano il mondo: i nostri istinti e i loro pro e contro. Ogni istinto è una specie di sete di do-

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

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

minio, ciascuno ha la sua prospettiva, che esso vorrebbe imporre come norma a tutti gli altri istinti» (NF 7[60]). L'idea di un «soggetto singolo» è pertanto considerata da Nietzsche come «non necessaria», una volta che si assuma il punto di vista più dettagliato di una molteplicità di “soggetti” che agiscono al di sotto del piano cosciente (NF 1885, 40[42]). Purtuttavia, essa gode di una certa utilità e, così come le altre nozioni sostanziali comunemente utilizzate, ha dimostrato la propria validità in un senso meramente pragmatico. Sul piano pratico, quindi, è indiscutibilmente difficile privarsi del riferimento a un soggetto individuale, ed è lecito, a questo livello, parlare di un punto di vista prospettico diverso per ogni uomo. Con questo, però, non si vuol dire che sia giusto fermarsi ad esso come al punto di origine dell'interpretazione del mondo e farne pertanto il riferimento privilegiato di un'indagine ermeneutica. L'uomo si trova piuttosto nello spazio intermedio tra l'ambito di condivisione di una particolare modalità interpretativa (biologica e/o sociale) che lo comprende, e quello delle singolarità spirituali che è lui a comprendere, e che anzi lo costituiscono<sup>27</sup>.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Il tema del prospettivismo, se ben inteso, ha quindi come conseguenza la negazione dell'individualismo a livello sostanziale, mentre esso mantiene la sua validità sul piano della dinamica sociale. Il prospettivismo può in particolare fondare una morale pluralistica e così una comunità in cui si attribuisca valore al piano relazionale piuttosto che a quello delle singole parti<sup>29</sup>. Inoltre, può

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

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

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

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

#### 4. Lineamenti per un'etica della relazione

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

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

parte di quest'ultima. Dal momento che essa si concentrerebbe sulla dimensione relazionale come principio ontologico delle stesse singolarità individuali (le quali non scompaiono affatto, ma anzi vedono giustificata – benché in un senso relativo – la loro tendenza al predominio), l'ho definita con il nome di "etica della relazione". Da quanto è possibile ricavare dalla lettura di un taccuino del 1880 (NF gruppo 6), Nietzsche aveva già pensato a un genere di rapporto articolato in tal modo. In quel periodo egli riflette sulle medesime questioni gnoseologiche che si ritrovano negli appunti successivi relativi al tema del prospettivismo, e difatti in questo taccuino le considerazioni epistemologiche si alternano ad osservazioni relative alla morale tradizionale. A questo proposito, Nietzsche osserva che società e stato sono istituzioni orientate all'elaborazione di un carattere indistinto e massificato (*l'homo communis*), e pertanto avverse allo sviluppo della forma individuale<sup>30</sup>, alla quale egli vorrebbe invece attribuire valore, in quanto modalità di esistenza affermativa nella sua indipendenza, in grado di rendere conto della molteplicità e ricchezza del gusto individuale: «Il progresso della morale consisterebbe nel predominio degli istinti altruistici su quelli egoistici e, parimenti, dei giudizi universali su quelli individuali? Io invece vedo crescere l'individuo, che rappresenta i suoi interessi beninteso tra altri individui» (NF 1880, 6[163]). Nietzsche mette qui in luce il valore della natura individuale, ritenendo che sia essa a costituire l'unico elemento di particolare rilievo in un discorso relativo alla costituzione sociale. Il quadro cui egli fa riferimento e che osserva attorno a sé è desolante, in questo senso, dal momento che la pratica morale assunta dalla società contemporanea sembra essere concentrata sulla determinazione di un modello generale astratto: «Da ciò che si conosce finora, il concetto [di uomo] può essere ottenuto solo *cancellando* l'elemento individuale», scrive Nietzsche, dopo aver osservato che un tale concetto non può essere trovato, ma solo inventato, dal momento che «non vi sono se non individui» (NF 1880, 6[158]). Al contrario, la *sua* morale si orienterebbe verso una specializzazione dell'individualità, dando così spazio a ciò che caratterizza il

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

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

Punto di arrivo di queste osservazioni è il completo rifiuto delle forme generalizzate di esistenza, che anzi vengono liquidate come inferiori rispetto ad una pratica che valorizzi i caratteri particolari. L'individuo che afferma se stesso e il proprio gusto diventa per Nietzsche l'esempio di una nuova forma di umanità, non però egoistica, ma volta al confronto con altre individualità, le quali sarebbero sostenute nella loro differenza funzionale al riconoscimento reciproco. Questa morale in cui risalta il "gusto individuale" è la morale delle "*nature superiori*", che Nietzsche caratterizza in modo molto simile al modello prospettico elaborato negli anni a venire: esse sono infatti l'esempio dell'affermazione di posizioni individuali non condivise, o, in altre parole, del "sentire" in modo diverso rispetto a tutti gli altri<sup>31</sup>. Al contrario delle nature comuni, la natura superiore crede negli individui e ne afferma le peculiarità, riconoscendo l'essenza umana proprio in questa possibilità di affermazione singolare, che però, invece di sfociare in una forma di isolamento autarchico, si configura come una modalità di relazione e di riconoscimento di se stessi di fronte ad alterità ugualmente legittimate ad affermare i propri valori. Il modello antropologico al quale Nietzsche sembra pensare non è quindi quello di un dominatore assoluto che pretenda di affermare il proprio gusto su quello degli altri. Al contrario, la dimensione sociale che permetterebbe di rendere conto del valore degli individui sarebbe uno stato nel quale ciascuno verrebbe a proporre le propria prospettiva di osservazione, confrontandola con tutte le altre su un piano di assoluta uguaglianza di principio. Come si legge ancora nell'appunto 6[163], la giustizia tra eguali è possibile solo in quanto ogni individuo «promuove l'altro individuo *come tale*».

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

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

riore di cui Nietzsche parla nel 1880. Se quest'ultima, infatti, insiste nel voler affermare il proprio gusto idiosincratico, credendo nel valore dell'individuo (per quanto in una dimensione di riconoscimento reciproco), una completa assimilazione del prospettivismo permetterebbe la generazione di una forma di pensiero libera anche da quest'ultimo residuo sostanzialistico e che riconoscerebbe che l'individualità può essere affermata solamente in una dimensione funzionale, e quindi a partire dalla collettività e dal rapporto con le altre interpretazioni<sup>32</sup>. Da qui alla generazione di un'etica pluralistica, all'interno della quale ciascun individuo vive in un rapporto costitutivo con gli altri individui e con la società, il passo sarebbe breve.

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



Edizioni ETS  
Piazza Carrara, 16-19, I-56126 Pisa  
info@edizioniets.com - www.edizioniets.com  
Finito di stampare nel mese di settembre 2012

