

IL CAMPO DELLA METAFISICA

STUDI IN ONORE DI GIUSEPPE NICOLACI

II

A cura di

Chiara Agnello, Rosaria Caldarone, Angelo Cikatello, Rosa Maria Lupo

Prefazione di Leonardo Samonà



PALERMO
UNIVERSITY
PRESS

Filosofie
Studi – 5.2

Il campo della metafisica. Studi in onore di Giuseppe Nicolaci
A cura di C. Agnello, R. Caldarone, A. Cicatello, R. M. Lupo

Direttore: Andrea Le Moli

Comitato scientifico internazionale: Markus Gabriel (Universität Bonn), Helen Lang (Villanova University), Jean-Marc Narbonne (Université Laval), Dmitri Nikulin (New School for Social Research), Luigi Ruggiu (Università Ca' Foscari Venezia), Leonardo Samonà (Università degli Studi di Palermo), Andreas Urs Sommer (Albert-Ludwigs Universität Freiburg), Franco Trabattoni (Università degli Studi di Milano)

ISBN (a stampa): 978-88-31919-20-3

ISBN (online): 978-88-31919-23-4

Volume realizzato con un contributo del Rettorato e del Dipartimento di Scienze Umanistiche dell'Università di Palermo

Le opere pubblicate sono sottoposte a processo di peer-review a doppio cieco

© Copyright 2018 New Digital Frontiers srl
Viale delle Scienze, Edificio 16 (c/o ARCA)
90128 Palermo
www.newdigitalfrontiers.com

In copertina: Marco Incardona, *Orizzonte di lampare* (1999)

Indice

“Tutti hanno diritti, tranne me”. Per un’etica del ‘comune’ ENRICA LISCIANI-PETRINI	9
Il soggetto è una immagine nello specchio. Da Ari- stotele a Biancaneve FRANCO LO PIPARO	25
Lo spessore metafisico dell’esperienza d’essenza SANDRO MANCINI	35
Interpretazione e concetto nell’ermeneutica intercul- turale MAURIZIO PAGANO	55
La verità di Nietzsche. “No, proprio fatti non ci so- no, solo interpretazioni” GIAN LUIGI PALTRINIERI	69
Attitudine critica e riconoscenza. Una lettura dell’ <i>elen- chos</i> in chiave agatologica GIORGIO PALUMBO	87
La ragione, la filosofia e la fede cristiana. A proposito del teologo J. Ratzinger PIETRO PALUMBO	105

Un'altra <i>cognitio</i> . Iniziando da Tommaso d'Aquino GIUSEPPE ROCCARO	121
La <i>metaphysica naturalis</i> y el pensamiento contemporáneo RAMÓN RODRÍGUEZ	141
La filosofia e le chiavi della prigione. Libero arbitrio e imputabilità fra neuroscienze e diritto LUCIANO SESTA	157
Su bellezza e contemplazione MARIA ANTONIETTA SPINOSA	175
Il filosofo riluttante. Eric Weil e il "caso Heidegger" GIUSI STRUMMIELLO	189
Icona e Analogia. Il progetto semiotico ANNA MARIA TARTAGLIA	209
Fenomenologia dei sensi e riforma della metafisica. Il giovane Viktor von Weizsäcker in dialogo con Kant SALVATORE TEDESCO	225
Il sigillo del dono. Ricoeur sulla traccia aristotelica del tempo ANNA MARIA TREPPIEDI	237
"So werft ihn ins Feuer". Die Zahl und die Existenz der mittelalterlichen Philosophie GIOVANNI VENTIMIGLIA	247
Sul mito platonico della caverna. Cenni e considerazioni personali DOMENICO VENTURELLI	263

Katechon estetico. Appunti e riflessioni

FEDERICO VERCELLONE

279

Metafisica e riconoscimento. Brachilogie

CARMELO VIGNA

287

Tabula gratulatoria

293

La verità di Nietzsche. “No, proprio fatti non ci sono, solo interpretazioni”

GIAN LUIGI PALTRINIERI

1. Il pathos della verità

Sia esso natura, storia, società o economia, vero è quanto non è prodotto dalle rappresentazioni o dai giudizi umani, vero è quanto è, accade, si manifesta con una perentorietà ontologica che non si lascia prendere alle spalle nemmeno dalla tecnica più potente, tanto meno dalle aspettative o dai desideri degli esseri umani. Il vero precede, fonda, muove e costituisce tutte le cose che sono. La verità, inoltre, persino quando porta con sé conseguenze per noi gioiose, non è fatta per noi, ecco il suo carattere terribile e insieme meraviglioso. Certo la verità non si dispiega come un accadimento irrelato e si fa evento solo in quanto patita, conosciuta, detta, esperita, trasfigurata, es-posta, insomma interpretata dagli esseri umani, tuttavia da un lato quanto accade ai destinatari è parte integrante dell'accadere del vero e dall'altro anche il valore di verità dei costrutti più aprioristici e/o soggettivistici trova la sua unità di misura nel vero che, ontologicamente, ha la prima e l'ultima decisione. Tutto ciò resta valido – in modi radicalmente eterogenei tra loro – per filosofi e scienziati, per teologi, poeti e letterati.

Il pensiero di Nietzsche sembra tuttavia arrogarsi il potere – riprendendo le parole dell'«uomo folle» che annuncia in GS § 125¹ che «Dio

¹Con l'eccezione de *La volontà di potenza*, a cura di M. Ferraris e P. Kobau, Bompiani, Milano 2008, si fa riferimento alle opere di Nietzsche nell'edizione critica curata

è morto» – di «strusciar via con la spugna» ogni verità. Così, se negli scritti dei primi anni Settanta insiste sul fatto che l'uomo è chiuso entro i confini di rappresentazioni conoscitive del tutto autoreferenziali, costruiti metaforici antropomorfici che non toccano minimamente l'essenza delle cose², più tardi, dopo essersi fatto una poderosa risata della «cosa in sé», «propriamente vuota di significato» (UTU I § 16; § 10), Nietzsche arriva negli anni Ottanta sino a considerare una favola ogni discorso che parli del 'mondo vero' (CI, IV).

Sarebbe difficile sostenere che le considerazioni gnoseologiche nietzscheane siano raffinate sotto il rispetto strettamente epistemologico, così come risulterebbe ingenuo assumerle nella loro massiccia immediatezza – potenziata da uno stile di scrittura brillante e provocatorio. Per tal via il grande lascito nietzscheano si ridurrebbe alla demolizione di alcuni monumenti venerandi, complice l'insofferenza reattiva dei suoi lettori, aizzata contro di quelli, oppure si limiterebbe a offrire alcune suggestioni paraletterarie. Quindi «Nietzsche non sarebbe un pensatore rigoroso, bensì un "filosofo-poeta"»³? Piuttosto, «Nietzsche fa parte dei pensatori essenziali»⁴. Ed è comunque dalle righe stesse di Nietzsche che impariamo a prenderlo sul serio, persino quando, negli scritti più maturi, la sua esperienza del tragico assume toni da commedia, al punto quasi da sfigurarsi nelle risate del buffone e nella autoparodia⁵. Nietzsche emerge tra i pensatori essenziali,

da G. Colli e M. Montinari. *Legenda*. A = *Aurora*; ABM = *Al di là del bene e del male*; CI = *Crepuscolo degli Idoli*; CpZ = *Così parlò Zarathustra*; EH = *Ecce Homo*; FP = *Frammenti postumi*; NT = *La nascita della tragedia*; GM = *Genealogia della morale*; GS = *Gaia scienza*; UTU = *Umano troppo umano*; VP = *Volontà di potenza*.

² «Noi crediamo di sapere qualcosa sulle cose stesse, [...] eppure non possediamo nulla se non metafore delle cose, che non corrispondono affatto alle essenze originarie» (F. Nietzsche, *Verità e menzogna in senso extramorale* (1873), in Id., *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci e scritti 1870-1873*, tr. it. di G. Colli, Piccola Biblioteca Adelphi, Milano 2000, pp. 231-2).

³ M. Heidegger, *Nietzsche*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1994, I, p. 23.

⁴ *Ibi*, III, p. 394.

⁵ Schiffermüller ha mostrato come la autointerpretazione buffonesca di Zarathustra non sia semplicemente un'autonegazione o una reazione distruttiva contro di sé, bensì una maniera, dalla paradossale autenticità, di rapportare il «pathos tragico alla posa melodrammatica e al gesto teatrale» (I. Schiffermüller, *Die Lieder des alten*

tra coloro che vengono sempre di nuovo presi da ciò che la filosofia ha da pensare, l'«αρχή: ciò a partire da cui qualcosa si determina diventando quello che è, e come è»⁶.

Se gli studiosi continuano a dedicare attenzione ai passaggi nietzscheani dedicati alla questione della verità e della conoscenza, non è solo perché la filosofia contemporanea deve costantemente legittimare le conoscenze propriamente scientifiche attraverso considerazioni di tipo epistemologico⁷, ma è soprattutto perché, leggendo Nietzsche, si ha pieno sentore del fatto che, quando parla di conoscenza e di verità, anche le aporie o gli aspetti buffoneschi fanno tutt'uno con un'ampia meditazione sulle implicazioni morali ed esistenziali della conoscenza. In *Al di là del bene e del male*, per esempio, dopo aver richiamato «l'erroneità del mondo», dirà che «la fede in 'certezze immediate' è un'ingenuità *morale*», così come «non è nulla più che un pregiudizio morale» «che la verità abbia maggior valore dell'apparenza [della parvenza] (*Schein*)» (ABM § 34). Nietzsche dunque è attento a osservare ingenuità e pregiudizi morali, ben prima che gnoseologici in senso epistemologico. In altre parole, soffermandosi sul «significato cognitivo dell'esperienza percettiva e della teorizzazione scientifica e del ragionamento logico», Nietzsche pensa questo sempre «nel contesto di una comprensione generale della natura umana e della sua relazione con il mondo»⁸. Trattando «questioni gnoseologiche», egli si cimenta con «faccende umane (*human affairs*)» a tutto tondo⁹, la qual cosa non può

Zauberers. *Zu Nietzsches Selbstparodie im Zarathustra*, in G. Pelloni, I. Schiffermüller (hrsg.), *Pathos, Parodie, Kryptomnesie: Das Gedächtnis Der Literatur in Nietzsches Also Sprach Zarathustra*, Winter Verlag, Heidelberg 2015, pp. 68-9, 74, 78).

⁶M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., I, p. 44.

⁷Babich getta ombre sull'approccio della filosofia analitica, un «approccio valido unicamente per questioni riguardanti la conoscenza, e segnatamente la conoscenza scientifica». Per tal via «gli approcci analitici danno prova soltanto di essere incapaci di riflettere sul pensiero di Nietzsche e sembrano così condannati semplicemente a chiarire, a correggere, a fare pulizia, in altri termini a rendere Nietzsche sensato» (B. Babich, *Truth, Art, and Life: Nietzsche, Epistemology, Philosophy of Science*, in B. Babich (ed.), *Nietzsche, Epistemology, and Philosophy of Science. Nietzsche and the Sciences II*, Kluwer, Dordrecht 1999, p. 2).

⁸R. Schacht, *Nietzsche*, Routledge, London-New York 1983, p. 54.

⁹*Ibidem*.

che interessare *anche* chi oggi difende il valore e il ruolo della scienza oltre le mura dei laboratori e delle biblioteche. Nietzsche è figlio del suo tempo e quindi sa bene in che consista il metodo moderno di questa, ma ne è anche interprete inattuale. Propone così considerazioni morali sulla natura umana che possono tenere assieme il delfico ‘conosci te stesso’ con Darwin o con Spencer. Come un greco Nietzsche pensa che la conoscenza comporti un rapporto essenziale con ciò che è; come un presocratico, ma anche come Platone e Aristotele, suoi avversari, egli ritiene che la conoscenza faccia uno con il vivere filosoficamente, dove dunque ‘conoscenza’ e ‘saggezza’ non sono (ancora) separate. Come viene sottolineato nel saggio del 1873 *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci*, ‘sápere’ e ‘gustare’ sono etimologicamente legati, e chi conosce la vita ha orecchi e occhi fini per assaporarne e gustarne le più sottili sfumature¹⁰. L'insistenza nietzscheana sul conoscere come uno ‘sperimentare’, nel duplice senso di saggiare-esperire e saggiare-reggerne le conseguenze, ritornerà anche per tutti gli anni Ottanta, connesso a un «senso della verità» (GS I § 51), in cui le «esperienze di vita» sono severe come «un esperimento scientifico», in quanto «vogliamo essere noi stessi i nostri esperimenti» (GS § 319).

L'interesse degli interpreti per le considerazioni gnoseologiche di Nietzsche è accresciuto dal fatto che le perentorie affermazioni con cui egli arriva a negare l'esistenza della verità, «non c'è alcuna “verità”» (1885-6: VP § 616), pongono spesso ‘verità’ tra virgolette, limitandosi quindi a colpire una specifica accezione di verità. Ma soprattutto: nel mentre che consegna alla dimensione della falsificazione la maggior parte degli enunciati tradizionali, Nietzsche avanza affermazioni dalla risoluta pretesa di verità: è vero che sono false tutte le proposizioni¹¹ che si rappresentano sostanze e cause come realmente esistenti. Nessuna credenza che ponga la verità in una serie di sostanze immobili e imperiture, fossilizzate in una inseità irrelata e incondizionata, *corrisponde al vero*. Una forte pretesa di verità, quella nietzscheana,

¹⁰F. Nietzsche, *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci* (1873), 3, in Id., *La filosofia nell'epoca tragica*, cit., p. 155.

¹¹Clark chiama «falsification thesis» l'affermazione onnifalsificante con cui Nietzsche sembra negare la verità di qualsivoglia credenza umana, inclusa la tesi stessa (M. Clark, *Nietzsche on Truth and Philosophy* Cambridge UP, Cambridge 1990, pp. 2-3).

che si ripete tutte le volte che egli entra in esplicito conflitto, per esempio, con i sostenitori di una salvezza ultramondana¹² oppure di una libertà e responsabilità “noumenica” che dovrebbe separarci dalla necessità della natura (UTU I §§ 39, 99). Una pretesa di verità che arde ogni qualvolta parli Eraclito.

Domando: il primo Nietzsche, che pensa sotto l'egida di Schopenhauer, ma anche il Nietzsche della maturità¹³, ritiene forse che il divenire e il suo carattere tragico della vita siano un'invenzione di Eraclito, una sua *Vorstellung*, un costrutto metaforico antropomorfo e autoreferenziale? La questione è tutt'altro che univoca, ma certo Nietzsche non si sogna di pensare che Eraclito non abbia conosciuto e detto la vera verità. Eraclito è «l'unico pretendente fortunato della verità», l'astro solare fiammeggiante, che, realizzando «il principio delfico “conosci te stesso”», non si è certo preoccupato della propria individualità, ma piuttosto ha conosciuto l'essenza tragica del cosmo¹⁴. Semmai, sin dal 1872, Nietzsche si domanda se l'amore del filosofo per la verità, il patire (*pathos*) che lo muove a conoscere il vero, non si rivolga contro la vita stessa. La verità del dileguare delle cose, la verità del dio Kronos che divora inesorabilmente ogni suo figlio, può apparire come il mero trionfo del non essere e schiacciare sotto il suo peso il conoscitore-sperimentatore. Così, scoprire la falsità di tutte le rappresentazioni conoscitive più venerande può portare alla disperazione. In tal modo l'esito rischia di essere fatale: «la conoscenza raggiunge come suo fine ultimo soltanto – l'annientamento»¹⁵.

2. Kantismo evoluzionistico

1866: Nietzsche, ventiduenne, incontra la filosofia di Schopenhauer, dopo aver acquistato per caso presso un antiquario *Il Mondo come volontà e*

¹² «A tutti i fondatori di religioni e simili è stata estranea una certa specie di onestà» (GS § 319).

¹³ EH, “*La nascita della tragedia*”, 3, p. 71.

¹⁴ F. Nietzsche, *Cinque prefazioni per cinque libri non scritti* (1872): *Sul pathos della verità*, in Id., *La filosofia nell'epoca tragica*, cit., pp. 86-87.

¹⁵ *Ibi*, pp. 88-89.

*rappresentazione*¹⁶. Nello stesso anno legge e apprezza moltissimo anche *La storia del materialismo* di Albert Lange. 1868: dedica una particolare attenzione alla kantiana *Critica del Giudizio* e segnatamente alla nozione di teleologia¹⁷. Si legge in una lettera inviata a Hermann Mushacke, novembre del 1866:

L'opera filosofica più significativa che sia apparsa negli ultimi decenni è indubbiamente Lange, *Storia del materialismo*, sulla quale potrei scrivere un discorso elogiativo lungo un giorno. Kant, Schopenhauer e il libro di Lange – di più non ho bisogno.

Sebbene Nietzsche si appropri di alcuni motivi kantiani sospinto dal pervasivo influsso di Schopenhauer, influsso che la lettura di Lange non riesce a controbilanciare davvero¹⁸, numerosi interpreti insistono sul debito direttamente stretto con Kant. Tutte le volte che Nietzsche sottolinea il carattere falsificante e antropomorfo della conoscenza umana è perché è

¹⁶M. Montinari, *Che cosa ha detto Nietzsche* (1975), Piccola Biblioteca Adelphi, Milano 1999, p. 56. Peraltro, in una Lettera del 9 dicembre 1865, alla madre e alla sorella, aveva già menzionato i *Parerga e paralipomena* tra i regali desiderati per Natale.

¹⁷F. Nietzsche, *La teleologia a partire da Kant* (1868), a cura di M. Guerri, Mimesis, Milano 1998. Qui è decisiva la mediazione della *Storia della filosofia moderna* (1860) di Kuno Fischer, i passaggi del quale sono spesso impiegati da Nietzsche come se fossero citazioni testuali tratte dalla *Critica del Giudizio*.

¹⁸«Vi è un ambito della investigazione della natura che impedisce agli odierni materialisti di voltare stizziti le spalle al dubbio nei confronti della realtà dei fenomeni: la fisiologia degli organi sensibili. I sorprendenti progressi compiuti in questo ambito [...] sembrano aver del tutto convalidato l'antico principio di Protagora, che l'uomo è la misura di tutte le cose. [...] la qualità delle nostre percezioni sensibili è condizionata in tutto e per tutto dalla costituzione dei nostri organi [...]. Tutta la nostra esperienza è condizionata da un'organizzazione dello spirito che ci costringe a esperire così come esperiamo, a pensare, così come pensiamo, mentre gli stessi oggetti possono apparire diversamente a un'altra organizzazione [dello spirito] e la cosa in sé non può essere rappresentabile per nessun essere finito [tr. mia]». (F. A. Lange, *Geschichte des Materialismus*, Verlag von J. Baedeker, Leipzig 1887, II, I, pp. 358-359).

passato per la Rivoluzione copernicana¹⁹ o, almeno, per la radicalizzazione delle sue conseguenze.

Già nelle riflessioni del 1868 sulla teleologia Nietzsche sottolinea come Kant abbia riconosciuto che è l'organizzazione della natura umana a condizionare la conoscenza ed è perciò che riusciamo a intendere le cose solo come un meccanismo, ossia come una connessione di cause ed effetti²⁰. E anche quando ne va di organismi, anziché di meccanismi, «le cause finali [...] sono modi umani di vedere (*menschliche Anschauungsweise*)» e quindi «Kant ha ragione: la conformità a fini [il fattore finalistico] è presente solo nella nostra idea»²¹. Così, dopo aver rivisitato questi temi in chiave più marcatamente schopenhaueriana nei primi anni Settanta, ritorna a considerare direttamente Kant in UTU, citando alla lettera la celebre chiusa del paragrafo 36 dei *Prolegomeni a ogni futura metafisica*:

Quando Kant dice che “l'intelletto non attinge le sue leggi dalla natura, ma le prescrive a questa”, ciò è pienamente vero riguardo al concetto di natura che noi siamo costretti a collegare con essa (natura = mondo come rappresentazione (*Vorstellung*), cioè come errore)» (UTU § 19).

Sebbene qui sembri limitare la sua affermazione alla rappresentazione conoscitiva dell'intelletto, la sua proposizione resta ampia al punto di valere come premessa delle negazioni della verità che ritornano sino agli ultimi anni Ottanta:

Ecco laggiù una montagna! Ecco una nuvola! Ma che cos'è poi “reale (*wirklich*)”? Tirate via da tutto questo [...] l'insieme degli ingredienti umani! Sì, se lo poteste! Se poteste dimenticare [...] tutta la vostra umanità e animalità! Per noi non ci sono “realtà” („*Wirklichkeit*“)» (1882: GS II § 57).

La logica è il tentativo di comprendere il mondo vero [reale] (*die wirkliche Welt*) secondo uno schema dell'essere posto da noi (*nach einem von uns gesetzten Seins-Schema*)» (autunno 1887: VP § 516).

¹⁹R. Lanier Anderson, *Nietzsche's Views on Truth and the Kantian Background of His Epistemology*, in B. Babich (ed.), *Nietzsche, Epistemology, and Philosophy of Science*, II, cit., pp. 49-50, 56.

²⁰F. Nietzsche, *La teleologia*, cit., p. 79.

²¹*Ibi*, pp. 88-9, 108-109.

Seguendo Schopenhauer e Lange, Nietzsche procede a una risoluta e completa naturalizzazione di ogni apriorismo kantiano²². Egli pensa nei termini di un corredo *fisiologico* di facoltà e di esigenze, altrettanto fisiologiche, che inclinano il vivente umano a «signoreggiare in sé e intorno a sé», «a semplificare il multiforme», imponendogli un ordine non contraddittorio e fagocitando le cose nel proprio «stomaco» categorizzante. Il mondo viene così ridotto, in maniera narcisistica e arbitraria, a una serie di sostanze e cause, e dunque falsificato «a proprio vantaggio» (ABM § 230). Gli «errori dell'intelletto», infatti, «si dimostrarono utili e atti alla conservazione della specie» (GS III § 110). Certo alcuni «pensatori d'eccezione – come gli Eleati – [...] credettero che fosse anche possibile *vivere*» come uomini saggi per i quali «vita e conoscenza» non si contraddicono, tuttavia tra queste due «non si dette mai seriamente battaglia» (GS III § 110). Se la vita e la verità entrano in antitesi non può che vincere la vita e perciò la tradizione metafisica consiste in una lunga serie di falsificazioni, errori, illusioni, necessitati dall'esigenza biologica di sopravvivere.

La costrizione soggettiva [che induce a schematizzare, così come a vietare la contraddizione] è una costrizione biologica (*eine biologische Nöthigung*); l'istinto dell'utilità (*der Instinkt der Nützlichkeit*) che ci fa ragionare come ragioniamo sta nel nostro corpo, noi *siamo* quasi questo istinto... Ma quale ingenuità ravvisarvi una prova del fatto che noi qui possediamo una "verità in sé"» (primavera 1888: VP § 515).

Domando: (1) siamo dinnanzi alla liquidazione di ogni possibilità di conoscere la verità, sacrificata al principio della vita, la quale – Schopenhauer *docet* – strumentalizza ogni cosa per perpetuarsi? Oppure Nietzsche contesta una determinata accezione della verità, quella che la fa coincidere con una inseità irrelata e ascetica? (2) Il debito nietzscheano nei confronti del kantismo getta luce a ritroso sulle mosse kantiane, rivelandole quali premesse del successivo nichilismo? (3) Dopo essersi scagliato contro il mondo moderno, in primo luogo contro «la favola della libertà intelligibile» (UTU I § 39), tutto quello che Nietzsche sa fare è riproporre un prospettivismo soggettivistico e arbitrario che glorifica la lotta darwiniana tra gli individui?

²²M. Clark, *Nietzsche on Truth*, cit., p. 121.

Sulla terza questione tornerò nel prossimo paragrafo, mentre prenderò le mosse dalla seconda.

L'affermazione con la quale Nietzsche nega qualsivoglia verità può essere contraddittoria anche rispetto alla nozione di cosa in sé che dovrebbe fungere da unità di misura. Se la cosa in sé è inconoscibile, allora il termine di paragone per dire che i giudizi sono falsi è completamente nullo. Lasciando cadere come contraddittoria l'idea di cosa in sé, che ancora funge da leva in *Verità e menzogna in senso extramorale*, Nietzsche sembrerebbe spostarsi verso una posizione neo-kantiana in cui ogni verità trascendente non solo è inconoscibile ma è anche inconcepibile²³.

Negando la conoscibilità delle cose in se stesse, Kant ha forse assestato un colpo distruttivo, protonichilistico, a ogni pretesa umana di conoscere la verità? È legittima l'assimilazione di Kant e Nietzsche, prima tra loro e poi al peggiore soggettivismo narrativo post-moderno²⁴?

Va qui rapidamente ribadito come per Kant sia proprio il dogmatico-superstizioso a ritenere le cose in se stesse come vere e fondanti la conoscenza. L'esame criticista mostra come a legittimare la validità degli umani giudizi conoscitivi non sia la cosa in se stessa, con cui non abbiamo alcuna relazione percettiva, bensì innanzitutto il fenomeno, il quale si dà a noi senza che possiamo in alcun modo produrlo. Tutta l'attenzione kantiana si concentra poi sul carattere ancipite dell'immaginazione schematizzante, la quale, guidata dall'io penso, genera a priori schemi regolativi sintetizzando categorie logiche dell'intelletto e forme sensibili *pescate nella propria ricettività*. Insomma, Kant giustifica la piena validità oggettiva della conoscenza umana non a dispetto dell'inconoscibilità delle cose in se stesse, ma proprio grazie alla messa in luce del lavoro unitario, ascendente e discendente, che tiene assieme soggetto e oggetto nella relazione estetica, immaginativa e logica. Quindi, la lettura con cui Schopenhauer suggerisce l'illusorietà della conoscenza umana²⁵ capovolge, sia pure in maniera geniale, quanto per Kant

²³ M. Clark, *Nietzsche on Truth*, cit., pp. 93-95.

²⁴ M. Ferraris, *Documentalità. Perché è necessario lasciar tracce*, Laterza, Roma-Bari 2009, pp. 8-9, 60-66.

²⁵ A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione. Appendice: Critica della filosofia kantiana*, Laterza, Roma-Bari 1986, pp. 544-547.

è un punto fermo: i fenomeni determinati conoscitivamente sono tutto meno che parvenza – basti leggere l’“Osservazione III” al paragrafo 13 dei *Prolegomeni a ogni futura metafisica*.

Ora, Nietzsche sembra diviso tra due differenti forme di pragmatismo biologistico²⁶ in cui la conoscenza è prestazione pratica che serve alla vita²⁷. Nel primo caso, lo smascheramento in chiave kantista-schopenhauerista del mito oggettivistico e morale della verità porterebbe con sé la morte di ogni forma di verità. Poiché la ragione portante di ogni vivente umano è il corpo²⁸, questo è interessato solo a pascersi di categorizzazioni e/o racconti che lo aiutino a vivere, punto. Della verità vera l’essere umano non si cura affatto e anzi è necessitato dalla propria natura morale e biologica a inventarsi costrutti di “verità” utili e “confortevoli”. Già Lange aveva additato in questa direzione:

Il conoscere la natura, quindi, sarebbe proprio soltanto un analogo del vero conoscere: un mezzo per orientarsi, come una cartina geografica, che ci fa un eccellente servizio e che tuttavia è ben lungi dall’essere il paese stesso in cui noi viaggiamo preoccupati²⁹.

Nel secondo caso, invece, Nietzsche demolisce la declinazione più statica e ascetica di ‘verità’, ma preservando altre accezioni di ‘vero’³⁰. In particolare egli abbraccia una forma di verità relativa e prospettica³¹, cui certo non risparmia l’obiezione di essere *innanzitutto e per lo più* autoreferenziale, ma

²⁶P. Gori, *Il pragmatismo di Nietzsche. Saggi sul pensiero prospettivistico*, Mimesis, Milano-Udine 2016, pp. 16, 18, 43.

²⁷Anche in Nietzsche domina la prassi e non c’è un ambito teorico-conoscitivo indipendente. Del prospettivismo Nietzsche mostra le condizioni e le conseguenze pratiche (V. Gerhardt, *Die Perspektive des Perspektivismus*, in «Nietzsche-Studien», 18/1989, pp. 272-3).

²⁸CpZ, I, *Dei dispregiatori del corpo*.

²⁹F. A. Lange, *Geschichte des Materialismus*, cit., p. 495 [tr. mia].

³⁰R. Schacht, *Nietzsche*, cit., pp. 52-3, 59 ss.

³¹Nietzsche non esclude «che ci sia una verità relativa, “relazionale” nel senso di Lange». «Il paradossale diniego nietzscheano della verità esprime nel modo *retorico* più forte la più drastica conseguenza della kantiana *Critica della ragion pura*: aver definitivamente corrosivo il rifugio protettivo dell’ideale ascetico». Il punto è che così «il nichilismo è nudo» (J. Constâncio, *The Consequences of Kant’s First Critique: Nie-*

che comunque non è totalmente esclusa dall'alveo della verità. Anche qui Nietzsche riprende il concetto schopenhaueriano di «genio della specie» (GS V § 354), l'astuzia biologica della natura, senza tuttavia respingere la possibilità che in ciò si presenti la verità.

Già Hans Vaihinger nel 1911 richiama la radice kantiana del pensiero nietzscheano, proponendo «un'immagine di Nietzsche dai tratti meno profetici e dionisiaci, e più chiaramente filosofici»³². Vaihinger dichiara di leggere Nietzsche come «“Schopenhauerismo volto al positivo”» e prospettivismo «“al di là del vero e del falso”»³³. Nelle pagine che seguono proverò a muovermi in una diversa direzione interpretativa, persuaso che, se Nietzsche venisse solo dicendo che l'essere umano è prigioniero in un labirinto di finzioni, non sarebbe per nulla più filosofico o più concreto del profeta dionisiaco. Inoltre, un Nietzsche mutilato del rapporto con la Grecità e slegato dal suo spirito aristocratico non potrebbe essere il pensatore che è e che davvero incalza in modo inattuale la modernità. Di più: occorre recepire il carattere affermativo del suo pensiero che non si riduce certo, con spirito ancora reattivo e meschino, a far cadere nella polvere ciò che prima era considerato alto e sublime. Proverò allora a riprendere le fila del Nietzsche *uomo della conoscenza*, il cui modo di essere unisce ciò che nei molti è semplicemente incompatibile: la vita e la verità. «Quindi, non “verità” in lotta con la vita, ma un genere di vita in lotta con un altro [...] gerarchia fra i diversi generi di vita» (1886-7: VP § 592).

3. Il circolo naturale della comprensione

Il frammento 7[60], fine 1886-primavera 1887, è confluito in VP § 481:

nietzsche on Truth and the Thing in Itself, in M. Brusotti e H. Siemens (eds.), *Nietzsche, Kant and the Problem of Metaphysics*, vol. I, Bloomsbury Academic, London-New York 2017, pp. 130-132).

³²C. Gentili, *Kant, Nietzsche und die 'Philosophie des Als-Ob'*, in «Nietzsche-Studien», 20/2013, p. 103.

³³Secondo Gentili il funzionalismo di Vaihinger consiste «proprio in una reinterpretazione di Kant in senso nietzscheano» (*ibi*, pp. 106-108).

Contro il positivismo, che si ferma ai fenomeni (*Phänomene*): “ci sono soltanto fatti”, direi: no, proprio i fatti non ci sono, bensì solo interpretazioni (*nein, gerade Thatsachen giebt es nicht, nur Interpretationen*) [...] “Tutto è soggettivo”, dite voi; ma già questa è un’interpretazione, il “soggetto” non è niente di dato, è solo qualcosa di aggiunto con l’immaginazione, qualcosa di appiccicato dopo. – È infine necessario mettere ancora l’interprete dietro l’interpretazione? Già questo è invenzione (*Dichtung*), ipotesi [...] il mondo è conoscibile; ma esso è interpretabile in modi diversi, 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.

La prima osservazione è che qui la traduzione italiana aggiunge l’articolo determinativo davanti a ‘fatti’, mentre il testo originale suona: «no, proprio fatti non ci sono, solo interpretazioni». L’aggiunta di quell’articolo propizia l’impressione che Nietzsche stia togliendo di mezzo la realtà per sostituirla con qualcosa di non reale. Vi sono solo rappresentazioni (*Vorstellungen*) prodotte dal soggetto? Il passo si appresta ad allontanare questo fraintendimento soggettivistico. Che affermare che vi sono soltanto interpretazioni equivalga ad attribuire lo scettro agli interpreti è un’invenzione dell’immaginazione, la quale, fuorviata dalla struttura soggetto-predicato delle proposizioni, conclude pregiudizialmente che l’attività indicata da quest’ultimo si fondi nella causa agente denotata dal primo. È un «incantesimo» grammaticale che induce a supporre «che sia *io* a pensare» e che «un pensiero venga [...] quando “io” lo voglio», lasciando in vita l’illusione del «libero volere»³⁴. Piuttosto, «al pari del sentire [...] anche il pensare deve essere riconosciuto quale ingrediente della volontà [...e] la volontà è [...] soprattutto una *passione* [...]. Un uomo che *vuole* – comanda a un qualcosa, [...] noi siamo al tempo stesso chi comanda e chi obbedisce» (ABM § 19).

In VP § 481 si ammette la conoscibilità del mondo, ma divisa in innumerevoli prospettive interpretanti, che trovano origine nei nostri bisogni e nei nostri istinti. La verità non consiste in una sommatoria di fatti in se stessi, ma nella realtà ora statica e rassicurante, ora mobile e polimorfa delle interpretazioni – considerazione nietzscheana che può essere apprezzata

³⁴ ABM §§ 16-7, 20-1; cfr. A §§ 115, 120.

qualora venga intesa non come negazione epistemologica della realtà del mondo esterno, bensì come osservazione morale, scientifica in senso filosofico, sulla realtà naturale degli interpreti. Nella sua fase più illuminista Nietzsche aveva elogiato il metodo scientifico in quanto capace di interessarsi conoscitivamente alle cose in modo oggettivo, ossia prescindendo «da vantaggi personali» (UTU I § 635). Così la filosofia diveniva «osservazione morale» e insieme spietata «dissezione psicologica», «scienza che indaga l'origine e la storia dei cosiddetti sentimenti morali» (UTU I § 37). Negli anni Ottanta questo approccio realista, insieme conoscitivo e morale, si conferma pienamente. Quindi, riconosciuto come favola nichilista anche il racconto secondo il quale «non esiste alcuna verità»³⁵, Nietzsche sottolinea due aspetti cruciali: la realtà del dissidio insuperabile tra interpretazioni eterogenee e il fondamento fisiologico di queste. È il nostro corpo a interpretare o, meglio, la volontà di potenza della vita incorporata in noi, con tutto il suo fascio di forze, bisogni, desideri, istinti e interessi. Gli stessi pensieri filosofici non sono altro che una manifestazione sintomatica della «costituzione corporea» dei filosofi e delle sue «fisiologiche necessità (*Bedürfnisse*)»³⁶. Nietzsche, filosofo morale, osserva la natura fisica degli esseri umani (GS IV § 335), domandandosi ogni volta a quali tipi umani rinvii una certa credenza. Che tipi sono, se coraggiosi o vigliacchi, se generosi od ostaggio di piccoli mezzi di conforto, se bisognosi di punti d'appoggio oppure desiderosi di rigogliosa espansione.

Quando negli anni Ottanta Nietzsche afferma che «negare il *carattere prospettico*, la condizione fondamentale di ogni vita» «significherebbe davvero capovolgere la verità» (ABM Prefazione), ritorna a prendere di mira antichi bersagli. Intanto suggella le riserve sul mito platonista dell'inseità della verità già emerse in UTU I § 16: sconnesso e irrelato, «ciò che non è condizionato [...] non condiziona». In secondo luogo, continua a colpire l'autoreferenzialità angusta della conoscenza umana, ma è un attacco gnoseologico-morale, piuttosto che gnoseologico-epistemologico. Come

³⁵ «Per un combattente della conoscenza che si trova sempre in battaglia con brutte verità la fede per cui non esiste alcuna verità è un grande bagno termale, qualcosa che rilassa le membra. – Il nichilismo è una specie di ozio» (FP 1888 16[30]).

³⁶ GS Prefazione del 1886, 2; ABM § 3.

può conoscere il mondo chi «non ha fatto ancora cinque passi avanti nella conoscenza di sé» e continua a credere che ciò significhi far rispondere il proprio io, per di più l'io morale (GS IV § 335)? «Tutto solo prospettico, solo in vista della conservazione di un piccolo essere organico» (FP 1884 15[509]). Ci raccontiamo di conoscere il mondo e invece stiamo solo a sentire i nostri bisogni, che peraltro coincidono con quelli generici, utili alla specie umana (GS V § 354). In terzo luogo la prospettiva è una sezione, un ritaglio dell'orizzonte, e quindi implica la limitatezza e la condizionatezza delle prestazioni umane. Eppure «la scepsti non basta a motivare il prospettivismo nietzscheano»³⁷.

Il punto degno di attenzione è che la prospettiva non è ridotta *tout court* a falsificazione, ma comporta piuttosto una relatività che è sinonimo di relazione viva, interessata, appassionata. Insomma, Nietzsche sottolinea come una conoscenza pura, anestetizzata, senza volontà e atemporale non conosca un bel nulla, mentre è una conoscenza appassionata a ottenere “oggettività”, nozione posta peraltro tra virgolette (GM III 12). Un'interpretazione relativa e prospettica può essere veridica quando viene da un corpo in cui la volontà di potenza della vita ha trovato una dimora degna di sé. Così, è proprio «l'appassionato nobile» di natura, «disposto a sacrificarsi senza badare alla propria conservazione», a saper unire «passione e onestà», qualità che il filosofo nietzscheano condivide con chi conosce in modo scientifico³⁸. In ogni caso, 'prospettico' non sta *tout court* per 'erroneo' e Nietzsche può continuare a criticare, nella scia di Schopenhauer, antropomorfismo e antropocentrismo, anche quelli kantiani, difendendo la necessità e la verità del prospettivismo³⁹.

Martin Heidegger, nel suo lungo contenzioso con Nietzsche, motivato da profonde affinità, si è domandato che cosa sia la conoscenza per Nietzsche: a suo avviso, se il vero non è che il valutato vero, il voluto vero, il creduto vero, ciò equivale solo a porre il sigillo sulla metafisica moderna di-

³⁷V. Gerhardt, *Die Perspektive*, cit., pp. 269-71.

³⁸M. Brusotti, *Die Leidenschaft der Erkenntnis: Philosophie und ästhetische Lebensgestaltung bei Nietzsche von Morgenröthe bis Also sprach Zarathustra*, de Gruyter, Berlino 1997, pp. 115-116.

³⁹C. Gentili, *Introduzione a Nietzsche*, il Mulino, Bologna 2017, p. 104.

mentica dell'*aletheia*⁴⁰, e quindi di ogni “eteronomia” cosmico-ontologica. Heidegger comprende bene, tuttavia, che è la vita stessa, e non l'arbitrarietà dei soggetti, a valutare e a porre valori. È la vita a conoscere se stessa, specchiandosi autointerpretativamente attraverso i corpi volenti e interpretanti, e tuttavia, a suo avviso, in questo modo la vita fagocita la verità, risultando vero sempre e solo ciò che è vivo, ossia ciò che è capace di perpetuare e soprattutto di potenziare la propria sussistenza⁴¹.

Ritengo che qui emergano almeno due nodi cruciali. In primo luogo Nietzsche evoca un circolo ermeneutico della comprensione fondato nella natura in quanto vita. Di certo si tratta di una radicale naturalizzazione della conoscenza e delle interpretazioni umane, liberate da ogni ipostasi soggettivistica e/o intelligibile. Sosterrei con altrettanta risolutezza che questa naturalizzazione è biologica senza essere biologistica o positivista. In secondo luogo, come direbbe Deleuze, Nietzsche riesce così a essere fedele all'immanenza⁴², affermando il vero, il giusto, il pieno di valore e il sensato in una fisicissima metafisica della vita.

Un motivo nietzscheano portante è la radicale differenza di natura tra tipi umani. Così come nei primi anni Settanta egli rimarca lo scarto incomponibile tra gli antichi Elleni e l'uomo moderno, più tardi enfatizza la cesura tra i Signori e gli Schiavi, ossia tra chi è una natura nobile, coraggiosa, dominatrice e veritiera, e chi invece è una natura meschina, paurosa, succube e mendace (ABM § 260). Il punto focale è che nessuno di questi ha meriti o colpe⁴³, la responsabilità o l'intenzione di essere com'è. Insomma, ciascuno obbedisce a quanto la natura in quanto vita decide per lui/lei, fermo restando che, per quanto necessitanti, i decreti della natura non sono già scritti, ma si dispiegano secondo un carattere diveniente-metamorfico non regolato da leggi categoriali.

Il circolo naturale della comprensione è dunque diviso e costituito da

⁴⁰ M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., pp. 409, 444-445.

⁴¹ *Ibi*, pp. 450-451, 465, 521-522.

⁴² «L'immanenza è la rovente pietra di paragone di ogni filosofia» (G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, a cura di C. Arcuri, Einaudi, Torino 2002, p. 36).

⁴³ «Tu sei mite e di equo sentire perciò dici: “Essi non hanno colpa della loro esistenza meschina”» (CpZ, I, *Delle mosche del mercato*, p. 60).

una interna contesa, il *polemos* eracliteo che signoreggia e costituisce tutte le cose. Certo verità e vita non sono più contrapposti e tuttavia la loro unità si ritrova moltiplicata in differenti e contrapposte interpretazioni. Il suddetto circolo è scisso in più circoli e ogni prospettiva interpretante è la manifestazione sintomatica del tipo umano a cui appartiene l'interprete⁴⁴, ossia del tipo di volontà, di passioni e di forze vitali che la natura ha riposto costitutivamente in lui/lei.

Secondo Heidegger Nietzsche finisce comunque per ratificare l'accezione tradizionale di verità come corrispondenza e *omoiosis*. La vita dà valore, giustifica e interpreta come vera la propria azione potente e vittoriosa⁴⁵. Risulterebbe quindi vero ciò che fa corrispondere la vita con se stessa, ciò che la incorpora così com'è, nella sua essenza, la volontà di potenza, ponendo anche un sigillo sul primato della sussistenza. A mio avviso, Heidegger ignora il fatto decisivo per cui, nietzscheaneamente, tra il modo di vivere dei molti e quello dei rari non c'è una mera differenza di grado, e l'interpretazione propria dei Signori non è semplicemente un potenziamento della sussistenza. Inoltre egli trascura gli accenti delicati con cui Nietzsche sa parlare di verità, sempre velata e piena di enigmi⁴⁶. Infine rischia di dimenticare che la fedeltà all'immanenza è l'unica via possibile per sottrarsi agli spettri del nichilismo.

La cosmodicea nietzscheana fa esperienza del mondo come un giardino in cui crescono alberi molto differenti. I migliori sono quelli che si nutrono della terra e non della loro reazione agli alberi che sono loro accanto. I migliori sanno elevarsi al lusso di conoscere la verità tragica della vita (GS V § 370), non sono cioè ostaggio di ciò che è utile alla loro autoconservazione. I migliori, nel conoscere se stessi, incontrano una realtà grande e generosa,

⁴⁴P.J.M. Van Tongeren, *Nietzsche's Symptomatology of Skepticism*, in B. Babich (ed.), *Nietzsche, Epistemology, and Philosophy of Science*, cit., p. 65.

⁴⁵M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., pp. 440, 535. Cfr. N. A. Weston, *On Truth and Justice*, in B. Babich (ed.), *Heidegger & Nietzsche*, Rodopi, Amsterdam 2012, pp. 447, 451.

⁴⁶«Non crediamo più che verità resti ancora verità, se le si tolgono i veli di dosso [...]. Si dovrebbe onorare maggiormente il *pudore* con cui la natura si è nascosta sotto enigmi e variopinte incertezze. Forse la verità è una donna» (GS, Prefazione alla seconda edizione, 1886, 4).

anziché piccina e antropocentrica; in essi, «dissipatori per natura» (GS V 354), la vita si autointerpreta come rigogliosa e sovrabbondante (GS V § 370). Ma nella maggioranza degli interpreti la verità della vita si rivela come un circolo naturale angusto, bisognoso di comode menzogne. Gli interpreti Signori, invece, non negano la verità crudele, né se ne fabbricano una che faccia loro comodo, semmai la mostrano in modo differito. La loro veridicità viene dal coraggio e dalla finezza dei loro sensi. Così come decide l'*arché*: la natura in quanto vita.