

PAOLO D'IORIO

Ontologia e gnoseologia nell'estate del 1881.

La svolta costruttivista di Nietzsche

Estratto da:

STUDIA NIETZSCHEANA

www.nietzschesource.org/SN/diorio-2014

7 June 2014

The logo features the word "Nietzsche" in a stylized, cursive script font, with the word "SOURCE" in a smaller, plain, uppercase sans-serif font positioned directly below it.

NIETZSCHE SOURCE · PARIS

PAOLO D'IORIO
ONTOLOGIA E GNOSEOLOGIA NELL'ESTATE DEL 1881.
La svolta costruttivista di Nietzsche

1. I quaderni scritti da Nietzsche a Sils-Maria nell'estate del 1881 contengono numerosi appunti per un'opera dedicata all'esposizione del pensiero dell'eterno ritorno. Il progetto di quest'opera esiste in due versioni, una argomentativa e l'altra narrativa, scritte l'una a fianco all'altra nelle prime pagine del quaderno M-III-1¹. La versione narrativa, intitolata *Meriggio ed eternità. Lineamenti di una vita nuova*, non è altro che il primo abbozzo del *Così parlò Zarathustra*, di cui contiene l'incipit: «Zarathustra, nato sul lago Urmi, lasciò a trent'anni la sua patria²...» La versione argomentativa, intitolata *Lineamenti di un nuovo modo di vivere*, non è mai stata pubblicata da Nietzsche ma rimane un documento molto importante per comprendere il quadro concettuale all'interno del quale matura il pensiero dell'eterno ritorno e si disegna la figura di Zarathustra. Al di là della diversità di stile, fra queste due versioni esiste, infatti, una profonda identità tematica³. La versione argomentativa si presenta come un saggio teorico composto di quattro libri dedicati rispettivamente all'ontologia, alla gnoseologia, alla filosofia morale e al pensiero dell'eterno ritorno.
2. Per i «lineamenti di un nuovo modo di vivere».
3. PRIMO LIBRO nello stile del primo tempo della nona sinfonia. *Chaos sive natura: «della disumanizzazione della natura»*. Prometeo viene incatenato sul Caucaso. Scrivere con la crudeltà del Κράτος, «della potenza».
4. SECONDO LIBRO. Rapido, scettico, mefistofelico. «*Dell'assimilazione delle esperienze*». Conoscenza = errore che diventa organico e organizza.
5. TERZO LIBRO. Ciò che di più profondo e di librantesi al di sopra del cielo sia mai stato scritto: «*Della felicità ultima del solitario*» – questi è colui che prima «apparteneva agli altri» e ora ha raggiunto il sommo dell'«autonomia»: l'ego perfetto; soltanto ora questo ego può provare l'amore; nelle fasi precedenti, che non conoscono la solitudine e il dominio di sé, vi è qualcosa di diverso dall'amore.

1. Cfr. DFGA/M-III-1,3. I testi contenuti nelle prime pagine del quaderno M-III-1 sono stati pubblicati nell'edizione critica Colli / Montinari come frammenti postumi eKGBW/NF-1881,11[195] e 11[197] (utilizzo la traduzione italiana pubblicata da Adelphi, talvolta modificandola).

2. Cfr. eKGBW/NF-1881,11[195] e eKGBW/Za-I-Vorrede-1. L'incipit di *Così parlò Zarathustra* è tratto dal libro di F. A. von Hellwald, *Culturgeschichte in ihrer natürlichen Entwicklung bis zur Gegenwart*, Lampart & Comp., Augsburg 1875, p. 128. Hellwald sosteneva che Zarathustra è stato il primo ad attribuire un senso morale all'universo e Nietzsche riprende la figura del profeta persiano in senso parodistico: visto che è stato il primo a commettere quest'errore, deve essere anche il primo a riconoscerlo (eKGBW/EH-Schicksal-3); cfr. Paolo D'Iorio, «Beiträge zur Quellenforschung», in *Nietzsche-Studien*, 22 (1993), pp. 395-402.

3. Cfr. Mazzino Montinari, *Nietzsche lesen*, de Gruyter, Berlin 1982, p. 84.

6. QUARTO LIBRO. Respiro ditirambico. «*Annulus æternitatis*». Desiderio di rivivere tutto ancora una volta e infinite volte (eKGWB/NF-1881,11[197])

7. Il primo libro doveva aprirsi come il primo tempo della nona sinfonia di Beethoven: con un'atmosfera sonora priva di tonalità e di struttura ritmica che trasmette un senso di vuoto e di indefinito. Nietzsche traccia l'immagine di un universo completamente sdivinizzato e disantropomorfizzato, formato da un flusso costante di energia che non ha mai avuto inizio e mai avrà fine. La natura non è un cosmo, cioè un insieme armonico e ordinato, formato da una struttura persistente o che si sviluppi finalisticamente, ma è un caos, cioè un *continuum* temporale privo di strutture e leggi persistenti e privo di scopo; per questo, Nietzsche modifica la celebre formula spinoziana *Deus sive natura in chaos sive natura*. Passando dall'ontologia alla gnoseologia, nel secondo libro il flusso continuo di energia di cui è composta la natura appare al soggetto conoscente come un flusso indistinto di sensazioni. Il soggetto cerca di orientarvisi raggruppando le sensazioni secondo etichette arbitrarie: le parole e i concetti che all'origine sono dunque soltanto strumenti utili alla sopravvivenza della specie. La lunga consuetudine con questi strumenti di sopravvivenza, alcuni dei quali sono ormai saldamente incorporati nelle nostre strutture cognitive, ha indotto successivamente i filosofi a considerare i concetti come il criterio con cui giudicare la realtà, creando un insanabile dissidio fra il mondo atemporale della ragione concettuale e il contraddittorio mondo dei sensi, immerso nel divenire. Il terzo libro, di carattere antropologico-sociologico, traccia un percorso di liberazione dell'individuo. Nietzsche vi descrive un processo di profonda trasformazione della struttura pulsionale attraverso la solitudine, l'assimilazione del sapere scientifico, la gerarchizzazione delle passioni, che conduce alla liberazione dalle vecchie immagini del mondo e dai valori gregari incorporati e permette la generazione di individui realmente autonomi. Giunta alla liberazione, l'anima dei primi individui autonomi viene scossa e trasformata dal pensiero dell'eterno ritorno, punto culminante di una filosofia radicalmente immanentista. Seguendo il corso di pensieri destinato al quarto libro, si trova così la più compiuta e organica espressione della dottrina dell'eterno ritorno alla luce delle conoscenze scientifiche e degli argomenti filosofici dell'epoca⁴.

8. In questo articolo discuteremo alcuni temi del primo e del secondo libro del progetto nietzscheano e mostreremo in particolare come, negli appunti del 1881, la gnoseologia di Nietzsche si evolva verso una concezione radicalmente costruttivista. I progetti e gli appunti postumi del filosofo, in questo come in molti altri casi, ci permettono infatti di seguire la maturazione di quelle svolte teoriche che nelle opere edite appaiono come salti.

4. Ho analizzato questo progetto nel mio *La linea e il circolo* (Pantograf, Genova 1994) da cui riprendo, integrandole e modificandole, alcune delle considerazioni contenute in questo articolo.

2. Ontologia: Chaos sive natura

2.1. Certezza fondamentale

9. Nietzsche è senz'alto un filosofo scettico: considera gli scettici come l'unico tipo rispettabile di filosofi e afferma che tutti i grandi spiriti, compreso il suo Zarathustra, sono scettici⁵. Ma non è vero che ci trasmetta soltanto dubbi. Negli appunti del 1881, Nietzsche formula addirittura una fondamentale certezza ontologica.
10. Certezza fondamentale
11. «Io ho rappresentazioni, dunque vi è un essere» cogito, ergo EST. – Che io sia questo essere rappresentante, che il rappresentare sia un'attività dell'io, questo ormai non è più una certezza; tantomeno è certo ciò che io mi rappresento. – L'unico essere che conosciamo è l'essere che ha rappresentazioni. Se lo descriviamo esattamente, bisogna che i predicati dell'essere in generale si trovino in esso (eKGWB/NF-1881,11[330])
12. Questa certezza fondamentale è una costante del pensiero nietzscheano. La troviamo già nel 1873, nel paragrafo 15 de *La filosofia nell'epoca tragica dei greci*, quando Nietzsche confuta gli argomenti di Parmenide e di Zenone contro il movimento. I filosofi eleatici sostenevano che il tempo e lo spazio non possono esistere. Infatti, tutto ciò che esiste, esiste in forma finita, ma il tempo e lo spazio possiamo pensarli soltanto come infiniti. Affermare l'esistenza di qualcosa di infinito è dunque contraddittorio, perché equivarrebbe a sostenere l'esistenza di un'infinità finita. Gli avversari degli eleati, cioè Anassagora, Democrito ed Empedocle, avrebbero tuttavia potuto obiettare che anche il pensiero avviene nel tempo, nella successione, e quindi anch'esso non può esistere; ma se il pensiero non esiste, come può essere utilizzato per provare l'inesistenza del movimento?
13. Parmenide, secondo Nietzsche, avrebbe potuto replicare ai suoi avversari nello stesso modo in cui Kant aveva risposto a un'obiezione simile, sostenendo che il nostro pensiero, in realtà, non si muove e che quella che a noi sembra una successione di rappresentazioni altro non è che la rappresentazione di una successione: «Certamente io posso dire che le mie rappresentazioni si susseguono, ma ciò non significa nulla all'infuori del fatto che noi abbiamo coscienza di esse come disposte in una successione temporale, cioè secondo la forma del senso interno⁶». Dunque, commenta Nietzsche, «si dovrebbe distinguere il pensiero puro, che risulta fuori del tempo come l'essere parmenideo, dalla coscienza di questo pensiero, e tale coscienza tradurrebbe già il pensiero nella forma dell'apparenza, cioè della successione, della pluralità, del movimento» (eKGWB/PHG-15). Per rispondere a questa sottile contro-obiezione, Nietzsche inserisce nel dialogo fra gli antichi e i moderni un argomento che Afrikan Spir aveva rivolto contro Kant. Sosteneva Spir che la successione che riscontriamo nelle nostre rappresentazioni non può essere identificata con la rappresentazione della loro successione e la seconda è possibile solo se si presuppone l'esistenza della prima, dunque l'esistenza di un

5. Cfr. eKGWB/EH-Klug-3 e eKGWB/AC-54.

6. Imanuel Kant, *Critica della ragion pura*, B 54, nota, tr. it. di P. Chiodi, UTET, Torino 1967.

reale movimento del nostro pensiero. Ma questo significa, conclude Nietzsche, che «la realtà del mutamento è un dato di fatto che non si può assolutamente negare⁷».

14. Qui Nietzsche conclude il dialogo con Spir, e al lettore può sembrare che Nietzsche e Spir siano concordi nel rifiutare l'idealità del tempo kantiano in nome di una filosofia del divenire. In realtà, al modello dualistico kantiano-schopenhaueriano Spir contrapponeva un modello a tre livelli. Oltre alle cose in sé, la cui esistenza si colloca in un dimensione autentica, non contraddittoria, atemporale, oltre alle cose per noi, che esistono solo nella mera rappresentazione del soggetto, secondo Spir esiste anche un livello ontologico intermedio, i cui oggetti esistono realmente, ma non come cose in sé: esistono cioè in maniera inautentica e contraddittoria. Nietzsche non accetta né il modello dualistico kantiano-schopenhaueriano, né la tripartizione spiriana. Già in questo periodo aveva ripudiato l'idealità del tempo e non era attratto dai tentativi neokantiani o positivistici di mantenere una distinzione fra fenomeno e noumeno.

2.2. La forza

15. Nell'ontologia nietzscheana, la discussione con la filosofia trascendentale si congiunge con una riflessione su alcuni risultati delle scienze naturali dell'epoca⁸. La scoperta della conservazione dell'energia (o della forza, *Kraft*, come si diceva allora) aveva favorito la nascita di filosofie della natura che, pur con diverse sfumature, consideravano la forza come l'elemento fondamentale dell'universo. La prima fonte di Nietzsche su questi temi è stata probabilmente il capitolo della *Storia del materialismo* di Lange⁹ dedicato ai recenti sviluppi delle scienze naturali che forniva una panoramica dei principali argomenti e dei protagonisti di questo dibattito, da Julius von Mayer a Hermann von Helmholtz, da Lüdwig Büchner a Jacob Moleschott, Emil Du Bois-Reymond, Gustav Fechner. Nel 1873, Nietzsche si interesserà inoltre alla *Philosophiæ naturalis theoria* di Boscovich, trovando nella teoria dei punti matematici privi di estensione del gesuita dalmata una conferma

7. *Ibidem*. Su Nietzsche e Spir si veda: Domenico Fazio, *Il pensiero del giovane Nietzsche e African Spir*, «Bollettino di Storia della Filosofia dell'università degli Studi di Lecce», IX (1986/1989), pp. 243-262; P. D'Iorio, *La superstition des philosophes critiques. Nietzsche et Afrikan Spir*, «Nietzsche-Studien», 22 (1993), pp. 257-294; Sergio Sánchez, *Logica, verità e credenza: alcune considerazioni in merito alla relazione Nietzsche-Spir*, in Maria Cristina Fornari (a cura di), *La trama del testo. Su alcune letture di Nietzsche*, Milella, Lecce 2000, pp. 249-282; Michael Steven Green, *Nietzsche and the Transcendental Tradition*, University of Illinois Press, Urbana and Chicago 2002.

8. Si veda Giuliano Campioni, «Scienza e filosofia della forza in Nietzsche», § 1, *Il pensiero*, vol. XIX, n. 1-2 (1974), rielaborato in *Sulla strada di Nietzsche*, ETS, Pisa 1993, pp. 163-198.

9. Lange riteneva che i progressi delle scienze e la crescente esattezza dell'osservazione dimostrassero ogni giorno di più che «la materia è sempre ciò che noi non possiamo o non vogliamo più risolvere in forze», Friedrich Albert Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, Baedeker, Iserlohn 1866, p. 373.

della riduzione della materia a un flusso continuo di energia¹⁰. Nei manoscritti del 1881, questa concezione filosofico-scientifica permea l'ontologia nietzscheana. Richiamandosi alla sua certezza fondamentale, Nietzsche radicalizza le concezioni del positivismo affermando che non solo le sostanze, le forme e la qualità chimiche degli elementi, ma anche le stesse leggi di natura sono immerse nel divenire.

16. Anche le qualità chimiche scorrono e si trasformano: per quanto sia immane l'intervallo che deve trascorrere finché la formula odierna di un composto venga *confutata* dal risultato. Per ora le formule sono vere: esse, infatti, sono grossolane; che cosa vuol dire 9 parti di ossigeno a 11 parti di idrogeno! Questo rapporto di nove a undici non è affatto riproducibile con esattezza, nella realizzazione vi è sempre un errore, di conseguenza, un certo ambito entro il quale l'esperimento riesce. Ma, parimenti, all'interno di esso si trova l'eterno mutamento, l'eterno flusso di tutte le cose; in nessun momento l'ossigeno è esattamente lo stesso che nel momento precedente, bensì è sempre qualcosa di nuovo: anche questa novità è troppo sottile per qualsiasi misura; anzi, l'intero sviluppo di tutte le novità, durante l'esistenza del genere umano, forse non è ancora abbastanza grande per confutare la formula. Non vi sono *forme* come non vi sono *qualità*¹¹. (eKGWB/NF-1881,11[149])
17. *Chaos sive natura*. Il filosofo giunge così a formulare la sua immagine della natura come caos, cioè come un continuum temporale privo di strutture e leggi persistenti e privo di scopo. Nelle ultime pagine del quaderno M III 2, si trova una rubrica degli appunti presenti nel quaderno M III 1 che contiene la voce *Chaos sive natura* e rimanda a un insieme di testi che descrivono i caratteri principali dell'ontologia nietzscheana¹².
18. Queste riflessioni confluiranno nell'aforisma 109 nel terzo libro della *Gaia scienza*, che presenta in maniera molto condensata tutta una serie di riferimenti alle discussioni cosmologiche e ontologiche contemporanee¹³. Il terzo libro della *Gaia scienza*, che negli abbozzi preparatori portava il titolo di *Pensieri di un senza Dio*

10. Ruggero Giuseppe Boscovich, *Philosophiæ naturalis theoria*, Typographia Remondiniana, Venetiis 1763. In seguito, Nietzsche ascriverà Boscovich alla sua ascendenza filosofica, cfr. eKGWB/NF-1884,26[432]; eKGWB/NF-1881,15[21]; eKGWB/BVN-1882,213; eKGWB/JGB-12.

12. Si veda la riproduzione in facsimile in DFGA/M-III-2,226 e il testo pubblicato nell'edizione critica come eKGWB/NF-1882,21[3]: «*Chaos sive natura*. 71b 73b 70b 63b 55 43b 23a». I numeri di pagina corrispondono alla numerazione che Nietzsche stesso aveva attribuito alle pagine del quaderno M III 1; diamo di seguito la concordanza con la numerazione archivistica di Hans Joachim Mette e con gli appunti relativi: 71b = DFGA/M-III-1,18 = eKGWB/NF-1882,21[3] e VsFW109 (appunto preparatorio, *Vorstufe*, dell'aforisma FW-109 pubblicato in KSA, 14, 253 s.); 73b = M-III-1,14 = NF-1881,11[201]; 70b = M-III-1,20 = NF-1881,11[207, 211, 213]; 63b = M-III-1,34 = VsFW109, NF-1881,11[225]; 55 = M-III-1,49 = VsFW109; 43b = M-III-1,74 = VsFW109, NF-1881,11[265]; 23a = 114 = NF-1881,11[301].

13. Per un'analisi dei principali riferimenti e una ricostruzione del gioco parodistico contenuto in quest'aforisma in cui Nietzsche riprende un'espressione (*hüten wir uns*) che Eugen Dühring aveva utilizzato contro Eduard von Hartmann per rivolgerla contro le cosmologie teleologiche filosofiche e scientifiche dell'epoca sostenute dallo stesso Dühring (schematismo del mondo), da Hartmann (processo del mondo), da William Thomson e Rudolf Clausius (morte termica dell'universo), Johann Carl Friedrich Zöllner e Otto Caspari (organicismo), si veda P. D'Iorio, «Nietzsche et l'éternel retour. Genèse et interprétation», in Marc Crépon (a cura di), *Nietzsche. Cahiers de l'Herne*, l'Herne, Paris 2000, pp. 361-389.

(cfr. eKGWB/NF-1882,19[12]), è dedicato a riconoscere e combattere le ombre di Dio che ancora si nascondono nella nostra concezione del mondo. I primi aforismi di questo libro (109-112) sono dedicati all'ontologia e alla gnoseologia ed enunciano in qualche frase alcuni dei temi a cui dovevano essere dedicati il primo e il secondo libro del progetto iniziale, i *Lineamenti di un nuovo modo di vivere*. L'uomo, si legge in questi aforismi, ha proiettato nelle cose i propri principi estetici o morali, ha umanizzato e divinizzato la natura. Se ci sforziamo di disumanizzare la natura, dobbiamo riconoscere che «il carattere complessivo del mondo è invece caos per tutta l'eternità, non nel senso di una mancanza di necessità, ma di una mancanza di ordine, struttura, forma, bellezza, sapienza e di tutto quanto sia espressione delle nostre estetiche nature umane» (eKGWB/FW-109). Oltre alla mancanza di leggi persistenti, di cui abbiamo parlato sopra, Nietzsche esclude inoltre ogni tipo di finalismo, tanto nella forma filosofica che all'epoca era rappresentata dai sistemi di Eduard von Hartmann e di Eugen Dühring, quanto nella forma scientifica della morte termica dell'universo predetta da William Thomson e Rudolf Clausius. Infatti, nel tempo infinito trascorso fino ad ora, qualsiasi scopo sarebbe già stato raggiunto. E se non ci sono scopi non c'è nemmeno il caso ma solo la necessità del divenire. Nietzsche elimina inoltre la dicotomia fra vivente e inanimato, perché il vivente non è altro che una varietà dell'inanimato, e polemizza in particolare con l'organicismo di Otto Caspari che, per evitare la morte termica dell'universo, considerava il mondo come un essere vivente e ipotizzava l'esistenza di atomi biologici¹⁴. In questo breve e condensato elenco di proprietà dell'essere contenuto nell'aforisma 109, Nietzsche non nomina l'eterno ritorno dell'identico, che pure era ampiamente presente negli appunti dell'epoca. Infatti il filosofo intendeva riservare all'esposizione dell'eterno ritorno un'opera a parte. Nella sua rubrica, aveva comunque inserito un appunto che vi si riferisce: «Il “caos dell'universo” come esclusione di qualsiasi attività finalistica *non* è in contraddizione con il pensiero del corso circolare: quest'ultimo è appunto una *necessità irrazionale* senza riguardi formali, etici, estetici¹⁵» (eKGWB/NF-1881,11[225]).

3. Gnoseologia: errore e conoscenza

3.1. Gli a priori della specie

19. Come scrivevamo sopra, il flusso del divenire appare al soggetto conoscente come flusso di sensazioni organizzate secondo raggruppamenti arbitrari. I principi organizzatori dell'esperienza di cui parla Nietzsche possono essere paragonati alle categorie kantiane, ma senza dimenticare che per Kant la tavola delle categorie è situata in un'immutabile dimensione trascendentale, mentre per Nietzsche, che

14. Cfr. Otto Caspari, *Der Zusammenhang der Dinge. Gesammelte philosophische Aufsätze*, Trewendt, Bleslau, 1881. In questo come in altri casi, partendo da una polemica con un autore o con un insieme di autori minori, contemporanei, Nietzsche trae delle conclusioni che sono di un interesse e di una validità più generali.

15. Cfr. anche eKGWB/NF-1881,11[157] ove Nietzsche spiega più in dettaglio che non si deve pensare come divenuta la legge di questo circolo, secondo la falsa analogia dei movimenti circolari dentro l'anello.

adotta un punto di vista evoluzionistico, si tratta di invenzioni concettuali che hanno permesso la sopravvivenza degli organismi. Alcune di esse sono recenti, e caratterizzano una particolare forma di cultura, altre sono remote e risalgono alla preistoria dell'umanità o addirittura alla nascita dei primi esseri organici. Sono *a priori* per l'individuo, ma *a posteriori* per la specie o per una forma di cultura. In un importante aforisma di *Cose umane, troppo umane*, Nietzsche anticipa con queste parole i risultati di un'auspicata storia della genesi del pensiero: «ciò che noi ora chiamiamo il mondo, è il risultato di una quantità di errori e di fantasie che sono sorti a poco a poco nell'evoluzione complessiva degli esseri organici, e che sono cresciuti intrecciandosi gli uni alle altre e ci vengono ora trasmessi in eredità come tesoro accumulato in tutto il passato» (eKGWB/MA-16). Negli appunti dell'estate 1881, il filosofo continua a riflettere sull'origine della conoscenza e sintetizza alcune delle sue conclusioni in un aforisma della *Gaia scienza*:

20. *Origine della conoscenza.* Per immensi periodi di tempo, l'intelletto non ha prodotto nient'altro che errori: alcuni di questi si dimostrarono utili e atti alla conservazione della specie: chi si imbatté in essi o li ricevette in eredità, combatté con maggior fortuna la sua battaglia per se stesso e per la sua prole. Tali erronei articoli di fede, che furono sempre ulteriormente tramandati e divennero infine quasi il contenuto specifico e basilare dell'umanità, sono per esempio questi: che esistano cose durevoli, che esistano cose uguali, che esistano oggetti, materie, corpi, che una cosa sia quel che essa appare, che il nostro volere sia libero, che quanto è per me bene, lo sia anche in sé e per sé¹⁶. (eKGWB/FW-110)
21. In Nietzsche, come vedremo più avanti, cade definitivamente l'idea che la verità si raggiunga per adeguamento a una struttura data e immutabile; può sembrare strano, quindi, che a proposito di questi schemi generali assimilati Nietzsche parli di errori, perché, se non c'è verità assoluta nemmeno può esserci errore assoluto. Nietzsche usa la parola errori per indicare le categorie che sono agli antipodi di quella che considera la caratteristica più generale di tutto ciò che esiste: il continuo mutamento. Gli esseri organici non hanno tuttavia alcun mezzo, per dominare il flusso delle forze, che semplificare e uniformare le loro percezioni.
22. Chi, per esempio, non riusciva a trovare abbastanza spesso l'«uguale», relativamente alla nutrizione o agli animali a lui ostili, colui che quindi procedeva troppo lento, troppo cauto nella sussunzione, aveva più scarsa probabilità di sopravvivere di chi invece, in tutto quanto era simile, azzecava subito l'uguaglianza. Ma l'inclinazione prevalente a trattare il simile come uguale, un'inclinazione illogica – perché nulla di uguale esiste – ha creato in principio tutti i fondamenti della logica. [...] In sé e per sé, già ogni grado elevato di cautela nell'argomentare, ogni inclinazione scettica è un grande pericolo per la vita. Non si sarebbe conservato alcun essere vivente, se non fosse stata coltivata, in modo estremamente vigoroso, l'opposta inclinazione, diretta ad affermare piuttosto che a sospendere il giudizio, a errare e a immaginare piuttosto che a restare in posizione d'attesa, ad assentire invece che a negare, a esprimere la propria opinione invece che a essere giusti¹⁷. (eKGWB/FW-111)
23. In questo aforisma, Nietzsche propone una particolare forma di gnoseologia evoluzionistica in cui, paradossalmente, sopravvivono gli organismi meno adatti alla conoscenza. L'evoluzione, infatti, favorisce gli individui meno raffinati, che non

vedono tutto allo stato fluido, che scambiano il simile con l'uguale, e costruiscono e un'immagine rozza e approssimativa del mondo. Tuttavia, in questo modo il processo cognitivo si è avviato e con esso anche la possibilità di confrontare il mondo da noi creato con la realtà. Infatti, se formuliamo gli opposti delle nostre concezioni, siamo in grado di riconoscerne il carattere erroneo e di stabilire dei gradi di errore.

24. Senza supporre una specie di essere opposta alla vera realtà, non avremmo nulla a cui l'essere potesse misurarsi, confrontarsi, riflettersi: l'errore è il presupposto del conoscere. La persistenza parziale, i corpi relativi, gli eventi uguali, quelli simili: con ciò *falsifichiamo* il vero stato di cose, ma sarebbe impossibile sapere una cosa qualsiasi, senza aver prima compiuto questa falsificazione. Così, invero, ogni conoscenza è sempre falsa, ma *vi è, in tal modo, un rappresentare*, e tra le rappresentazioni, di nuovo, moltissimi *gradi* DI ERRORE. [...] Non: come è possibile l'errore, è la domanda, bensì: *come è possibile in generale una specie di verità nonostante la fondamentale non verità nel conoscere*¹⁸? (eKGWB/NF-1881,11[325])

3.2. *Le categorie culturali*

25. Oltre a questo primo livello interpretativo profondo, che è caratteristico della nostra specie e influisce direttamente sul nostro modo di percepire la realtà come insieme di corpi e relazioni, secondo schemi categoriali molto antichi, antecedenti all'invenzione del linguaggio e saldamente radicati nei nostri organi sensoriali¹⁹, Nietzsche aggiunge due altri livelli di categorizzazione che influenzano il modo con cui sentiamo e valutiamo il mondo: un livello culturale e uno individuale. Alcuni fenomeni di costruzione della realtà si situano al limite fra il primo e il secondo livello, fra la percezione animale e l'interpretazione culturale. Uno di questi è la percezione dei colori. I colori non sono ovviamente una proprietà degli oggetti ma il risultato di una grammatica della percezione depositata nelle diverse lingue. Propriamente non si dovrebbe parlare di riconoscimento ma di creazione dei colori attraverso un'arbitraria divisione dello spettro ottico. Le diverse culture usano il linguaggio per suddividere lo spettro ottico secondo etichette convenzionali che variano da lingua a lingua. Per esempio, in greco antico il termine *γλαυκός* era usato al tempo stesso per indicare il colore degli occhi, delle foglie, del cielo e della luna. Questo significa, come Nietzsche aveva già spiegato nell'aforisma 426 di *Aurora*, che i Greci vedevano la natura con colori diversi dai nostri: «ai loro occhi i colori degli uomini erano preponderanti anche nella natura e questa nuotava, per così dire, nell'atmosfera dei colori umani²⁰!» (eKGWB/M-426). La differenza nella percezione dei colori testimonia l'influsso della cultura nel produrre un'immagine della realtà. Segmentando il flusso delle sensazioni, raggruppando determinate sensazioni in concetti, espressi in parole e collegati fra loro nel sistema della lingua, le diverse culture producono un'immagine del mondo in continua

19. Cfr. eKGWB/NF-1881,11[323].

20. Per la derivazione di queste riflessioni di Nietzsche dalle scienze naturali dell'epoca, si veda Andra Orsucci, *Orient-Okzident*, de Gruyter, Berlin 1996, pp. 236-247.

evoluzione. Naturalmente quest'immagine non comprende soltanto le sensazioni relative agli oggetti fisici, ma anche il regno dei concetti morali e tutto lo spettro delle passioni umane.

26. Tutto questo mondo, che realmente ci importa qualcosa, nel quale trovano la loro radice i nostri bisogni, desideri, gioie, speranze, colori, linee, fantasie, preghiere e maledizioni – tutto questo mondo l'abbiamo *creato* noi *uomini*; e ce lo siamo *dimenticato*, per modo che, in seguito, inventammo un altro creatore di tutto ciò, oppure ci tormentammo con il problema della sua origine. Come la lingua è la poesia originaria di un popolo, così tutto il mondo intuibile e sentito è la poesia originaria dell'umanità; anche gli animali hanno cominciato di qui a poetare. Noi *ereditiamo* TUTTO CIÒ in una volta sola, come se fosse la realtà medesima (eKGWB/NF-1881,14[8])
27. *L'esperienza passata dell'individuo.* Sul tronco delle immagini e delle valutazioni culturali, si innestano poi le opinioni, i giudizi, le esperienze dell'individuo che formano un terzo livello interpretativo. Scrive Nietzsche:
28. Ogni *rappresentazione* si effettua con l'aiuto della memoria, essa è il prodotto di innumerevoli esperienze, giudizi, errori, piaceri e dispiaceri in momenti passati dell'uomo: anche se si presenta in modo improvviso. Quando mi rappresento un lago alpino, in me è all'opera, per questa rappresentazione, un passato del tutto diverso da quello di un berlinese che si rappresenti la stessa cosa. Oppure «chiesa», «filosofo», «gentiluomo», «perdigiorno», eccetera²¹. (eKGWB/NF-1881,11[333])
29. Naturalmente, il livello culturale e quello individuale si influenzano a vicenda. La visione del mondo degli individui meno dotati è completamente appiattita su quella della cultura dominante. Viceversa, la particolare visione del mondo degli individui più ricchi e inventivi tende, col passare del tempo, a modificare il senso comune. Il nostro modo di vedere il mondo, scrive Nietzsche, è opera degli uomini superiori, di coloro che «vedono e ascoltano pensando», e che spesso si illudono di essere soltanto uomini contemplativi, mentre invece sono i veri creatori di tutto ciò che ha valore nel mondo²².
30. Ci sono delle significative analogie fra questa visione nietzscheana e la filosofia del linguaggio che Ludwig Wittgenstein ha espresso negli ultimi mesi della sua vita. Indagando sulla costruzione delle certezze, Wittgenstein distingue le proposizioni che costituiscono il corpo del nostro linguaggio in due tipi. Al primo tipo appartengono le proposizioni che esprimono l'immagine del mondo propria dalla cultura in cui viviamo, che stabiliscono le regole del linguaggio e le relazioni interne sulla base delle quali siamo in grado di distinguere fra vero e falso e quindi di formulare tutte le altre proposizioni.

22. «Ciò che soltanto ha valore nel mondo esistente, non è che lo abbia in se stesso, secondo la sua natura (la natura è sempre priva di valore): il fatto è invece che questo valore gli è stato dato, donato una volta, e fummo noi a dare e donare! Soltanto noi abbiamo creato il mondo che in qualche modo interessa gli uomini!», eKGWB/FW-301; cfr. anche eKGWB/NF-1881,12[26], eKGWB/NF-1881,14[9]. Sullo spunto emersoniano di queste riflessioni si veda Vivetta Vivarelli, «Nietzsche und Emerson: Über einige Pfade in Zarathustras metaphorischer Landschaft», *Nietzsche-Studien*, 16 (1987), pp. 226-263.

31. La mia immagine del mondo non ce l'ho perché ho convinto me stesso della sua correttezza, e neanche perché sono convinto della sua correttezza. È lo sfondo che mi è stato tramandato, sul quale distinguo tra vero e falso. / Le proposizioni che descrivono quest'immagine del mondo potrebbero appartenere a una specie di mitologia. E la loro funzione è simile alla funzione delle regole del giuoco, e il giuoco si può imparare anche in modo puramente pratico, senza bisogno di imparare regole esplicite. (Ludwig Wittgenstein, *Della certezza*, Einaudi, Torino 1978, §§ 94, 95)
32. Wittgenstein è cosciente che il rapporto fra i due tipi di proposizioni è fluido e l'immagine del mondo può cambiare quando nuove proposizioni iniziano ad essere tramandate culturalmente e svolgono la funzione di regole del vero e del falso.
33. Ci si potrebbe immaginare che certe proposizioni che hanno forma di proposizioni empiriche vengano irrigidite e funzionino come una rotaia per le proposizioni empiriche non rigide, fluide; e che questo rapporto cambi col tempo, in quanto le proposizioni fluide si solidificano e le proposizioni rigide diventano fluide.
34. La mitologia può di nuovo tramutarsi in corrente, l'alveo del fiume dei pensieri può spostarsi. Ma io faccio una distinzione tra il movimento dell'acqua nell'alveo del fiume, e lo spostamento di quest'ultimo; anche se, tra le due cose, una distinzione netta non c'è.
35. Sì, la riva di quel fiume consiste in parte di roccia dura, che non sottostà a nessun cambiamento, o sottostà soltanto a cambiamenti impercettibili, e in parte di sabbia, che ora qui, ora là, l'acqua dilava ed accumula. (Ludwig Wittgenstein, *Della certezza*, *op. cit.* §§ 96, 97, 98)
36. Ci sembra che quest'ultimo capoverso, prospettando un modello a tre livelli di cambiamento (roccia, sabbia, acqua), corrisponda alla distinzione implicita negli appunti nietzscheani del 1881, fra tre livelli di categorie, distinte secondo il grado di solidità e di resistenza al cambiamento.
37. Il risultato della riflessione nietzscheana è un radicale prospettivismo e costruttivismo: ogni specie animale, ogni cultura, ogni individuo vede e costruisce il mondo in maniera differente. Secondo Nietzsche, il «mondo vero» e immutabile, in cui albergherebbero le essenze e i concetti puri, non esiste. Il cosiddetto «mondo apparente» – che è in realtà l'unico mondo esistente – non ha una struttura data una volta per tutte ed è, invece, un insieme mutevole di fenomeni, abitato necessariamente da mille prospettive diverse che si incontrano, si scontrano, si fraintendono. Questa consapevolezza è terribile per chi aspiri a una conoscenza oggettiva e duratura.
38. Confesso che il mondo quale mi si presenta dopo la più matura riflessione, questo fantasma, in continua crescita, dei cervelli umani, al quale noi tutti, completamente ciechi, lavoriamo, poetiamo, amiamo, preghiamo – è un risultato che propriamente ripugna al mio istinto virile: se ne dilettono le donne e gli artisti, dando retta ai loro istinti e alla loro simpatia per tutto ciò che è fantomatico. Alla sua vista io temo per le virtù virili, e non so bene dove ancora possano farsi valere il coraggio e la giustizia e una razionalità dura e paziente, se tutto è talmente in divenire, fantastico, incerto, senza fondamento. Ora, almeno una cosa deve restarci: virilmente vogliamo appunto dirci questa verità, se è una verità, e non cercare di nascondercela! Spesso anche l'anatomista prova la nausea davanti a un cadavere; ma la sua virilità si rivela se egli persiste. *Io voglio conoscere* (eKGWB/NF-1881,15[2])

3.3. Dissoluzione nell'inorganico

39. Ma come è possibile conoscere in un mondo dominato da un radicale prospettivismo? L'errore, cioè le nostre arbitrarie categorizzazioni e tutto l'insieme dei nostri valori e della nostra cultura, ha permesso fino ad oggi la nostra sopravvivenza: l'errore è il padre della vita e il padre di quel poco di conoscenza cui siamo giunti. L'uomo della conoscenza a cui si sia rivelato il carattere necessariamente prospettico della nostra capacità conoscitiva entra in un singolare circolo vizioso. La sua sete di conoscere lo spinge alla ricerca di conoscenze obiettive, ma la sua onestà lo costringe sempre a riconoscere il carattere arbitrario di ogni conoscenza, di ogni percezione, di ogni sensazione. Sa che gli errori vecchi di millenni continuano ad agire, a poetare in lui e, pur con tutta la sua buona volontà di trarsi fuori dall'apparenza e dall'errore, non potrà mai togliere alle cose tutta la somma di valutazioni, fantasticherie, pregiudizi, tutti gli ingredienti umani che ormai ne formano l'essenza. E se anche potesse, non gli resterebbe in mano che il caos informe e mutevole. Anche i realisti e gli uomini più equilibrati continuano a portare dentro di sé, in ogni percezione e in ogni impressione sensibile, «le valutazioni delle cose che hanno la loro origine nelle passioni e nei vagheggiamenti dei secoli trascorsi», e non possono dimenticare neppure per un istante la loro origine, il loro passato culturale e animale (cfr. eKGWB/FW-57).
40. È possibile liberarsi completamente dall'errore? Gli appunti contenuti nei quaderni del 1881 ci offrono diverse risposte. Una prima risposta, sorprendentemente radicale, è la morte. Nel mondo morto, cioè nel mondo inorganico delle cui sostanze noi stessi siamo costituiti, cessa l'errore introdotto dalla sensazione. La volontà di liberarsi dall'errore, quindi, se perseguita coerentemente, conduce alla morte, cioè alla dissoluzione nell'inorganico come ritorno alla verità dei puri rapporti di forza non distorti dall'errore del rappresentare che è caratteristico dell'essere organico. La tragedia della conoscenza si risolve così con la soppressione del soggetto, con il riassorbimento dell'io conoscente nel muto alveo della materia inorganica. Il filosofo, l'uomo che vuole conoscere, accetta la morte con gioia e la sente come una festa di ricongiungimento con la natura.
41. *Valutazione radicalmente sbagliata del mondo sensibile rispetto a quello morto.* [...] Il mondo «morto» è eternamente mosso e senza errore, forza contro forza! Mentre nel mondo sensibile tutto è sbagliato, tutto è fumoso! È una *festa* passare da questo mondo nel mondo morto – e il più grande desiderio della conoscenza è quello di contrapporre a questo mondo, presuntuoso e sbagliato, le leggi eterne nelle quali non esistono né piacere, né sofferenza, né inganno. [...] *Non* pensiamo al ritorno in ciò che è privo di sensazione come a un regresso! Invece proprio così diventiamo integralmente *veri*, ci completiamo. *Bisogna dare una nuova interpretazione della morte!* Così ci conciliamo con la realtà, cioè con il mondo morto (eKGWB/NF-1881,11[70])
42. Più tardi, Sigmund Freud tratterà l'immagine del genere umano in lotta fra due opposte pulsioni: *eros*, che spinge alla creatività, all'armonia, alla riproduzione e all'autoconservazione e *thanatos*, che provoca la ripetizione, l'aggressività, la costrizione e l'autodistruzione, cioè la dissoluzione dell'unità dell'organismo e il

ritorno allo stato inorganico²³. In questi appunti dell'estate 1881, Nietzsche ci dice che, per l'uomo della conoscenza, *eros* e *sophia* sono felicemente congiunti a *thanatos*. Se l'unica verità possibile si realizza a livello inorganico e con l'organico inizia l'errata percezione del flusso dell'accadere, allora il *pathos* della conoscenza deve necessariamente trasformarsi in *pathos* della morte, cioè nella volontà di ritornare in un mondo privo di errore perché scandito dalle leggi eterne che regolano i rapporti delle forze. Il filosofo innamorato della natura è, per Nietzsche, come l'amante inappagato di cui parla Lucrezio: vuol «perdersi con tutte le membra nell'altro corpo», è assalito dalla smania di unirsi all'amante e non riesce a trovar rimedio che plachi il suo tormento.

43. Scendere da una montagna, abbracciare il paesaggio con gli occhi, e provare un desiderio insaziato. Gli amanti appassionati che non sanno raggiungere l'unione (– in Lucrezio). L'uomo della conoscenza *desidera* l'unione con le cose, e se ne vede *separato* – questa è la sua passione. O tutto deve dissolversi in conoscenza, o egli si dissolve negli oggetti – questa è la sua tragedia. La seconda cosa è la sua morte e il *pathos* della morte; la prima, è la sua aspirazione *a trasformare* tutto in spirito²⁴. (eKGWB/NF-1881,11[69])

3.4. La filosofia dell'indifferenza

44. Una delle ragioni del fascino della filosofia di Nietzsche è il suo radicalismo. Il nostro filosofo porta fino alle estreme conseguenze i suoi pensieri, li espone in maniera appassionata e talvolta poetica, e ce ne fa innamorare. Un'altra delle caratteristiche della filosofia di Nietzsche è, tuttavia, la rapidità dell'evoluzione intellettuale. A distanza di poche settimane vediamo apparire nei suoi quaderni degli spunti concettuali completamente nuovi, sui quali un altro filosofo potrebbe fondare tutta un'interpretazione del mondo, e che invece per Nietzsche sono soltanto tappe di un percorso di continuo superamento. Il ruolo dell'interprete non è quello di rilevare presunte contraddizioni fra le diverse concezioni, ma di seguire la genesi e l'evoluzione dei filosofemi nietzscheani nelle loro diverse tappe concettuali per cercare di capire perché una certa concezione è stata superata da quella successiva e per ricostruire gli argomenti espliciti o espliciti che hanno provocato quest'evoluzione.
45. Leggendo gli appunti dell'estate 1881 ci accorgiamo che la dissoluzione nell'inorganico viene rapidamente sostituita dalla «filosofia dell'indifferenza». Questo passaggio concettuale non è spiegato dettagliatamente, ma a mio parere può essere ricostruito considerando l'evoluzione successiva della gnoseologia nietzscheana. Nietzsche si accorge che la dissoluzione nell'inorganico rappresenta l'ultimo residuo di una gnoseologia dell'*adaequatio rei et intellectus* nella forma paradossale ed estrema secondo cui l'intelletto si dissolve nell'adeguamento alla struttura della realtà. Dire che il mondo inorganico è «eternamente mosso e senza errore, forza contro forza», e che in lui valgono delle «leggi eterne» fra i punti di forza non si concilia con l'immagine della natura come caos, come infinito movimento e assenza di forma.

23. Cfr. Sigmund Freud, *Jenseits des Lustprinzips*, capitolo V e VII, in *Gesammelte Werke in Einzelbänden*, vol. 13, Fischer, Frankfurt am Main 2010.

Significherebbe postulare l'esistenza di una differenza ontologica fra l'essere organico, che avrebbe diverse capacità di vedere e interpretare il mondo e sarebbe quindi soggetto al divenire e fonte dell'errore, e l'essere inorganico, che sarebbe sottratto al divenire e quindi fonte della verità. Vorrebbe dire che la materia inorganica ha delle proprietà e delle capacità di azione che sono stabilite una volta per tutte e non si modificano col passare del tempo. E come saremmo riusciti a conoscere questa presunta immutabilità della materia organica, se la sola certezza ontologica che noi abbiamo rispetto all'essere, la certezza fondamentale di cui abbiamo parlato sopra, è proprio il continuo movimento? Nietzsche si rende conto di questa difficoltà teorica e nei frammenti dell'Ottantuno – ma con più forza negli anni successivi, parallelamente allo sviluppo del concetto di volontà di potenza – abbandona il termine «rappresentazione» come caratteristica dell'essere organico e attribuisce a ogni centro di forza una rozza forma di percezione della realtà. L'essere è una forza interpretante: ogni parte dell'esistente agisce ed è sottoposta all'azione degli altri esseri. Questo processo di azione e reazione viene chiamato «interpretazione» o «volontà di potenza». Non è più solo la rappresentazione dell'essere organico, ma l'attività stessa di ogni centro di forza a comportare l'errore. Il mondo è un chaos, ordinato, reso cosmos da ogni interpretazione, e la stessa azione di ogni centro di forza è già una forma, se pur estremamente rozza, d'interpretazione. Il mondo degli atomi regolato dalle leggi della meccanica, che in quegli anni costituiva il paradigma dominante per gli scienziati e per i filosofi del positivismo, viene così rimodellato dal prospettivismo nietzscheano:

46. I fisici credono a loro modo in un «mondo vero»: un sistema atomico fisso, uguale per tutti gli esseri, con movimenti necessari – sicché per essi il «mondo apparente» si riduce al lato, accessibile ad ogni essere a modo suo, dell'essere universale e universalmente necessario [...]. Ma in ciò si ingannano: l'atomo che essi postulano è ricavato dalla logica del prospettivismo della coscienza ed è pertanto esso stesso una finzione soggettiva. [...] [I fisici] hanno tralasciato qualcosa nella costellazione senza saperlo: appunto 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... Hanno dimenticato di calcolare nell' «essere vero» questa forza che *pone* prospettive... [...] 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 *cospirano poi insieme alla potenza*. E il processo continua²⁵... (eKGWB/NF,1888,14[186])
47. Questo non significa che manchi un testo, o che non sia possibile stabilire una gerarchia fra le interpretazioni: solo che la materia dell'interpretazione sono le altre forze interpretanti²⁶. Nietzsche si rende conto che è l'inorganico la sede dell'errore più grossolano, mentre l'essere organico, combinando molteplici prospettive, ha una

26. «La prima impressione dei sensi viene elaborata dall'intelletto: semplificata, adattata a schemi precedenti, la *rappresentazione* del mondo fenomenico è, in quanto opera d'arte, opera *nostra*. Non il materiale, però», eKGWB/NF1884,26[424].

visione più ricca e comprensiva della realtà. In particolare l'individuo guidato dalla passione della conoscenza che realizzi una forma ricca di un insieme di prospettive assimilando coscientemente e trasferendo poi a livello inconscio la ricchezza di esperienze offerte dalla storia dell'umanità riuscirà a cogliere nel modo migliore la complessità dell'accadere. Negli appunti dell'estate 1881, la volontà di «sentire in modo cosmico», di raggiungere una percezione per quanto possibile ricca e imparziale del flusso delle forze si ottiene non con l'altruismo, né con l'impersonalità, ma con l'indifferenza²⁷ (eKGWB/NF-1881,11[7]). La filosofia dell'indifferenza si presenta non come indebolimento o cessazione della capacità rappresentativa ma come suo potenziamento. Nietzsche scrive ora che l'oggettività non si raggiunge eliminando del tutto l'elemento personale, ma assimilando molteplici prospettive: «Giusto è vedere [...] da molti occhi, tutti occhi personali. L'elemento "impersonale" non è altro che l'elemento personale indebolito²⁸» (eKGWB/NF-1881,11[65]). L'indifferenza, che è uno dei fondamenti dello spirito scientifico, è una sospensione del giudizio morale del singolo, un «disimparare a lodare e a biasimare», per vivere come in un gioco le passioni e i lavori che prima costituivano la serietà dell'esistenza.

48. L'indifferenza! Una cosa non ci importa, possiamo pensare in proposito come vogliamo, non vi è vantaggio né svantaggio per noi – *questo* è un fondamento dello spirito scientifico. Il numero di queste cose è continuamente cresciuto; il mondo è diventato sempre più indifferente – così è aumentata la conoscenza imparziale, che gradualmente è diventata un *gusto*, e alla fine una *passione* (eKGWB/NF-1881,11[110])
49. La filosofia dell'indifferenza cerca di prescindere il più possibile dalle limitate prospettive del proprio *ego* pur non rinunciando all'idea di una conoscenza fondata su prospettive personali; vuole evitare, insomma, tanto il contraddittorio concetto dell'impersonalità quanto le distorsioni conoscitive provocate da un soggetto in cui ogni percezione viene immediatamente ed esclusivamente riferita a sé e che dunque vede il mondo solo a partire dal suo limitato angolo d'osservazione.

4. Costruttivismo: «solo come creatori»

50. La filosofia dell'indifferenza era nata assieme alle prime formulazioni del pensiero dell'eterno ritorno. Approfondendo la sua riflessione, Nietzsche si rende conto, tuttavia, che questi due filosofemi sono incompatibili. Per sopportare il ritorno dell'identico, non basta comprendere le molte prospettive esistenti e sforzarsi di sentire in modo cosmico: bisogna inoltre essere capaci di creare una nuova visione del mondo. All'atteggiamento spinoziano, contemplativo e puramente conoscitivo tipico della filosofia dell'indifferenza, si sostituisce dunque, nei frammenti postumi del 1881 e poi nella *Gaia scienza*, un costruttivismo cosciente e attivo. Questa

27. Per una descrizione della filosofia dell'indifferenza si veda anche eKGWB/NF-1881,10[B37] e eKGWB/NF-1881,11[10, 76, 110, 114].

28. È noto che, nella *Genealogia della morale*, Nietzsche ribadirà con forza questa posizione: «Esiste *soltanto* un vedere prospettico, *soltanto* un "conoscere" prospettico; e *quanti più* affetti lasciamo parlare sopra una determinata cosa, *quanti più* occhi, differenti occhi sappiamo impegnare in noi per questa stessa cosa, tanto più completo sarà il nostro "concetto" di essa, la nostra "obiettività"», eKGWB/GM-III-12.

svolta costruttivista è il presupposto teoretico del *Così parlò Zarathustra* e della filosofia nietzscheana successiva perché spiega la fiducia di poter cambiare il modo di vedere il mondo utilizzando semplicemente la parola, la parabola e la parodia. Scrive Nietzsche in un importante aforisma della *Gaia scienza* intitolato *Solo come creatori!*, che se all'inizio i vecchi concetti delle cose erano arbitrari e «del tutto estranei alla sostanza e perfino all'epidermide della cosa stessa», col passare del tempo la parvenza ha finito per diventare sostanza e agire come sostanza. Non basta quindi svelare l'origine arbitraria delle categorizzazioni umane, bisogna crearne di nuove o dare un senso nuovo ai vecchi concetti.

51. Chi pensasse che il rinvio a quest'origine e a questo nebbioso involucro dell'illusione possa bastare ad *annientare* questo mondo tenuto per sostanziale, questa cosiddetta «realtà» non sarebbe altro che un bel pazzo! Solo come creatori noi possiamo annientare! Ma non dimentichiamo neppure questo: che basta creare nuovi nomi e valutazioni e verosimiglianze per creare, col tempo, nuove «cose» (eKGWB/FW-58)
52. Il costruttivismo nietzscheano costituisce quindi il perno di un duplice movimento, così riassunto in un appunto del 1881: «Il mio compito: la disumanizzazione della natura e poi la naturalizzazione dell'uomo, una volta che egli sia giunto al puro concetto di “natura”» (eKGWB/NF-1881,11[211]). Da un lato, in una prospettiva che potremmo chiamare feurbachiana, bisogna sdvinizzare e disantropomorfizzare la natura, cioè prendere coscienza del fatto che le forme e le qualità che attribuiamo alla natura sono in realtà il prodotto della nostra forza strutturante e creatrice. L'uomo «ammira e adora, e non sa, e non vuol sapere, che ha *creato* ciò che ammira. – Sono *poesie* e *dipinti* dell'umanità *primitiva*, queste scene della natura «reali» – allora non si sapeva poetare e dipingere, se non *vedendo* qualcosa *dentro* le cose. E noi abbiamo ricevuto *questa eredità* ²⁹» (eKGWB/NF-1881,12[34]). D'altro canto, bisogna naturalizzare l'uomo, cioè creare nuove immagini del mondo in grado di dare un senso non trascendente alla futura storia dell'umanità. Questo compito è affidato da Nietzsche a una pratica eroico-artistica della scienza, che possa combinare il sapere scientifico con l'impulso creativo dell'arte.
53. La scienza, negli appunti del 1881, è vista come la prosecuzione rigorosa e organizzata del processo di originaria strutturazione dell'esperienza che ha costruito le forme percepite dalla specie uomo a partire dal flusso caotico delle sensazioni. Nel fissare il grado normale di percezione del reale, con esclusione del sentire diverso (fosse anche più raffinato), la scienza celebra il trionfo dell'istinto gregario e rappresenta il sostituto moderno della morale e della religione³⁰. Ma d'altra parte, grazie alla probità e al rigore che la caratterizzano, la scienza ha la possibilità di giungere a scoprire la mancanza di fondamento delle immagini che essa stessa ha

29. Cfr. anche eKGWB/NF-1881,12[26].

30. «L'*uniformità della sensazione*, un tempo cercata mediante la società e la religione, viene ora cercata mediante la scienza: si fissa il *gusto normale* in tutte le cose; la conoscenza, fondandosi sulla fede in ciò che persiste, è al servizio delle forme *più rozze* di persistenza (massa, popolo, umanità) e vuole espellere e uccidere le forme più raffinate, il *gusto* idiosincratico; essa lavora contro l'individualizzazione, il gusto, che è condizione di vita per *uno solo*», eKGWB/NF-1881,11[156].

contribuito a elaborare e l'errore fondamentale su cui ogni conoscenza riposa³¹. In questo caso, diventa un'arma nelle mani degli individui che cercano la via verso l'emancipazione dallo spirito gregario.

54. Il supremo vantaggio della conoscenza e della scienza è di rendere possibile il distaccarsi di nuove uova dall'ovario e di far nascere specie sempre nuove: infatti la scienza porta le nozioni dei mezzi di conservazione per individui nuovi. Senza i progressi della conoscenza, nuovi individui perirebbero sempre ben presto, le condizioni di esistenza sarebbero sempre troppo difficili e casuali (eKGWB/NF-1881,11[290])
55. Le due possibilità non sono però alternative e, anzi, spesso entrambi i modelli di utilizzazione del sapere (l'uso eroico-artistico e quello gregario) sono presenti in uno stesso periodo storico e possono dare origine a una salutare alternanza e dialettica interna. La scienza è infatti un'organizzazione formata da due tipi di spiriti: da un lato i creatori di immagini, di modelli, di fantasmi. Dall'altro una classe improduttiva che stima il valore dei modelli creati, li verifica, li sviluppa teoricamente, li applica tecnicamente. La lode dell'impersonalità è caratteristica della seconda categoria di spiriti, quelli dediti a un uso non eroico della scienza, che la considerano un mestiere e non una passione. L'ascetismo dello scienziato che adora i fatti, è una probità che nasce dalla debolezza e dalla paura, e non presente le potenzialità dissoltrici e creatrici di un uso eroico della scienza, di una scienza divenuta passione e volontà di creazione³². Ciò significa che si può utilizzare la capacità critica e analitica della scienza per dissolvere vecchie concezioni del mondo e per crearne di nuove. Scrive Nietzsche che coloro che vogliono diventare degli individui autonomi devono essere al tempo stesso dei fisici e dei creatori.
56. Noi *vogliamo diventare quelli che siamo*: i nuovi, gli irripetibili, gli inconfondibili, i legislatori-di-se-stessi, i creatori-di-se-stessi! E a tale scopo dobbiamo diventare coloro che apprendono e scoprono tutto quanto al mondo è normativo e necessario: dobbiamo essere dei *fisici* per poter essere in ogni senso dei *creatori*, mentre fino a oggi tutte le valutazioni e gli ideali sono stati edificati sull'*ignoranza* della fisica oppure in *contraddizione* con essa. E perciò: sia lode alla fisica, e ancor più a quel che ci *costringe* a essa: la nostra rettitudine! (eKGWB/FW-335)
57. L'arte, negli anni Ottanta, perduto qualsiasi statuto cognitivo privilegiato, coincide con questa pratica eroica della scienza e significa dare forma all'uomo incorporando in modo armonico i risultati della scienza: «NB! Amare la scienza

31. «Stabilire i gradi di errore e la necessità dell'errore fondamentale come *condizione vitale dell'essere che ha rappresentazioni* è il compito della scienza», eKGWB/NF-1881,11[325].

32. «È una *situazione del tutto nuova* – anch'essa ha la sua sublimità, anch'essa può essere interpretata eroicamente: sebbene ancora nessuno l'abbia fatto. Certamente non gli uomini scientifici: queste anime comuni, con un settore della loro attività intellettuale nettamente separato dal sentimento, per cui la scienza è preminentemente qualcosa di rigoroso, freddo, spassionato – senza prospettive sconvolgenti, senza audacie, senza una sfida solitaria lanciata a tutti i demoni e gli dei. A loro non importa nulla della scienza, e proprio questo li rende capaci di esercitarla! Avessero il timore o il presentimento dell'immane – ne allontanerebbero le mani. Solo questo tipo di scienza lo Stato *finora* ha promosso! L'aspirazione alla conoscenza *senza eroismo*, come mestiere, utile impiego delle forze dell'intelletto, e così via», eKGWB/NF-1881,14[3].

senza pensare alla sua utilità! Ma essa forse è un mezzo per fare dell'uomo un artista in un senso inaudito! Fino ad ora la scienza ha dovuto *servire*» (eKGWB/NF-1881,11[23]). Nietzsche vuol fare in modo che la scienza non sia soltanto un sistema di escogitazioni tecniche destinate a soddisfare il bisogno di *confort* dell'ultimo uomo, dell'uomo completamente gregario, ma sappia anche fornire, sostituendo i vecchi miti, la conoscenza necessaria alla formazione di un'umanità nuova. Le immagini che l'uomo ha elaborato finora, traendole dalla superstizione o da una scienza primitiva, hanno portato a un rimpicciolimento dell'uomo e a un disprezzo della realtà e della vita terrena. Per naturalizzare l'uomo c'è bisogno che l'arte utilizzi il materiale della scienza o, se si preferisce, che la scienza utilizzi la capacità creativa e affabulatoria dell'arte. Naturalizzare, come abbiamo visto, non significa riportare l'uomo a una presunta struttura originaria da cui si sarebbe distaccato, ma significa proseguire coscientemente il processo di costruzione della realtà, creando molte diverse immagini del mondo, più raffinate e comprensive, e nuove forme umane più ricche d'avvenire.