

Pietro Gori

IFILNOVA – FCSH – UNL

Posizioni ottocentesche sul rapporto corpo-mente: Lange, Mach, Nietzsche.*

Il presente contributo è pubblicato in: *Intersezioni*, 1/2015, p. 63-88

Per citazioni si prega di fare riferimento alla versione edita
disponibile anche online (DOI: www.rivisteweb.it/doi/10.1404/79200)

1. Introduzione

Nel suo tardo periodo di produzione Nietzsche presta molta attenzione al problema del soggetto. L'Io, inteso da Nietzsche come il referente sostanzialistico dei fenomeni psichici, è per lui un oggetto privilegiato di indagine, in quanto rientra tra gli elementi che contraddistinguono la visione del mondo occidentale che per l'appunto si fonda su di una metafisica della sostanza. Tra le considerazioni più significative di Nietzsche su questo tema, vi sono quelle contenute nella prima sezione di *Al di là del bene e del male*, dedicata ai «pregiudizi dei filosofi», poi riprese nella sezione del *Crepuscolo degli idoli* in cui Nietzsche accusa il «pregiudizio della ragione» di aver aperto la strada ad un «grossolano feticismo. *Esso* vede dappertutto agenti e azioni: (...) crede all'«Io», all'Io come essere, all'Io come sostanza, e *proietta* la credenza all'Io-sostanza su tutte le cose. (...) L'essere viene aggiunto come causa del pensiero, *introdotto sottobanco*» (GD, «Ragione» 5). La posizione di Nietzsche in queste pagine è chiaramente rivolta contro un pensiero filosofico che faccia ancora riferimento all'Io in maniera acritica, senza con questo sapersi affrancare da una

* Nel testo sono state adottate le seguenti abbreviazioni: SM = F. Lange, *Geschichte des Materialismus* (1875², trad. it. *Storia del materialismo*, 2 voll., Milano, Monanni, 1932; AE = E. Mach, *Analyse der Empfindungen* (1890², trad. it. *Analisi delle sensazioni*, Milano, Feltrinelli, 1975); EI = E. Mach, *Erkenntnis und Irrtum* (1905, trad. it. *Conoscenza ed errore*, Torino, Einaudi, 1982). Per gli scritti di Nietzsche: JGB = *Al di là del bene e del male*; GM = *Genealogia della morale*; GD = *Crepuscolo degli idoli*; NF = *Frammenti postumi*. Le sigle sono seguite, nel caso delle opere, dal titolo della sezione (ove presente) e dal numero dell'aforisma; nel caso di frammenti, dall'anno e dal numero della nota postuma. Le traduzioni di riferimento sono quelle adottate nell'edizione critica delle opere di Nietzsche a cura di G. Colli e M. Montinari, Milano, Adelphi 1967 ss. Per il *Crepuscolo degli idoli* si è seguita la nuova traduzione italiana a c. di P. Gori e C. Piazzesi, Roma, Carocci 2012.

Il presente articolo è il risultato di un lavoro di ricerca svolto presso l'Istituto di Filosofia dell'Università Nova di Lisbona. Alcune sue parti sono state presentate nel marzo del 2013, nel corso di una sessione seminariale del gruppo di ricerca del Nietzsche International Lab. Desidero ringraziare Paolo Stellino, Maria João Branco e João Constancio per le loro osservazioni, grazie alle quali il testo ha acquistato chiarezza e spessore.

forma di pensiero comune. Così Nietzsche, in JGB 16, mette in discussione la legittimità di riferirsi alla proposizione «io penso» come a una certezza immediata¹. Prima di poter parlare di questo, sostiene Nietzsche, sarebbe necessario rendere conto di una serie di questioni di difficile soluzione, «come ad esempio, che sia io a pensare, che debba esistere un qualcosa, in generale, che pensi, che pensare sia un'attività e l'effetto di un essere che è pensato come causa, che esista un "Io", infine, che sia già assodato che cos'è caratterizzabile in termini di pensiero – che io *sappia* che cos'è pensare» (JGB 16). Inoltre, una volta che la proposizione sia stata suddivisa nelle due parti che la compongono², occorre rilevare come la nozione di Io derivi da una considerazione non-filosofica di queste ultime, e rechi con sé le tracce di una metafisica ingenua. La conclusione di Nietzsche è che

al posto di quella «certezza immediata», alla quale il popolo, nel caso in questione, può credere, il filosofo si ritrova nelle mani una serie di problemi della metafisica, vere e proprie questioni di coscienza dell'intelletto, che così si formulano: «Dove prendo il concetto del pensare? Perché credo a causa ed effetto? Che cosa mi dà il diritto di parlare di un Io e perfino di un Io come causa, e infine ancora di un Io come causa dei pensieri?». (JGB 16)

L'ordine di problemi che Nietzsche pone è chiaro, ma ciò non rende le questioni da affrontare meno problematiche, soprattutto nel momento in cui si tenga in considerazione il fatto – mai negato da Nietzsche, e anzi a lui ben presente – che la nozione di Io gioca un ruolo fondamentale nella rappresentazione comune e immediata degli atti di pensiero, ed è quindi la base imprescindibile dell'azione individuale (pratica e morale). Il quadro assume inoltre maggiore complessità nel momento in cui il discorso sull'Io venga esteso alla nozione di *anima*, e si passi da un problema classico della tradizione filosofica e psicologica a questioni più delicate che ineriscono la religione in generale e il cristianesimo in particolare. Nietzsche rende esplicito questo collegamento in JGB 54, quando ritorna sulla questione del soggetto per ribadire che la prospettiva consolidatasi sino all'epoca di Cartesio non era in grado di venire a capo del pensiero se non attribuendo a esso una causa, mentre la filosofia moderna sarebbe capace di superare tale concezione:

Da Cartesio in poi (...) da parte di tutti i filosofi, sotto l'apparenza di una critica al concetto di soggetto e di predicato, si perpetra un attentato contro l'antico concetto di anima, – vale a dire: un attentato al presupposto fondamentale della dottrina cristiana. In quanto scepsi gnoseologica, la filosofia moderna è, occultamente o apertamente, *anticristiana* (...). Una volta, infatti, si credeva all'«anima», come si credeva alla grammatica e al soggetto

¹ Della critica nietzscheana e kantiana dell'«io penso» di Cartesio si è occupato recentemente P. Bornedal (*The Surface and the Abyss*, Berlin, de Gruyter, 2010, cap. 3). Si veda anche N. Loukidelis, *Quellen von Nietzsches Verständnis und Kritik des cartesischen cogito, ergo sum*, in «Nietzsche-Studien», 34, 2005, pp. 300-309.

² Al dualismo tra l'atto del pensiero e il suo presunto soggetto Nietzsche dedica un'attenzione particolare, specialmente negli anni successivi a JGB. Si veda in particolare GM I 13 e la sua nota preparatoria, NF 1886, 7 [1]. A questi due testi farò ulteriormente riferimento nel seguito. Cfr. anche GD, *Errori* 3, che riprende e unifica le osservazioni svolte in JGB e GM. Sul problema del rapporto tra agente e azione si veda R. Pippin, *Nietzsche, Psychology, and First Philosophy*, Chicago University Press, 2010, capitolo 4.

grammaticale: si diceva, «Io» è condizione, «penso» è predicato e condizionato – il pensare è un'attività per la quale un soggetto *deve* essere pensato come causa. Si cercò allora, con un'ostinazione e un'astuzia mirabili, se non fosse possibile districarsi da questa rete, ci si domandò se non fosse vero casomai il contrario: «penso» condizione, «Io» condizionato; «Io» dunque soltanto una sintesi che viene *fatta* dal pensiero stesso. (JGB 54)

In questo passo Nietzsche concepisce l'anima come l'interpretazione in termini religiosi di un principio psicologico fondamentale. Nel fare questo, egli risente con tutta probabilità di un dibattito attivo nella propria epoca e al quale prese parte Friedrich A. Lange³. L'Io di cui Nietzsche parla in JGB non è in effetti diverso dall'anima di cui si occupa Lange nelle pagine della sua *Storia del materialismo*, o da quella che il fisico austriaco Ernst Mach negli stessi anni definì la «presunta unità psichica» che la scienza pretende di poter individuare all'interno del cervello⁴. Mach, in particolare, sottolinea la dipendenza del sapere filosofico e scientifico da una tradizione religiosa di pensiero, e lamenta il fatto che la scienza insista nel cercare una «sede dell'anima» tra i gangli del cervello, senza arrendersi al fatto che un principio sostanzialistico di quel tipo possa non esserci. Il problema di fondo che Mach rileva è quello relativo al rapporto tra «corpo e Io (materia e anima)», o più in generale tra i due ambiti del fisico e dello psichico, una questione ampiamente dibattuta nel corso dell'Ottocento e che trovò nella psicofisica di Gustav Fechner uno dei principali punti di riferimento. Le indagini di Mach si rifanno in effetti ai risultati di Fechner, che Mach si propone di sviluppare in direzione di un *monismo neutrale* che risolvesse in chiave antimetafisica la relazione tra fisico e psichico. A Fechner fece riferimento anche Lange, nel momento in cui si trovò ad affrontare i limiti delle spiegazioni del rapporto corpo-mente offerte dal materialismo e dalla fisiologia degli organi di senso adottate in ambito psicologico, quando ancora la psicologia era impegnata nella ricerca di un fondamento sostanzialistico del proprio principale oggetto di studio, e per questo ferma ad uno stadio «pre-scientifico» di indagine. Non stupisce quindi che sia Lange che Mach, raccogliendo uno spunto di Franz Brentano, abbiano prospettato la possibilità di fondare una «psicologia senz'anima», mostrando in particolare l'ammissibilità di tale posizione senza il pericolo di cadere in formulazioni paradossali. Nel far questo, essi si fecero portavoce di un traguardo di notevole portata anche sul piano filosofico: il fatto che la psicologia contemporanea non avesse più

³ L'influsso di Lange sul pensiero di Nietzsche è stato ampiamente dimostrato in G. Stack, *Lange and Nietzsche*, Berlin, de Gruyter, 1983 e J. Salaquarda, *Nietzsche und Lange*, in «Nietzsche-Studien», 7, 1978, p. 236-253, e successivamente confermato da ulteriori studi nell'ambito della *Quellen-forschung*. Questi lavori, e più in generale i numerosi contributi pubblicati nel corso degli anni nella sezione delle *Nietzsche-Studien* dedicata allo studio delle fonti di Nietzsche, costituiscono il punto di partenza della presente indagine, che volontariamente lascia sullo sfondo questioni filologiche per dare maggiore spazio alla storia delle idee. A essi pertanto si rimanda per un approfondimento sulla lettura e sull'influsso, diretto o mediato, che autori come Lange, Fechner e Mach ebbero sul pensiero di Nietzsche.

⁴ AE, p. 55. Il discorso è già presente nella prima edizione dell'opera, edita nel 1886 e acquistata da Nietzsche probabilmente nello stesso anno (*Beiträge zur Analyse der Empfindungen*, p. 19, n. 13).

bisogno di riferirsi a un sostrato delle funzioni psichiche inteso in termini sostanzialistici comporterebbe infatti il suo affrancamento dalla vecchia metafisica scolastica.

Il riferimento al dibattito ottocentesco relativo al problema del soggetto può essere adottato per affrontare la questione dell'io che Nietzsche pone in JGB. Prima di tutto, è possibile trarre da tale dibattito alcuni elementi che contestualizzino la «questione di metafisica» individuata da Nietzsche in JGB 16 (vale a dire se e su quali basi sia possibile parlare di un *Io come causa dei pensieri*); in secondo luogo, esso può aiutare a capire in che senso Nietzsche prospetti un abbandono della nozione di soggetto da parte del pensiero filosofico, e quindi muova in direzione di quella che si potrebbe definire una “filosofia senza io”.

2. Verso una psicologia senz'anima

Le ricerche psicologiche svolte in Germania nella seconda metà del secolo XIX sono caratterizzate anzitutto dalla volontà di fare della psicologia una scienza vera e propria, ossia una disciplina capace di fornire strumenti di misurazione del proprio oggetto d'indagine. Il problema della fondazione di una psicologia scientifica era sorto da tempo, raccogliendo le riflessioni che Kant aveva svolto nella *Critica della ragion pura* relativamente alla questione psicologica della conoscenza dell'anima come sostanza, e al problema filosofico a esso correlato della «comunanza dell'anima con il corpo organico»⁵. Il tentativo degli autori attivi nella prima metà dell'Ottocento di risolvere, o per lo meno aggirare le difficoltà rilevate da Kant diedero vita a molteplici soluzioni, le più efficaci e maggiormente significative delle quali sono ascrivibili a Johann Friedrich Herbart e Gustav Fechner. Il primo elaborò un sistema di calcolabilità matematica dell'anima, mentre il secondo è il padre della *psicofisica*, disciplina fondata su una valutazione neutrale degli eventi fisici e psichici, concentrata in particolare sulla possibilità di effettuare una misurazione delle sensazioni⁶. Il contributo di entrambi questi studiosi è stato indubbiamente rilevante, soprattutto perché costituì il punto di riferimento delle ricerche successive, le quali però furono caratterizzate da un elemento aggiuntivo, rivolto in particolare a rigettare i principi metafisici che ancora caratterizzavano gli

⁵ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A384, A392-393 e B427. Sulla posizione di Kant relativamente alla possibilità che si dia un qualsiasi «problema psicofisico» si veda R. Martinelli, *Misurare l'anima. Filosofia e psicofisica da Kant a Carnap*, Macerata, Quodlibet, 1999, p. 9-19.

⁶ Su Herbart e Fechner si vedano in particolare E. Banks, *Ernst Mach's World Elements. A Study in Natural Philosophy*, Dordrecht, Kluwer 2003, capitoli 3 e 6; M. Heidelberger, *Die innere Seite der Natur: Gustav Theodor Fechners wissenschaftlich-philosophische Weltauffassung*, Frankfurt a.M., Klosterman, 1996; K. Sachs-Hombach, *Der Geist als Maschine. Herbarts Grundlegung der naturwissenschaftlichen Psychologie*, in: J. F. Maas (hg.), *Das sichtbare Denken*, Amsterdam, Rodopi, 1993, p. 91-111; D.E. Leary *The historical foundations of Herbart's mathematization of Psychology*, in «Journal of the History of Behavioral Sciences», 16, 1980, pp. 150-163.

studi psicologici per un più onesto *ritorno a Kant*⁷. A partire dalla metà dell'Ottocento, infatti, si registra in ambito filosofico e scientifico l'esigenza di riferirsi all'epistemologia kantiana, abbandonando la filosofia della natura dell'idealismo e, con essa, l'interpretazione metafisico-speculativa del pensiero di Kant. Gli autori che appartengono alla scuola del Neokantismo – come ad esempio Friedrich Lange e Otto Liebmann –, e ai quali si deve una prima accoglienza delle idee di Fechner, privilegiarono le tematiche scientifiche presenti nell'opera di Kant, con particolare riguardo per quelle relative alle questioni di psicologia e antropologia. Essi cercarono prima di tutto di aderire alla lezione kantiana senza ricadere negli errori degli interpreti precedenti, e in secondo luogo attualizzarono dove possibile la sua indagine sulla base dei più recenti risultati del sapere scientifico⁸.

Un ulteriore elemento caratteristico della psicologia tedesca e direttamente connesso alla volontà di trovare un fondamento scientifico per questa disciplina, riguarda l'interesse per l'indagine fisiologica degli organi di senso. Data la difficoltà di applicare un metodo esatto di indagine a un oggetto non individuabile come l'anima, il riferimento alla dimensione corporea sembrava essere un passaggio imprescindibile per fornire una solida base alla psicologia. Nei problemi legati all'impostazione di uno studio scientifico dell'anima era incappato anzitutto Herbart: egli aveva in principio rifiutato l'idea sostenuta da un altro autore di riferimento degli studi dell'epoca, Johannes Müller, secondo il quale «nessuno è psicologo se non è fisiologo»⁹, attribuendo alla fisiologia un ruolo subalterno e privilegiando una quantificazione puramente matematica delle entità studiate dalla psicologia. La pretesa di Herbart di evitare una qualsiasi forma di misurazione risultò insostenibile agli occhi degli scienziati dell'epoca: il modello matematico doveva infatti essere applicato a qualche cosa, ovvero la pretesa quantificazione non poteva sussistere senza una misurazione. D'altra parte, tale misurazione non poteva essere applicata se non alle sensazioni, un fatto incompatibile con le assunzioni teoriche di Herbart. La sua proposta finì così per fallire a causa del carattere meramente speculativo che la contraddistingueva, e gli studi proseguirono in direzione di una psicologia sperimentale che rendesse possibile un'effettiva misurazione dell'anima. Il passaggio ulteriore venne compiuto da Fechner, il quale propose un procedimento scientifico per determinare quantitativamente il rapporto tra esperienza psichica e stimolo esterno misurabile. Più semplicemente, Fechner si riferì alla fisiologia degli organi di senso

⁷ Una disamina esaustiva del dibattito che fa da sfondo a questi temi si trova in S. Poggi, *I sistemi dell'esperienza*, Bologna, Il Mulino, 1977.

⁸ Cfr. R. Martinelli, *Misurare l'anima*, cit., p. 52-53 e G. Lehmann *Kant im Spätidealismus und die Anfänge der neukantische Bewegung*, in: *Materialien zur Neukantismus-Diskussion*, a c. di H.L. Ollig, Darmstadt, 1987, p. 44-65.

⁹ J. Müller, *Dissertatio inauguralis physiologica sistens Commentarios de Phoronomia Animalium*, Bonn, Thormann, 1822, p. 45.

per misurare le sensazioni, che altro non sono se non la traccia fisica dei fenomeni psichici¹⁰. Questo passaggio venne segnalato da Ernst Mach nei suoi *Vorträge über Psychophysik* («Österreichische Zeitschrift für praktische Heilkunde», 9, 1863). Egli sottolineò in particolare l'insufficienza della posizione di Herbart, la cui ipotesi di una calcolabilità dello psichico poteva essere accettata solamente alla luce della psicofisica di Fechner. Allo stesso tempo, però, Mach si rendeva conto del principale limite della soluzione di Fechner, nel momento in cui quest'ultimo continuava ad analizzare i fenomeni materiali coinvolti nello svolgimento dei fenomeni psichici con lo scopo di localizzare una «sede dell'anima». Il progetto di Fechner male si adattava ai più recenti risultati della ricerca psicologica, che secondo Mach vedevano scomparire l'anima all'interno del sistema nervoso. Ma se dell'anima non resta altro che l'effetto finale, e di essa si può parlare solo come di un principio in grado di dare unità al molteplice, la disciplina che studia questo fenomeno deve essere ridefinita nei termini di una «psicologia senz'anima»¹¹.

Nei paragrafi successivi avrò modo di mostrare più nel dettaglio quanto accennato sin'ora. Per il momento mi interessa segnalare come il punto di arrivo delle considerazioni di Mach relative al percorso compiuto dalla psicologia sino all'epoca di Fechner si inserisca perfettamente nel contesto della scienza Ottocentesca, con la quale la psicologia condivide la sensazione di una mancanza di fondamenti di carattere metafisico. L'idea per cui la psicologia sarebbe pronta per abbandonare il riferimento a un'anima sostanzialistica e spirituale corrisponde alla posizione della scienza di fine Ottocento, impegnata in un affrancamento dalle concezioni animistiche e mitologiche proprie della visione del mondo figlia del senso comune¹². Più in generale, nel corso del XIX secolo il pensiero occidentale subì un radicale ridimensionamento, vedendo crollare i principi sui quali era edificato il suo sapere. Per chi conosce Nietzsche, la cosa può essere facilmente compresa pensando alla «morte di Dio», formula con la quale egli individua il disorientamento della propria epoca, i cui fondamenti esulano dal solo piano religioso e morale. Fuor di metafora, e limitandosi al campo delle scienze naturali, si può dire che le ricerche fisiche dell'epoca rivelarono una realtà molto meno definita e immutabile di quel che si credeva. A esse si aggiunsero poi gli studi delle matematiche, che nel corso dell'Ottocento minarono alla base la fisica newtoniana, ridimensionando la portata descrittiva del sistema euclideo sul quale essa si reggeva. L'affermarsi della geometria di Riemann, ad esempio, rese evidente che il modello precedentemente adottato non era affatto veridico come

¹⁰ Per una ricostruzione di questo percorso, si veda L. Guzzardi *Lo sguardo muto delle cose*, Milano, R. Cortina, 2010, in particolare capitolo 2.

¹¹ Questa conclusione viene presentata da Mach nel suo *Conoscenza ed errore* (1905), di cui mi occuperò nel paragrafo 5. Prima di lui, l'idea di una «psicologia senz'anima» era stata espressa da Lange, nella seconda edizione della *Storia del Materialismo* (1875), riprendendo quanto precedentemente scritto da Brentano nella sua *Psychologie vom empirischen Standpunkt* (1874, vol. 1, p. 76).

¹² Come noto, Mach fu tra i precursori di tale posizione. Si veda su questo J. Blackmore, *Ernst Mach. His Work, Life, and Influence*, University of California Press 1972.

prima si riteneva. Esso non dice infatti nulla della realtà, ma semplicemente la descrive attraverso un sistema scientificamente efficace ai fini del calcolo. Punto di arrivo di questo percorso fu ad esempio il convenzionalismo di Poincarè, come pure gli studi di Mach sul carattere economico del sapere scientifico, con riferimento ai quali prese avvio la stagione novecentesca delle ricerche sulla materia e sullo spazio.

Un autore che poco dopo la metà dell'Ottocento si fece portavoce della difficoltà esplicativa dell'epistemologia moderna fu Emil du Bois-Reymond, con le sue due conferenze pronunciate rispettivamente nel 1872 e nel 1880: *I confini della conoscenza della natura* e *I sette enigmi del mondo*. La prima di esse è celebre per il modo in cui si chiude, con un «*Ignorabimus!*» che non lascia spazio alla possibilità di valicare alcuni limiti conoscitivi e risolvere determinate questioni relative alla realtà naturale. Tra di esse vi è il discorso relativo alla conoscenza dei fenomeni psichici, con particolare riguardo per il loro rapporto con la dimensione materiale – quello che, in termini moderni, definiremmo il problema corpo-mente. Du Bois-Reymond sostiene in particolare che «la coscienza [ovvero un qualsiasi processo psichico] non può essere spiegata attraverso le sue condizioni materiali», e che «mai essa sarà spiegabile (...) a partire da tali condizioni»¹³, e continua svolgendo una dettagliata analisi del percorso storico del dibattito sulla relazione tra corpo e anima (*Leib und Seele*). La sua conclusione in proposito è che, non essendoci stato nessun progresso nella comprensione dell'attuarsi dei processi psichici a partire da condizioni materiali, quest'ultima debba essere considerata un confine invalicabile della nostra conoscenza della natura, al pari del rapporto tra materia e forza¹⁴. Le osservazioni di Du Bois-Reymond ebbero vasta risonanza all'epoca, e riferimenti alle sue conferenze si trovano in diversi scritti di storia naturale e di fisiologia¹⁵. Esse sono un segnale importante di quale fosse il contesto culturale all'interno del quale si sviluppò la psicologia scientifica, la quale appunto manifestò l'esigenza di definirsi su nuove basi, liberandosi dai residui di una vecchia metafisica che pretendeva di introdurre surrettiziamente qualcosa che non poteva individuare, né tanto meno quantificare e misurare.

¹³ E. Du Bois-Reymond, *Über die Grenzen der Naturerkennens*, in *Reden von Emil Du Bois-Reymond*, Leipzig, von Veit, 1886, p. 117.

¹⁴ *Ibidem*, p. 125.

¹⁵ Sul dibattito attorno al monito di Du Bois-Reymond si veda K. Bayertz, M. Gerhard, W. Jaeschke, *Weltanschauung, Philosophie und Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert*, vol. 3, *Der Ignorabimus-streit*, Hamburg, Meiner, 2007. Una copia delle due conferenze pronunciate da Du Bois-Reymond nel 1872 e 1880 si trova nella biblioteca di Nietzsche (cfr. G. Campioni *et alia*, *Nietzsches persönliche Bibliothek*, Berlin, de Gruyter, 2003, p. 202), anche se non si ha notizia di un'effettiva lettura di questi scritti da parte sua.

3. Friedrich Lange su cervello, anima e psicologia scientifica

Buona parte degli elementi sopra considerati si ritrovano nella disamina che Friedrich Lange svolge in due dei capitoli aggiunti alla seconda edizione della *Storia del materialismo* (1875): *Cervello e anima* e *La psicologia scientifica*. Il primo di questi si apre con una considerazione relativa alla difficoltà di sostenere una qualsiasi tesi relativa al rapporto tra cervello e anima che non venga confutata dai fatti. Tale difficoltà, però, non viene considerata da Lange come conseguente alla sola sterilità degli studi dell'epoca. Piuttosto, egli sostiene che il problema maggiore sia teorico, e consista nel fatto che non si sia ancora riusciti a formulare un'ipotesi non animistica sulla natura dell'attività del cervello. Non avendo altri punti di riferimento sulla cui base strutturare le proprie indagini,

anche gli uomini istruiti ricadono sempre, come per disperazione, nelle teorie, da lungo tempo confutate dai fatti, di una localizzazione dell'attività del cervello, secondo le diverse funzioni dell'intelligenza e del cuore. Ci siamo ripetutamente pronunciati contro il pregiudizio che considera la semplice conservazione di concezioni invecchiate come un ostacolo per la scienza tanto grave quanto di solito si ammette; ma qui si direbbe in verità che il fantasma dell'anima, che fa la sua comparsa sulle rovine della scolastica, imbroglia costantemente tutto il problema. Potremmo facilmente provare che questo fantasma (...) gioca ancora un ruolo significativo anche tra coloro che ritengono di essersene completamente sbarazzati, cioè fra i principali sostenitori del materialismo; infatti, tutta la loro concezione dell'attività del cervello è interamente dominata dalle idee volgari che si avevano una volta sulle facoltà immaginarie dell'anima. (SM, vol. 2, p. 341-2)

La concezione scolastica, secondo cui una spiegazione dei fenomeni psichici sia possibile solo a partire dall'individuazione di un fondamento sostanziale di questi ultimi, costituisce il limite invalicato dalla psicologia. Anche la visione materialistica della natura fa sempre e comunque riferimento all'anima come a un qualcosa dotato di una propria esistenza, un fantasma (*Gespent*) che popola il cervello. Lange critica questa visione delle cose, individuando nell'affrancamento dalla vecchia metafisica della sostanza il punto di partenza da cui la psicologia, volendosi conformare alla scienza naturale, dovrebbe muovere. Nel fare questo, però, egli ammette una difficoltà di principio, osservando come alcuni tentativi in quel senso non siano andati a buon fine. È questo il caso della frenologia, che, muovendo dalla volontà di superare il «punto di vista del fantasma dell'anima» e concentrandosi sulle funzioni cerebrali, attribuisce però un soggetto a ciascuna di loro, e con ciò «popola di fantasmi il cranio intero» (SM, vol. 2, p. 355). La frenologia

esemplifica quindi l'«irresistibile tendenza alla personificazione» che rappresenta per Lange il vero pericolo negli studi su cervello e anima¹⁶.

Il fatto che sino alla sua epoca non si sia stati in grado di fornire una buona spiegazione del rapporto del cervello con le funzioni psichiche viene imputato da Lange alla tendenza a riferirsi, personificandole, a idee astratte, al posto di fermarsi alla comprensione del reale, nei limiti in cui essa sia possibile (*Ibidem*). Il suo ragionamento si sposta così alla fisiologia, disciplina che si riferisce alla dimensione corporea per spiegare i fenomeni psichici senza oltrepassare il piano dei movimenti riflessi dei nervi. Anche la spiegazione fisiologica dei fenomeni psichici è però segnata da una difficoltà di fondo, dal momento che ricondurre completamente lo psichico al fisico si rivela di fatto impossibile. Le sensazioni, ad esempio, non possono essere individuate in alcun modo, ma vengono assunte dal ricercatore come esistenti a partire dai segnali fisici del nostro corpo. Il motivo per cui una completa riconduzione dei fenomeni psichici alla dimensione corporea non è possibile, è dovuto al fatto che tali fenomeni di fatto *non esistono*. Secondo quanto osserva Lange, infatti, le nozioni utilizzate in psicologia non sono altro che il prodotto di una classificazione puramente teorica, ma non identificano qualcosa di reale *in sé*. È quindi inutile cercare una loro corrispondenza esatta nel corpo, perché il sostrato fisiologico delle facoltà dell'animo non è ad esse legato in maniera univoca. In altre parole: nel corpo non c'è una vera e propria *sede* di queste facoltà (SM, vol. 2, p. 367). L'osservazione con cui Lange conclude queste riflessioni è particolarmente significativa, perché individua il punto di separazione tra una ricerca scientifica e una spiegazione metafisica. Egli osserva in particolare che «Quasi tutte queste idee della psicologia ci danno una parola mediante la quale una parte dei fenomeni della vita umana è classificata in modo assai imperfetto; a questa parola si aggiunge l'illusione metafisica di una causa sostanziale comune di tali fenomeni; bisogna che questa illusione sia distrutta» (*Ibidem*). Il pericolo da evitare è dunque rappresentato dal “salto mortale” che si compie quando si attribuisce un valore ontologico a una schematizzazione logica, finalizzata alla descrizione e al calcolo. Nel caso in questione, la psicologia offre una classificazione dei fenomeni psichici funzionale al loro studio, alla quale viene

¹⁶ Il passo citato continua in questo modo: «[La frenologia] ricade nell'ingenuo punto di vista di chi non può mai rassicurarsi se non ammette che nell'ingegnosa macchina del nostro corpo risieda un macchinista che dirige tutto». Questa metafora richiama da vicino l'osservazione che Nietzsche fa in FW 360, in cui lamenta la nostra tendenza alla personificazione e alla ricerca di una causa agente al di sotto di eventi puramente fisiologici. In particolare, osserva Nietzsche, si tende a concepire come «causa *propulsiva*» la nostra volontà, ma così facendo si scambia «il pilota della nave col vapore». Questo passo è particolarmente interessante per la presente trattazione, perché in esso compare un esempio che Lange fa poco oltre nel capitolo su *Cervello e anima*. In FW 360, infatti, Nietzsche descrive la causa dell'agire orientata a uno scopo come «una circostanza fortuita, conformemente alla quale un *quantum* alla fine si sprigiona in un'unica e determinata maniera: il fiammifero in rapporto al barile di polvere». Così Lange, alcune pagine dopo il discorso sulla frenologia, discutendo sulla causa effettiva di una reazione nell'uomo: «La forza viva per il processo di trasmissione è preparata nel nervo, come quella della contrazione muscolare è preparata nei muscoli; essa non può essere se non sprigionata dall'impulso infinitamente debole dell'ondulazione luminosa, come le forze di tensione del barile di polvere sono liberate dalla scintilla ardente» (SM, vol. 2, p. 386). Considerando che il quinto libro di FW è stato composto nel 1886, non è implausibile pensare che Lange fu una fonte diretta del § 360 di quest'opera.

però aggiunta in un secondo momento («introdotta sottobanco», direbbe Nietzsche) una causa sostanziale, come se tale classificazione fosse invece la determinazione della realtà delle cose. Il progresso degli studi sembra però aver superato questa difficoltà, secondo Lange. Egli infatti riconosce alla fisiologia un ruolo positivo per il progresso della psicologia scientifica. Essa, in particolare, rappresenta per Lange un passo avanti rispetto alla concezione materialistica, la quale rimaneva ferma alla pretesa di circoscrivere il fondamento fisico della «facoltà dell'anima» (SM, vol. 2, p. 377). Alla fisiologia si deve quindi guardare per far progredire gli studi sul cervello, ma a patto di evitare qualsiasi riferimento a cause «mitologiche» nella spiegazione delle funzioni psichiche (SM, vol. 2, p. 384-5).

Pur riconoscendo che la metafisica non ha più ragion d'essere negli studi psicologici, una serie di problemi del rapporto corpo-mente rimangono comunque insoluti. In particolare, le difficoltà di spiegare alcuni fenomeni psichici emergenti a partire dal solo sostrato fisico sembra portare la ricerca verso un limite insormontabile. Sebbene negli studi dell'epoca cominciasse a circolare l'idea che non ci sia nulla da esaminare, una volta che un certo fenomeno sia stato ricondotto a correnti nervose e stati di tensione (SM, vol. 2, p. 389-90), si ha comunque l'impressione che qualcosa resti non spiegato, che alcuni aspetti relativi alle sensazioni non siano stati tenuti in considerazione. Richiamandosi implicitamente a Du Bois-Reymond, Lange osserva che

il concorso di impulsi nervosi numerosissimi e straordinariamente deboli se studiati a uno a uno, dovrà darci la chiave della spiegazione fisiologica del pensiero; e la forma secondo la quale si opera questo concorso è ciò che caratterizza ciascuna funzione presa separatamente. Ciò che qui resta inesplicito, cioè il modo in cui il processo esterno della Natura è nel medesimo tempo un processo interno per il soggetto pensante, è precisamente il punto che oltrepassa in generale i limiti della conoscenza della Natura. (SM, vol. 2, p. 390)

La ricostruzione che Lange svolge del dibattito relativo al rapporto tra cervello e anima nella psicologia tedesca dell'Ottocento mette in evidenza il fatto che tale disciplina si stesse muovendo verso una considerazione scientifica del problema, dove con questo si intenda un completo affrancamento dai residui della metafisica scolastica. A questo punto, Lange affronta il problema dell'effettiva fondazione di una psicologia scientifica, riferendosi – per lo più criticamente – alla posizione di Herbart. La sua idea di una «psicologia matematica» è sicuramente promettente, osserva Lange, ma non rappresenta un passaggio sufficiente per parlare di un vero e proprio affrancamento dalla metafisica (SM, vol. 2, p. 391). La critica che Lange muove a Herbart tocca molteplici aspetti che non possono essere qui analizzati nel dettaglio. Fondamentalmente, egli riconosce alla scuola di Herbart il passo in avanti compiuto verso una nuova modalità di indagine

dello psichico (SM, vol. 2, p. 397), ma osserva anche che la sua linea di ricerca fallisce nel volersi comunque riferire ad un concetto di anima assolutamente semplice, che può solo essere posto in linea di principio, senza che sia possibile circoscriverlo in alcun modo. Al contrario, osserva Lange, «nel piccolo numero di fenomeni resi accessibili finora a un'osservazione più esatta, non si trova il minimo motivo per ammettere in generale un'anima, qualunque sia il senso più o meno preciso che si attribuisce a questa parola» (*Ibidem*). Da qui la conclusione secondo cui il vero progresso della psicologia debba consistere nel completo affrancamento dalla metafisica della sostanza, e quindi nel rifiuto di quell'ipotesi accessoria e non necessaria che ancora Herbart sembra voler ammettere:

«Ma la parola psicologia non significa teoria dell'anima? Come dunque immaginare una scienza di cui non si può dire se abbia o no un oggetto?». Ebbene, ecco qui un bell'esempio della confusione del nome con la cosa! Abbiamo un nome tradizionale per un gruppo considerevole ma vagamente delimitato. Questo nome proviene da un'epoca in cui non si conoscevano ancora le esigenze attuali di una scienza rigorosa. Lo si deve respingere perché l'oggetto della scienza è cambiato? Sarebbe questo un pedantismo poco pratico. Si ammetta dunque tranquillamente una psicologia senz'anima. Il nome può ancora servire, finché qui ci sarà da fare qualche cosa di cui un'altra scienza non si incaricherà completamente. (SM, vol. 2, p. 397-8)

La posizione di Lange su questo punto è particolarmente importante per comprendere le successive considerazioni di Nietzsche relative al problema del soggetto. I due condividono infatti l'idea che il progresso degli studi dimostri l'illusorietà di una serie di ipotesi sostanzialistiche, che quindi devono essere abbandonate. Allo stesso tempo, però, Lange osserva come non sia tutto da rigettare. Nel caso specifico della psicologia, una volta che si sia provveduto ad una riconfigurazione del proprio oggetto di indagine (l'anima) in termini non metafisici, esso può comunque essere mantenuto come punto di riferimento della ricerca.

L'idea per cui una psicologia che voglia farsi scienza debba adeguarsi ai principi degli studi naturalistici e non cercare altro rispetto a quello che può effettivamente essere osservato e misurato, risente in particolare del lavoro di Fechner, di cui Lange è debitore e sostenitore¹⁷. La difesa della psicofisica fechneriana è evidente in particolare nei rilievi critici che Lange muove a Herbart, concentrati principalmente sul carattere da attribuire alle sensazioni, e più in generale sull'idea di fondo relativa al rapporto tra ambito fisico e ambito psichico che si può individuare nelle sezioni della *Storia del materialismo* prese in esame. Al modello monistico di Fechner, che considera il fisico e lo psichico come due aspetti di un'unica realtà, fa riferimento anche Ernst Mach. Come si vedrà nei due prossimi paragrafi, Mach condivide con Lange l'idea della possibilità di fondare una

¹⁷ Cfr. R. Martinelli, *Misurare l'anima*, cit., pp. 52-56.

«psicologia senz'anima», ma compie anche un passaggio ulteriore rispetto alla stessa teoria di Fechner, determinando uno sviluppo in senso antimetafisico di fisica e psicologia.

4. Il rapporto tra fisico e psichico

Fechner definisce la psicofisica come la «dottrina esatta delle relazioni funzionali o di dipendenza tra corpo e anima [*Körper und Seele*]; più in generale tra mondo corporeo e spirituale, fisico e psichico»¹⁸. Essa è quindi finalizzata ad una misurazione di queste relazioni, svolta a partire da una particolare concezione del rapporto corpo-anima. Fechner infatti non imposta la propria ricerca secondo la prospettiva tradizionale, considerando fisico e psichico come due entità distinte tra di loro. Al contrario, egli fa riferimento a un'ontologia di matrice spinoziana, considerando mondo corporeo e spirituale come due aspetti di una medesima realtà, privi di qualsiasi distinzione di carattere metafisico¹⁹. Questa visione monistica costituisce evidentemente un passo avanti negli studi di psicologia rispetto alla metafisica scolastica deplorata da Lange; Fechner infatti si affranca dall'idea che l'anima sia una sostanza dotata di un'autonomia ontologica rispetto al corpo, e con questo rende privo di senso qualsiasi tentativo di individuare la *sede* di questa presunta entità spirituale nel cervello o in una qualsiasi altra parte dell'organismo. La psicofisica resta però segnata da un fondamento metafisico, rappresentato dal modo in cui viene definita l'unità sostanziale cui si riferiscono il fisico e lo psichico. La matrice spinoziana o schellinghiana della concezione di Fechner impedisce quindi al suo sistema di assurgere a modello per una "scienza dell'anima", in quanto alla sua base resta comunque un elemento irrisolto, la cui natura non può essere indagata e che pertanto non vi è modo di descrivere o quantificare.

Questo aspetto è ciò su cui si concentra la critica di Mach, che nell'*Analisi delle sensazioni* propone una possibile soluzione per definire il rapporto tra fisico e psichico senza cadere nelle difficoltà sollevate dalla psicofisica, pur accettandone l'impianto monistico di fondo. La proposta di Mach è nota col nome di *monismo neutrale*, e consiste nell'ammettere come unica realtà quella degli elementi²⁰. Questi ultimi sono ad esempio colori, suoni, temperature, pressioni, o, per dirla con Mach, «le componenti ultime [della realtà indagata scientificamente] che sino ad ora non è stato possibile suddividere ulteriormente» (AE, p. 40). Gli elementi non possiedono alcuna caratteristica *in sé*; essi possono essere descritti tanto in termini fisici quanto in termini psichici, a seconda della dimensione cui di volta in volta si fa riferimento (sia essa costituita dagli oggetti fisici esterni a noi

¹⁸ G. Fechner, *Elemente der Psychophysik*, Leipzig, Breitkopf und Hartel, 1860, vol. 1, p. 8.

¹⁹ Per un approfondimento sulla psicofisica di Fechner si veda ancora R. Martinelli, *Misurare l'anima*, cit., pp. 40 ss, E. Banks, *Ernst Mach's World Elements*, cit., capitolo 6, e M. Heidelberger *Die innere Seite der Natur*, cit.

²⁰ Il nome è stato utilizzato per la prima volta da Bertrand Russell, per indicare l'orientamento, comune a un gran numero di filosofi e scienziati vissuti al sorgere del XX secolo, che sarebbe stato inaugurato proprio da Mach (cfr. E. Banks, *Ernst Mach's World Elements*, cit., p. 136).

– *Körper* – o dal nostro proprio corpo – *Leib*). Mach, inoltre, aggiunge che nella relazione specifica con la corporeità individuale gli elementi vengono descritti come sensazioni, e aggiunge che, dal momento che non ci è possibile rapportarci a loro se non attraverso il nostro corpo, per la maggior parte dei casi i termini “sensazioni” e “elementi” valgono come sinonimi²¹. Quello che si può immediatamente notare è che la definizione di Mach evita la difficoltà metafisica in cui cade la psicofisica facendo degli elementi un sostrato non individuabile e soprattutto non definitivo. Essi sono infatti le componenti cui un ricercatore può ricondurre i fenomeni studiati sul piano esclusivamente metodologico, senza doversi impegnare nell'accettazione di un loro statuto ontologico. Mach acutamente evidenzia il fatto di trovarsi all'interno di un percorso di ricerca sempre aperto alla possibilità che il “semplice” cui si è giunti si riveli passibile di un'ulteriore suddivisione. I suoi elementi non sono pertanto assimilabili ad alcun modello sostanzialistico, anche dove si pensi a un sistema atomico le cui componenti non presentino caratteristiche qualitative loro proprie.

Nel momento in cui Mach formula il suo «principio del completo parallelismo tra psichico e fisico», quindi, egli rivendica per sé una posizione superiore a quella di Fechner, in un senso esplicitamente *antimetafisico*. Forte della propria concezione degli elementi, Mach infatti dichiara che la prospettiva da lui sostenuta

si differenzia da quella di Fechner, che considerava i fenomeni fisici e quelli psichici *due aspetti diversi di una sola realtà*. In primo luogo la nostra concezione non ha affatto un sostrato metafisico, bensì corrisponde solo a un'espressione generalizzata di esperienze. Inoltre noi non distinguiamo due aspetti diversi di una terza entità incognita; gli elementi da noi trovati nell'esperienza, dei quali indagiamo la connessione, sono sempre *gli stessi*, di *un solo tipo* e solo a seconda della loro connessione ci si presentano ora come elementi fisici, ora come elementi psichici. (AE, p. 81)

Della psicofisica di Fechner Mach rigetta il fondamento metafisico, ma accetta l'idea di un superamento della distinzione tra mondo corporeo e mondo spirituale, concentrandosi anch'egli sulla dimensione *funzionale* del rapporto tra questi due ambiti. Dal momento che non vi sono fenomeni fisici o psichici, ma solamente un'*interpretazione* fisica o psichica degli stessi eventi, sul piano della ricerca scientifica non si può fare altro che prendere in considerazione il modo in cui gli elementi si presentano aggregati; concentrandosi di volta in volta sulle connessioni *relativamente* più stabili, è possibile definire i «concetti metafisici di “corpo” e “Io” (materia e anima)» (AE, p.

²¹ Questa equiparazione ha generato non poche incomprensioni nel corso degli anni. Per una trattazione approfondita del tema degli elementi in Mach si veda ancora E. Banks, *Ernst Mach's World Elements*, cit.

40), i quali evidentemente nel sistema di Mach perdono ogni valore di sussistenza indipendente rispetto agli elementi che li compongono.

5. L'Io come «unità ideale»

Alla luce di queste osservazioni è possibile affrontare la questione specifica dell'Io in Mach. Innanzitutto egli definisce l'unità psichica come un insieme di sensazioni che si riferiscono a una dimensione corporea individuale (*Leib*), privando l'Io di una qualsiasi determinazione che prescinderebbe da questa relazione:

Come *relativamente persistente* si presenta il complesso di ricordi, disposizioni, sentimenti, legato a un determinato corpo che viene designato come «Io». Io posso occuparmi di questa o quella cosa, posso essere quieto e allegro oppure irritato e di cattivo umore. Rimane però (...) una somma di elementi persistenti tale da consentire il riconoscimento dell'identità dell'Io. D'altra parte anche l'Io ha una persistenza solo *relativa*. L'apparente persistenza dell'Io consiste soprattutto nella *continuità*, nella lentezza del mutamento. (AE, p. 38)

Secondo questa prospettiva, l'Io ha un'origine puramente logica, ed è ciò che permette di individuare una persona e seguirne i mutamenti continuando ad ammetterne l'identità. La necessità di orientamento spinge l'intelletto a costruire un riferimento unitario che possa essere utilizzato per dare un nome al contenuto maggiormente persistente di un complesso di sensazioni. Al di fuori di questo processo puramente pratico, non vi è nulla. Diversamente da quanto accade nel caso della *cosa in sé*, l'ontologia di Mach prevede che, nel momento in cui un oggetto sia stato privato delle sue proprietà, non resti alcun sostrato permanente. Per questo motivo egli nega all'Io e ai corpi (*Körper*) qualsiasi valore sostanziale: essi sono semplici costruzioni del pensiero, «mezzi di ripiego per un orientamento *provvisorio* e che servono solo per determinati fini *pratici*» (AE, p. 45). L'Io, in particolare, viene definito da Mach come una «unità ideale», la cui funzione è di raccogliere assieme «tutti gli elementi più strettamente connessi al dolore e al piacere» (AE, p. 52). Sul piano ontologico, secondo i principi del *monismo neutrale*, esso viene completamente riportato agli elementi; sono questi il «materiale» che, una volta connesso, costituisce l'anima individuale, e senza il quale non vi sarebbe alcunché da circoscrivere:

Non l'Io è il fatto primario bensì gli elementi (sensazioni). (...) Gli elementi *formano* l'Io. «Io percepisco il verde» significa che l'elemento verde compare in un certo complesso di elementi (sensazioni, ricordi). Quando cesso di percepire il verde, quando muoio, gli elementi non si presentano più nella corrente

associazione a cui ero abituato. Con ciò è detto tutto. Ha cessato di esistere soltanto una unità ideale, creata in vista di un'economia del pensiero, non un'unità reale. (AE, p. 53)

Il monismo di Mach non permette quindi di salvare l'Io. Da un punto di vista metafisico, quest'ultimo si perde nella connessione impermanente degli elementi, ed è quindi necessario abbandonare qualsiasi pretesa di attribuirgli un'esistenza autonoma. In altre parole, una volta ammesso che il soggetto si componga delle sensazioni, è impossibile affermare l'integrità della «presunta unità psichica», come in passato è stato fatto dalla scienza. Quest'ultima – osserva Mach – spinta dall'abitudine a «trattare il complesso non analizzato dell'Io come un'unità indivisibile», ha tentato dapprima di isolare dal corpo «il sistema nervoso, come sede delle sensazioni», quindi il cervello, fino ad ammettere l'esistenza di un semplice *punto* quale sede dell'anima, che non è ovviamente in grado di trovare (AE, p. 55)²². Pur sostenendo una critica radicale alla ricerca scientifica del suo tempo, Mach si rende conto della necessità di distinguere due piani di discorso, salvaguardando il valore dell'Io come nozione di riferimento che non è possibile abbandonare sul piano meramente pratico. «Nonostante tutto – ammette conclusivamente Mach – per la mia *concezione istintiva* l'Io è la cosa *più importante e più persistente*. Esso è ciò che lega insieme tutte le mie esperienze e la sorgente di ogni mia attività» (AE, p. 304). D'altra parte, è innegabile che sul piano fisiologico si continui a fare riferimento a una concezione egoistica e materialistica della natura, mentre sul piano teoretico diventa impossibile riferirsi a Io e corpi come a nozioni sostanziali. In quanto queste presunte unità dimostrano di possedere una mera utilità pratica, «nelle ricerche scientifiche più avanzate siamo obbligati ad abbandonarle come insufficienti e inappropriate» (AE, p. 46). La conseguenza di questo avanzamento è una nuova visione del mondo, in cui «viene meno il contrasto tra Io e mondo, tra sensazione o fenomeno e cosa e quel che importa è unicamente *la connessione degli elementi*» (*Ibidem*).

Il riferimento all'illusorietà della distinzione tra apparenza e realtà è il punto di partenza di una sezione di *Conoscenza ed errore* (1905), in cui Mach ricapitola la propria posizione sull'Io, utilizzando toni fortemente nietzscheani. Mach muove dalla considerazione per cui alla base della concezione filosofica del dualismo tra fenomeno e cosa vi sia la rappresentazione del pensiero

²² La considerazione di Mach ricorda da vicino il discorso di Lange relativo alla pretesa della scienza di poter individuare una sede dell'anima. Va inoltre segnalato che nel proseguo di questo paragrafo Mach cita un passo di Lichtenberg, secondo il quale «il pensare dovrebbe essere considerato in modo altrettanto impersonale del lampeggiare (“si pensa”, si dovrebbe dire, come si dice “lampeggia”). Dire “cogito” è già troppo quando lo si traduca con “io penso”. Supporre l'io, postularlo, è un bisogno pratico» (AE, p. 56. La citazione è presente anche nella prima edizione dell'opera). Questo passo è il riferimento implicito di JGB 17, in cui Nietzsche continua la propria critica alla nozione cartesiana dell'*ego cogito* osservando la necessità di fare riferimento ad un soggetto impersonale, ossia alla stessa azione del pensiero, senza dover per forza di cose *inventare* un soggetto da porre al di sotto di questo. Lichtenberg è quindi una fonte comune di riflessione dei due autori, e questo suo passo in particolare costituisce un punto di contatto tra le osservazioni psicologiche di Mach e le pagine del testo di Nietzsche.

comune, che confonde «dati che dipendono dalle circostanze più varie con dati che dipendono da circostanze *ben determinate*». E continua:

La mostruosa, inconoscibile «cosa in sé» che sta sotto i fenomeni è con tutta evidenza la sorella gemella della cosa del pensiero comune, che ha perduto gli altri significati. Se in seguito al misconoscimento del confine *U* [del nostro corpo] *tutto il contenuto* dell'Io è stato etichettato come apparenza, cosa può interessarci ancora un qualcosa di inconoscibile, esterno a quelle frontiere che l'Io non potrà mai valicare? Cosa significa, se non un ricadere nel pensiero comune, che per lo meno sa pur sempre ritrovare un nucleo solido sotto l'«illusorio» fenomeno? (EI, p. 11-2)²³

La posizione antimetafisica di Mach è qui ben esemplificata: egli oppone un completo rifiuto al riferimento a una *cosa in sé*, in quanto essa è fuori dalla nostra possibilità di comprensione e di utilizzo. Essa è un concetto illusorio, e per questo inutile, mentre tutto quello che possiamo conoscere resta all'interno dell'orizzonte del nostro Io. Mach, inoltre, non ammette neppure la necessità di postulare un tale sostrato metafisico, per dare senso all'osservabile. In questo, a suo avviso, sta la differenza tra una conoscenza scientifica e la conoscenza del senso comune, la cui rappresentazione del mondo fisico è costitutivamente segnata da errori e «illusioni». Contestualizzando il discorso nell'ambito della psicologia, Mach critica la pretesa, ancora evidente nella scienza della sua epoca, di cercare un elemento sostanziale al di sotto dei fenomeni psichici. Se si ammettesse il principio del parallelismo tra fisico e psichico, si vedrebbe come la questione dell'apparenza e della realtà finisca per «perdere di senso», e così si guarderebbe all'Io esclusivamente come a una «connessione funzionale di elementi» (EI, p. 12). Su questo punto Mach è particolarmente chiaro: «Non abbiamo bisogno di un qualcosa di ignoto, inconoscibile» da porre al di sotto dell'attività dell'Io. «Certo, sotto l'Io c'è qualcosa di ancora quasi *inesplorato*: il nostro corpo [*unser Leib*]. Ma ogni nuova osservazione fisiologica e psicologica ci dà una migliore conoscenza dell'Io» (EI, p. 12-3)²⁴.

Le conclusioni di Mach sono in linea con quanto sostenuto da Lange, e prospettano lo sviluppo degli studi psicologici in direzione di un affrancamento dalla visione metafisica tradizionale. Per

²³ A conferma del carattere nietzscheano del ragionamento e del linguaggio di Mach, si confronti questo passo con la parte finale di JGB 17, in cui Nietzsche sostiene che la «consuetudine grammaticale» ci porta a ritenere che il pensiero sia un'attività, e che ogni attività sia prodotta da un agente, e di conseguenza a postulare un Io come causa del pensiero. Continua Nietzsche: «Pressappoco secondo uno schema analogo il più antico atomismo cercava, oltre alla “forza” che agisce, anche quel piccolo conglomerato di materia in cui essa risiede, da cui promana la sua azione, l'atomo; cervelli più rigorosi impararono infine a trarsi d'impaccio senza quel “residuo terrestre”». Con questo confronto non si vuole certo sostenere un influsso diretto tra i due autori (in questo caso, da Nietzsche a Mach), quanto piuttosto rilevare la conformità dei loro ragionamenti, giustificato da una contestualizzazione delle loro idee in un comune retroterra culturale.

²⁴ Anche su questo punto le somiglianze tra i modi di ragionare di Mach e Nietzsche sono molteplici. Entrambi, in particolare, prospettano l'eliminazione della distinzione tra apparenza e realtà (cfr. GD, *Come il mondo «vero» finì per diventare favola*), e riportano l'Io alla dimensione corporea (cfr. *infra*, n. 30).

affermarsi come scienza, la psicologia deve abbandonare la pretesa di individuare un principio permanente come sostrato dell'anima; qualsiasi tendenza in tal senso è un regredire da una posizione che vede piuttosto affermarsi il carattere *funzionale* delle nozioni scientifiche. Così – con una frase che suona particolarmente simile alle osservazioni di JGB 54 e GM I 13 – Mach osserva che «chi ha ancora bisogno di un soggetto osservante e agente da collocare nello sfondo, quando l'indagine [della dipendenza reciproca delle rappresentazioni] è conclusa, non nota che si sarebbe potuto risparmiare tutta la fatica della ricerca, poiché è tornato di nuovo al punto di partenza» (EI, p. 13). Infine, Mach prende in considerazione la posizione di Herbart, segnalando come il progresso della psicologia passi per un superamento del principale limite che ancora la caratterizza, ovvero il fatto di non aver saputo compiere il passaggio decisivo verso una scienza priva di riferimenti metafisici:

Il merito principale di Herbart è stato di indagare il meccanismo delle rappresentazioni *in sé*. Certo, la psicologia è poi degenerata di nuovo con l'assumere il presupposto della semplicità dell'anima. Solo negli ultimi tempi abbiamo cominciato ad accontentarci di una «psicologia senz'anima». (*Ibidem*)

6. L'Io come «finzione regolativa»

Le considerazioni svolte nei paragrafi precedenti delineano il contesto della posizione di Nietzsche rispetto al problema dell'Io in filosofia. Il riferimento alle idee di Lange e di Mach è tanto più utile per comprendere alcuni aspetti della critica di Nietzsche all'«io penso», in quanto egli ebbe una conoscenza diretta delle opere di entrambi questi autori²⁵. Il punto di vista di Nietzsche è in particolare comparabile con l'orientamento critico con cui Mach affronta la questione del sapere metafisico. Nietzsche si concentra infatti sul carattere *fittizio* dell'Io, ponendo l'accento sui tratti generali dell'attività di pensiero, da lui descritta in termini prettamente fisiologici. L'Io viene considerato come il prodotto di un'attività secondaria del pensiero – quella logica – la quale interviene nell'attribuzione di un soggetto all'interno di un processo che ne è costitutivamente privo:

Ciò che mi divide nel modo più profondo dai metafisici è questo: non concedo loro che l'«Io» sia ciò che pensa; al contrario considero l'Io stesso una costruzione del pensiero, dello stesso valore di «materia»,

²⁵ Se nel caso di Lange il debito è facilmente dimostrabile, lo stesso non può dirsi per Mach, che non viene citato in nessuno degli scritti di Nietzsche e a cui non è possibile riportare direttamente nessun passo edito o inedito. Malgrado questo, si può notare una profonda conformità su alcune posizioni epistemologiche, segno con tutta probabilità di un retroterra comune di riferimento. Per una discussione sul rapporto tra Nietzsche e Mach, analizzato a partire dalla lettura dell'*Analisi delle sensazioni* da parte di Nietzsche, si veda P. Gori, *Il meccanicismo metafisico. Scienza, filosofia e storia in Nietzsche e Mach*, Bologna, Il Mulino, 2009, e Id., *Nietzsche as Phenomenalist?*, in *Nietzsches Wissenschaftsphilosophie*, a cura di H. Heit, G. Abel e M. Brusotti, Berlin, de Gruyter, 2012, p. 345-356.

«sostanza», «individuo», «scopo», «numero»; quindi solo una *finzione* regolativa, col cui aiuto si introduce, si *inventa*, in un mondo del divenire, una specie di stabilità e quindi di «conoscibilità». (...) È il pensiero che pone l'«Io»; ma si è finora creduto, come crede il «popolo», che nell'«io penso» ci fosse qualcosa di immediatamente certo e che questo «io» fosse la causa del pensiero. (NF 1885, 35 [35])

L'io non è altro che un'entità concettuale elaborata per un'utilità pratica. Esso appartiene al medesimo ambito di quegli elementi sostanziali sorti a partire dalla traduzione del mondo esterno in un linguaggio che possa essere compreso e utilizzato dal nostro intelletto. Questa è fondamentalmente l'idea di Mach, secondo cui, come si è visto, io e corpo sono nozioni che soddisfano esigenze puramente pratiche, al di sotto delle quali non è possibile individuare alcuna entità dotata di autonomia e permanenza assoluta. Nietzsche, inoltre, concorda implicitamente con Mach nell'ammettere che la determinazione di un'unità individuale che tenga assieme la molteplicità di percezioni, affetti e sentimenti che riferiamo al nostro corpo derivi da un'operazione puramente intellettuale²⁶. Essa è oltretutto conforme a una tendenza ad ammettere un *essere* in una realtà caratterizzata dal mutamento, e pertanto manifesta i caratteri di una prospettiva di pensiero puramente metafisica, secondo quanto osservato da Lange.

Ciò che distingue l'io dalle altre entità sostanziali è la funzione di «causa» dei sentimenti, percezioni e ricordi unificati in esso. L'entità spirituale viene circoscritta dalla sua capacità di dare avvio agli atti psichici, con l'illusoria convinzione di poter individuare ciò da cui essi promanano, quando in realtà non è possibile rilevare altro che gli effetti di tali atti. Per Nietzsche, il soggetto non è altro che un'erronea creazione dell'attività rappresentativa, generata pensando di poter «indicare la *forza* che pone, inventa, pensa, come tale, distinta da ogni singolo porre, inventare e pensare» (NF 1885, 2 [152])²⁷. La prospettiva generale è quella sinteticamente espressa in GM I 13,

²⁶ In NF 1887-1888, 9 [89] Nietzsche segnala in maniera ancora più esplicita questa dipendenza dalla logica della nozione di io, che semplicemente circonda un nucleo di permanenza cui poter riferire le sensazioni e le modificazioni ascrivibili alla sfera del senso interno.

²⁷ La volontà di individuare un soggetto agente che verrebbe situato al di sotto dello svolgersi degli eventi è un tema sul quale Nietzsche ha lungamente insistito, lamentando in particolare la tendenza dell'uomo ad antropomorfizzare la dinamica naturale. Questo risulta evidente, ad esempio, nel caso dell'interpretazione del legame di causa ed effetto, modello di una dinamica puramente necessaria che viene però comunemente descritta nei termini di un agire umano, addirittura intenzionale. La tendenza, cioè, è quella di proiettare sulle cose il modello di attività cui si è abituati, attribuendo alla forza che muove la realtà materiale i caratteri propri del soggetto (Cfr. NF 1885, 2 [83] e 1888, 14 [95]). Questo aspetto era stato già rilevato da Lange nelle pagine della sua *Storia del materialismo*, quando affermava che la forza viene «personificata simultaneamente» all'idea di materia, «dato che ce la figuriamo come un'emanazione e per così dire come uno strumento della materia. (...) Ciò che nell'idea di forza è antropomorfo appartiene ancora all'idea di materia, sulla quale, come su ogni soggetto, si riporta una porzione del proprio «io»» (SM, vol. 2, p. 221). Questa osservazione può essere direttamente confrontata con il seguente appunto di Nietzsche, in cui è manifesta anche la tendenza, comune a Lange (SM, vol. 2, p. 385), a liquidare come «mitologica» ogni spiegazione che pretenda di individuare entità sostanziali al di sotto dei fenomeni psichici: «“Causa” ed “effetto”: con una considerazione psicologica, si tratta della fede che si esprime nel *verbo*, attivo e passivo, fare e patire. Ciò significa: c'è stata in precedenza la separazione dell'accadere in un fare e in un patire, la supposizione di un agente. Dietro a ciò si nasconde la fede nell'*autore*, come se, togliendo dall'“autore” tutto il fare, l'autore stesso continuasse a esistere. Ciò che così

secondo cui «non esiste alcun “essere” al di sotto del fare, dell’agire, del divenire; “colui che fa” non è che fittiziamente aggiunto al fare – il fare è tutto». Declinando questa osservazione nel caso dei fenomeni psichici, è facile vedere come essa risponda alla questione del rapporto corpo-mente. Nietzsche riflette in particolare sul pensiero, osservando che esso non è distinguibile dall’attività fisiologica che lo determina, e che di conseguenza non vi è alcun dualismo soggetto-oggetto a sostanziarlo. Non esiste alcun autore dei pensieri; essi si svolgono necessariamente a partire dal processo interno dell’organismo. Allo stesso modo, non vi è alcun soggetto distinto dalle sensazioni generate dalla nostra facoltà percettiva; esse si manifestano a noi in maniera spontanea e solo successivamente vengono registrate a livello cosciente, e così organizzate e «comprese». È solo a questo punto che interviene la «finzione regolativa» *Io*, che appunto altro non è se non un sussidio logico per una categorizzazione delle sensazioni, la cui utilità è indubbia tanto quanto la sua inconsistenza ontologica.

La trattazione più esplicita della concezione fisiologica del pensiero sostenuta da Nietzsche è contenuta in una coppia di appunti del 1884-1885, il cui grado di elaborazione porta ad immaginare che egli avesse in mente di prepararne una versione per la stampa (probabilmente da inserire in JGB). In queste note Nietzsche descrive il pensiero cosciente come un semplice «segno» del complesso processo che genera il pensiero, il quale si svolge a un livello “pre-psicologico” e “pre-logico”²⁸.

Il pensiero è nella forma in cui esso viene, un segno equivoco, un segno che ha bisogno di un’interpretazione o, più esattamente, di una volontaria restrizione e delimitazione, per diventare finalmente univoco. Esso affiora in me – da dove? Per quale ragione? Non lo so. Viene, indipendentemente dalla mia volontà, di solito ravvolto e oscurato da una folla di sentimenti, desideri, avversioni, e anche da altri pensieri, spesso appena distinguibile da un «volere» o «sentire». (...) [Il pensiero] viene isolato da questa moltitudine, lo si ripulisce, lo si fa stare sulle sue gambe, si guarda come si regge, come cammina, tutto in un sorprendente *presto* e senza tuttavia alcun sentimento della fretta: *chi* fa tutto questo, – io non lo so e sono certamente più spettatore che autore di questo processo. (...) L’origine dei pensieri resta nascosta; è invece altamente verosimile che esso [il pensiero] sia solo il sintomo di uno stato molto più complesso. (NF 1885, 38 [1])²⁹

induce a credere è sempre la “rappresentazione dell’io”. Tutto l’accadere è stato interpretato come “fare”: con la mitologia di un essere corrispondente all’“io”» (NF 1886, 7 [1]).

²⁸ Per una trattazione approfondita della questione del pensiero e della coscienza in Nietzsche rimando a L. Lupo, *Le colombe dello scettico*, Pisa, ETS 2006 (in particolare pp. 107 sgg.). Su questo tema si vedano anche G. Abel *Bewußtsein – Sprache – Natur. Nietzsches Philosophie des Geistes*, in «Nietzsche-Studien», 30, 2001, pp. 1-43 e C.J. Emden, *Nietzsche on Language, Consciousness and the Body*, Chicago, University of Illinois Press, 2005.

²⁹ La nota riprende e amplia quanto scritto in NF 1884, 26 [92].

Nietzsche sostiene che l'origine del pensiero ci resti ignota, non manifestandosi a livello cosciente, mentre tutto quello di cui ci rendiamo conto non sono che gli effetti dell'articolazione pulsionale che costituisce la dinamica dell'organismo. Riportando i processi cognitivi al loro fondamento fisiologico egli osserva in particolare la non esistenza di un soggetto che diriga *volontariamente* il loro svolgimento. Quello che accade nel caso del pensiero non è altro che il necessario verificarsi di eventi chimici e fisici, i cui risultati giungono alla nostra coscienza. Nietzsche si ritira pertanto da una qualsivoglia forma di impegno ontologico volta a rispondere alla domanda relativa all'autore di questa attività. La sua sospensione di giudizio in merito è sostenuta dall'idea che di questo processo non si possa vedere che il momento conclusivo, e che il nostro intervento si riduca al solo isolamento del pensiero finale dalla massa di pulsioni dal quale esso promana. Il principale errore della logica, a cui si deve il fraintendimento dei caratteri dell'attività di pensiero e la conseguente invenzione di un Io, consiste nell'attribuzione di un autore che guiderebbe l'articolarsi di una dinamica assolutamente naturale. Nietzsche spinge così verso una naturalizzazione dei processi di pensiero, muovendosi in maniera opposta rispetto alla pratica di spiritualizzazione antropomorfa della natura che tanto duramente viene osteggiata, ad esempio, da Lange.

Privato della sua autonomia rispetto alle sensazioni che ad esso sono riferite, l'Io rivela il proprio carattere di finzione logica adottata allo scopo di ordinare il flusso delle percezioni – una conclusione che, come si è visto, corrisponde nel contenuto e nei termini a quella di Mach. La concezione fisiologica del pensiero consente però di fare un passo ulteriore, affermando l'illusorietà della stessa nozione di "pensiero", e quindi prospettando l'eliminazione della stessa contrapposizione tra soggetto e atto. Così Nietzsche, pochi anni dopo:

Un «pensare», così come lo pongono i teorici della conoscenza, non si presenta affatto: esso è una finzione totalmente arbitraria, ottenuta attraverso l'isolamento di un elemento del processo e la sottrazione di tutti gli elementi rimanenti, si tratta di una costruzione artistica allo scopo della comprensione... la «mente», *qualcosa che pensa*: possibilmente addirittura «lo spirito assoluto, puro, *pur*» – questa concezione è una seconda conseguenza della falsa auto-osservazione, che crede al «pensare»: qui è *innanzi tutto* immaginato un atto che non esiste, «il pensare» e *in secondo luogo* un soggetto-sostrato in cui ciascun atto di questo pensare e tuttavia nessun altro atto ha la sua origine: cioè *tanto il fare quanto l'autore sono fittizi*. (NF 1887-1888, 11 [113])

In questa nota Nietzsche si riferisce naturalmente a una forma cosciente di pensiero, al risultato finale di una catena di processi svoltisi a livello fisiologico. Entrambi gli attori della relazione in questione sono frutto della traduzione in un linguaggio a noi comprensibile di una dinamica

necessaria. Essi vivono di una dipendenza reciproca sul piano logico e, così come avviene per il «mondo vero» e per il «mondo apparente» di cui si parla nel *Crepuscolo degli idoli*, l'eliminazione dell'uno determina l'eliminazione del secondo. In realtà non vi è un «pensare», ma solo l'incessante articolazione delle pulsioni e degli istinti che si relazionano nell'organismo, così come non vi è una «mente», un soggetto identificabile come «qualcosa che pensa». Mente e pensiero sono definibili solamente l'uno a partire dall'altro; rivelata l'inconsistenza ontologica della prima, anche il secondo perde di significato. Il dualismo è pertanto completamente eliminato.

7. Filosofia senza «Io»

Alla luce di quanto detto, è possibile osservare la conformità tra le considerazioni di Nietzsche attorno a pensiero e Io, e le posizioni di quegli autori che nella sua epoca sostenevano la possibilità di fondare una psicologia scientifica. In generale, Nietzsche condivide con loro l'idea che ci si debba affrancare da un sistema di pensiero che individua ovunque entità sostanziali, come se solo riferendosi a queste ultime fosse possibile raggiungere la conoscenza di un particolare evento. Al contrario, la filosofia deve per Nietzsche muovere oltre la vecchia metafisica e imparare a fare a meno di quei punti di riferimento tanto utili quanto illusori. L'«Io» è per l'appunto uno di questi enti che non è possibile definire se non a partire dall'attività psichica che si pretende promani da esso. In linea con le osservazioni di Lange e di Mach, che lamentavano l'inutilità di una ricerca volta ad individuare una «sede dell'anima» e prospettavano una psicologia che riconoscesse l'inconsistenza ontologica del proprio oggetto di indagine, Nietzsche critica la tendenza individuabile nella filosofia a lui contemporanea a riferirsi a un soggetto che sia causa dei pensieri. A suo avviso, infatti, quest'ultimo si perde nei meandri dei processi fisiologici individuabili al di sotto di esso, e a loro si riduce³⁰. Secondo Nietzsche, il progresso della filosofia consisterebbe non tanto nel rifiutare il riferimento all'«Io», quanto piuttosto nel respingere quella pregiudiziale per cui l'«Io» avrebbe il valore di entità sostanziale. Il riferimento all'«Io» può essere quindi mantenuto nella sua natura puramente logica di «unità ideale», «finzione regolativa» che deriva da un'interpretazione dei processi fisiologici dai quali emergono le forme consapevoli di pensiero (cfr. NF 1883, 9 [41]). Secondo

³⁰ La questione relativa alla riduzione degli stati mentali a quelli corporei in Nietzsche (cfr. NF 1883, 9 [41]) meriterebbe un discorso a parte, tenendo conto prima di tutto che egli non fornisce mai una definizione chiara di cosa intenda con il termine *corpo* (*Leib*). Mi avvalgo su questo punto delle osservazioni di Luca Lupo: «La nozione di corpo cui [Nietzsche] pensa è problematica, non univoca, non riducibile a una forma di materialismo positivista né ad una forma di vitalismo: in luogo del termine “corpo”, il filosofo utilizza la più cauta locuzione “ciò che chiamiamo corpo” e di quest'ultima parola dice che è un “simbolo”, per indicare una specifica attività, cioè il cooperare di una molteplicità di esseri. Nietzsche pensa a una nozione di corpo come un campo di forze, entità organizzata plurale e molteplice, in definitiva: *sistema di relazioni*» (L. Lupo, *Le colombe dello scettico*, cit. p. 133). Si veda su questo punto anche V. Gerhard, *The Body, the Self, and the Ego*, in *A Companion to Nietzsche*, a cura di K. Ansell Pearson, Oxford, Blackwell, 2006 p. 273-296.

quanto Nietzsche scrive in particolare nei suoi quaderni, il pensiero cosciente è infatti solamente il momento conclusivo di una lunga catena di eventi svoltisi a livello inconscio, e l'affermazione di un soggetto quale autore del pensiero è dovuta alla nostra incapacità di ordinare in maniera corretta la relazione di causa ed effetto³¹. Con ciò si ritorna dove si era partiti, ossia ai motivi della critica che Nietzsche muove all'«io penso» in JGB, osservando conclusivamente che «è una falsificazione dello stato dei fatti dire: il soggetto “io” è la condizione del predicato “penso”» (JGB 17). Piuttosto, la cartesiana «certezza immediata» andrebbe sostituita con l'idea che i processi cognitivi si svolgano senza che ci sia un soggetto esterno a determinarli, che cioè sia «esso», e non «io», a pensare³². Questo passaggio costituirebbe un notevole progresso sul piano filosofico, perché vorrebbe dire che ci si sarebbe finalmente affrancati da quel «bisogno metafisico» che domina tanto in ambito scientifico che in quello religioso, e che obbliga a riportare la realtà a fondamenti materiali (gli atomi) e spirituali (le anime) assoluti.

A questo punto, è possibile offrire una risposta alla questione posta inizialmente, ossia in che termini Nietzsche pensi a una “filosofia senza Io”. Nel momento in cui si concepisca l'Io come residuo della metafisica della sostanza, questa possibilità non suona così paradossale. La filosofia può in effetti fare a meno di questa nozione sostanziale, e *deve* anzi farlo, se vuole diventare veramente «anticristiana» (JGB 54). Ma questo rimane un compito circoscritto a un ambito epistemico ben specifico, e quindi a una particolare forma di Io, e non comporta l'abbandono di quest'ultima quale riferimento primo dell'autodeterminazione del soggetto agente. Detto in altri termini, la risposta alla domanda se assieme all'Io della psicologia e della filosofia (la causa del pensiero) scompaia anche l'anima (il principio della concezione pratica del sé) è negativa. Malgrado la sua radicalità, la critica nietzscheana dell'Io priva l'uomo del riferimento alla propria soggettività, a patto però che questo riferimento venga concepito in maniera differente, spogliandolo della scorza metafisica che lo ricopre. Questo è quanto si può dedurre ad esempio da JGB 12, in cui Nietzsche contesta il «bisogno metafisico» che nella sua epoca segna ancora la descrizione del mondo, e invita a rigettare tanto i principi dell'atomismo materialistico, quanto «quell'altro e più funesto atomismo che il cristianesimo ci ha ottimamente e tanto a lungo insegnato, l'*atomismo delle anime* », ovvero «quella credenza che considera l'anima come qualche cosa di indistruttibile, di eterno, di indivisibile». Nietzsche continua osservando che «non è necessario sbarazzarci con ciò anche dell'“anima” e rinunciare a una delle più antiche e venerande

³¹ La questione dell'«inversione temporale» è centrale nella sezione *I quattro grandi errori* di GD. Al § 3 di quel capitolo Nietzsche tratta in particolare dell'*errore di una falsa causalità*, riferendosi alla questione «dell'Io (del “soggetto”) come causa», e sostenendo che si debba alla «psicologia più antica e duratura» se il mondo è stato immaginato come «una moltitudine di agenti» e se «in ogni accadere si insinuò un agente (un “soggetto”)». Cfr. anche NF 1885, 34 [54].

³² Una trattazione dettagliata di JGB 17 si trova esposta in N. Loukidelis, *Es denkt. Ein Kommentar zum Aphorismus 17 von Jenseits von Gut und Böse*, tesi di dottorato, Berlin, Humboldt Universität, 2010.

ipotesi (...). La strada per nuove forme e raffinamenti dell'ipotesi anima resta aperta: e concetti come "anima mortale" e "anima come pluralità del soggetto" e "anima come struttura sociale degli istinti e delle passioni" vogliono avere, sin d'ora, diritto di cittadinanza nella scienza». Questo passaggio non è in contraddizione con quanto detto sopra. Il ragionamento di Nietzsche corrisponde per molti aspetti a quello di Lange, e insiste in particolare sulla necessità di una *reformulazione* della nozione di anima, in modo che essa possa continuare a essere adottata come punto di riferimento del soggetto. Dimostrare che anima e Io siano concetti privi di una consistenza ontologica, e vadano quindi abbandonati sul piano della riflessione filosofica, non comporta quindi che essi perdano completamente di valore. Al contrario, queste nozioni manterranno il valore pratico imprescindibile per l'uomo che le ha sempre contraddistinte. Così, il passo da compiere una volta che l'anima non sia più intesa «come una monade, come un *atomon*» non consiste nella completa dissoluzione di quest'ultima, quanto piuttosto in una sua riconfigurazione in termini mediati, in una sua relativizzazione. Nell'esempio di Nietzsche, l'anima diviene «mortale», perde il proprio carattere sostanzialistico per rivelarsi come «pluralità del soggetto», o ancora viene riferita alla medesima dimensione pulsionale cui Nietzsche in altri luoghi riporta lo stesso Io.

L'ultimo interrogativo da affrontare riguarda a questo punto l'utilità che, agli occhi di Nietzsche, possa avere il progresso del pensiero filosofico in direzione di un abbandono dell'Io come entità sostanziale. La risposta a tale questione coinvolge la prospettiva generale del tardo Nietzsche, ben delineata in particolare nelle pagine del *Crepuscolo degli idoli*. Obiettivo di quel testo è infatti la critica del valore di verità delle nozioni che l'uomo assume quali punti di riferimento del proprio agire. L'analisi degli «idoli eterni», che altro non sono che le verità consolidate della tradizione, ha come scopo una dissoluzione del loro valore assoluto, ma non – come spesso si crede – un completo abbandono di questi ultimi sul piano dell'agire. A ben vedere, Nietzsche presta molta attenzione nell'affrontare tale questione, concentrandosi sempre sulle conseguenze che la *fede* nella validità epistemica della conoscenza ha avuto nella determinazione di uno specifico tipo umano (il *décadent*)³³. Con questo, però, egli non intende rigettare i principi dell'autorappresentazione dell'uomo, che poi sono i riferimenti del suo agire pratico. Piuttosto, Nietzsche mette in atto un tentativo di «trasvalutare» tali principi, spogliandoli del significato che sin'ora è stato loro attribuito, affinché sia possibile la determinazione di una nuova umanità, che rappresenti un nuovo stadio di esistenza – ben inteso, sul piano puramente teoretico. Ammettere la possibilità di una "filosofia senza Io" significa quindi riconoscere che dietro a questa nozione non vi è altro che una particolare modalità di interpretazione del mondo, la cui riconfigurazione permetterà all'uomo di riferirsi in modo nuovo – trasvalutato – a se stesso e alla realtà che lo circonda.

³³ Cfr. P. Gori e C. Piazzesi, «Un demone che ride». *Esercizi di serenità filosofica*, in F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*, a cura di P. Gori e C. Piazzesi, Carocci, Roma, 2012, pp. 17 ss.