

NIETZSCHE ANTIMETAFISICO? ALCUNE CONSIDERAZIONI A PARTIRE DAL KELSEN DI *RELIGIONE SECOLARE*¹

COSIMO NICOLINI COEN

Bar Ilan University

Department of Jewish Thought

nikcoen@gmail.com

ABSTRACT

Does the concept of metaphysic involve some form of faith in a transcendent domain or is this a too limited conception? In chapter XII of *Secular Religion* Hans Kelsen stresses the anti-metaphysical feature of Nietzsche's thought through the argument that Nietzsche, alongside with the Enlightenment tradition, refused every belief in non-empirical entities, whether of Judeo-Christian or Platonic heritage. In this paper it is argued that the anti-metaphysical feature of Nietzsche's thought lies beyond this. Indeed if it is possible, as Nietzsche argued, to speak about a "faith in science" it seems that in order to reach a non-metaphysical conception, something more than the physicalist conception of the science itself is needed. It is perhaps in the difference between the heritage of the Enlightenment and Nietzsche – particularly his conception of the subject – that we may recognize the terms for a more radical conception of the anti-metaphysical struggle.

¹ Questo articolo nasce nell'ambito del ciclo di seminari di lettura di Hans Kelsen, *Religione secolare*. Una polemica contro l'errata interpretazione della filosofia sociale, della scienza e della politica modern come "nuove religioni"; *Secular Religion. A Polemic against the Misinterpretation of Modern Social Philosophy, Science, and Politics as "New Religions"*, Vienna 2012; ed. it. a cura di P. Di Lucia e L. Passerini Glazel, Cortina, Milano 2014, curato dalla cattedra di Filosofia del Diritto del prof. P. Di Lucia dell'Università degli Studi di Milano. Chi scrive aveva curato, nel maggio 2016, la presentazione del capitolo dedicato alla polemica di Kelsen contro la lettura fornita da M. Heidegger di Nietzsche (Cf., Ivi, capitolo 12, Nietzsche metafisico, pp. 301-333). Da questa presentazione sono nati due contributi, uno dedicato alle posizioni heideggeriane, in corso di pubblicazione per il periodico Poli-Femo, e il presente. Ringrazio il prof. P. Di Lucia per l'incoraggiamento a sviluppare in forma scritta i temi emersi contestualmente al seminario, per la costante e sempre precisa attenzione critica nelle numerose revisioni. Ringrazio il prof. A. G. Conte per l'attenta rilettura delle bozze e i preziosi suggerimenti. Ringrazio infine la prof. ssa A. L. Callow per i costanti confronti e la disponibilità. Questo articolo è dedicato alla memoria di Giacometta Limentani [Roma, 11 ottobre 1927 – 18 Febbraio 2018], di cui feci in tempo a scorgere l'amore per la Torah, la danza e l'interpretazione.

KEYWORDS

Metaphysic, Ontologic dualism, Enlightenment, Subject, Substance

Chi potrebbe ormai biasimare gli agnostici se costoro, in quanto veneratori dell'ignoto e del misterioso in sé, adorano ora come Dio lo stesso punto interrogativo?

F. Nietzsche, *Genealogia della morale* [1887], ed. it. 2010, § 25, p. 150.

Abbiamo bisogno delle unità per poter contare: con questo non si deve ammettere che tali unità esistano. Noi abbiamo derivato il concetto di unità dal nostro concetto di "io" – dal nostro più antico articolo di fede. Se non ci considerassimo come un'unità, non avremmo mai formato il concetto di "cosa".

F. Nietzsche, *La volontà di potenza* [1901], ed. it. 2008, § 635, p. 346.

1. LA BATTAGLIA ANTIMETAFISICA DI UN "EREDE DELL'ILLUMINISMO".

Hans Kelsen in *Religione secolare* – opera postuma – dispiega, capitolo dopo capitolo, una serie di argomentazioni volte a negare la validità del concetto espresso nel titolo, nella misura in cui il termine 'religione' implica e presuppone la credenza in un Dio trascendente. Così l'accostamento dell'aggettivo 'secolare' al termine 'religione' non solo è una contraddizione in termini ma produce anche le letture svianti di fenomeni e pensieri intervenuti nel corso della storia della cultura occidentale. Analogamente Kelsen nega con recisione la legittimità di parlare di 'metafisica' in un contesto teoretico ove non compaia un presupposto ontologico dualistico (teologico o di altra natura). Tale negazione è articolata da Kelsen, nel XII capitolo di *Religione secolare*², in riferimento alla lettura operata da Heidegger di Nietzsche quale pensatore metafisico. Nel presente contributo non ci occuperemo della polemica tra Kelsen e Heidegger. Piuttosto, prendendo le mosse da alcuni passaggi dell'analisi di Kelsen del pensiero nietzschiano, ci chiederemo se la battaglia, teoretica e culturale, contro la metafisica si sostanzi e/o si risolva, come Kelsen ritiene, nel superamento di un'impostazione ontologica dualistica. A nostro giudizio proprio alcuni aspetti del pensiero nietzschiano consentono di articolare una risposta negativa permettendo di sostenere la tesi secondo cui la battaglia antimetafisica necessita, quando trasposta sul piano teoretico, di qualcosa di più e di differente rispetto alla mera negazione della fede in un mondo trascendente.

² H. Kelsen, *Religione secolare*, op. cit. pp. 301-333.

Per Kelsen ad essere dirimente è il rifiuto da parte di Nietzsche nei riguardi di ogni dualismo tra “questo mondo e un altro mondo”. Analogamente in tutta l’economia di pensiero dipanatasi in *Religione secolare* è condizione necessaria e sufficiente, al fine di refutare ogni attribuzione di ‘religioso’ a correnti e pensatori, sottolineare come essi neghino ogni riferimento a realtà trascendenti. Ricorrendo all’appellativo di “erede dell’Illuminismo” Kelsen emancipa Nietzsche dall’etichetta di irrazionalista rendendone evidente la vicinanza all’approccio scientifico. Viene così colto un aspetto destinato a essere valorizzato nel corso della recezione del pensiero nietzschiano. In effetti “negli ultimi anni si sono moltiplicati gli scritti dedicati” proprio “al rapporto tra Nietzsche e le scienze” realizzando così un “contromovimento storico” rispetto al tempo in cui era predominante “la visione di un Nietzsche filosofo del dionisiaco” della “liberazione” dalla scienza³. Risulta così corretto asserire che Nietzsche si è impegnato in una critica della metafisica tradizionale, considerata come “moralistica”, e che ha successivamente abbozzato le linee di una “ontologia fisicalistica, ispirata alle scienze del suo tempo”⁴. In effetti Nietzsche riguadagnerebbe così, secondo i criteri propri alla sua economia di pensiero, temi derivanti dal campo scientifico facendo di un approccio materialistico la leva per scalzare ogni “fede metafisica”.

Tuttavia Nietzsche è antimetafisico non soltanto perché rigetta la credenza in ogni realtà trascendente ma anche perché, come riporta lo stesso Kelsen in riferimento a un passaggio de *La gaia scienza*, rifiuta ogni “fede nella scienza”⁵. È lo stesso Kelsen a notare, dunque, come l’approccio nietzschiano allo stesso campo scientifico si voglia non fideistico. Nella misura in cui Nietzsche rifiuta ogni “fede nella scienza” viene presentata la possibilità, anche soltanto a livello ipotetico, di una “fede” di questo tipo. Tuttavia, nel prosieguo del Capitolo XII di *Religione Secolare* Kelsen non sembra interessato ad approfondire le problematiche implicite in tale considerazione. In effetti uno degli elementi dirimenti nell’argomentazione kelseniana nel suddetto capitolo, di per sé

3 R. Fabbrichesi, *In Comune. Dal corpo proprio al corpo comunitario*, Mimesis, Milano 2012, cit. p. 65.

4 T. Andina, “Critica”, in *Ontologia*, a cura di M. Ferraris, Bompiani, Milano 2009, pp. 178-183, p. 178.

5 F. Nietzsche, *La gaia scienza*, Adelphi, Milano 1989 [1881-1887], § 344, p. 207. Contro “l’interpretazione meccanicistica del mondo” Nietzsche scrive “Non c’è nulla di immutabile nella chimica [...]. L’immutabile l’abbiamo introdotto noi, e sempre ancora dalla metafisica, signori fisici”; F. Nietzsche, *La volontà di potenza frammenti postumi ordinati da Peter Gast e Elisabeth Förster* [1906], a cura di M. Ferraris e P. Kobau, Milano, Bompiani, 2001, § 623, p. 341.

finalizzato a difendere il pensiero di Nietzsche dalla qualifica di ‘metafisico’ datane da Heidegger, è il ruolo svolto dal presupposto ontologico ficalista nel pensiero nietzschiano. Dal punto di vista di Kelsen una prospettiva filosofica che muova da simili presupposti, e che approdi a concezioni epistemologiche ad essi coerenti, non può per definizione essere metafisica nella misura in cui *conditio* necessaria di quest’ultima è l’adozione di un’ontologia dualistica⁶.

Alcuni di questi argomenti verranno qui messi in discussione. Non è a nostro giudizio pacifico sostenere che sussista un rapporto di continuità diretta tra l’eredità filosofica dell’illuminismo e alcune delle istanze nietzschiane. A partire dall’individuazione di alcuni elementi di relativa discontinuità tra l’eredità illuminista e il pensiero di Nietzsche è a nostro avviso argomentabile la tesi secondo cui non sia la vicinanza all’eredità illuminista, ossia a una posizione ontologicamente ficalistica, a costituire la condizione sufficiente per l’attribuzione della qualifica di “antimetafisico” a un determinato pensiero⁷. La concezione nietzschiana del soggetto, della corporeità e della verità⁸, sembrerebbe apportare al monismo ficalista degli aspetti di aporeticità, di antisostanzialismo, così mettendo in luce degli argomenti differenti a partire dai quali attribuire la qualifica di ‘antimetafisico’ ad un determinato pensiero.

2. IL “RAPPORTO AMBIVALENTE” TRA NIETZSCHE E L’ILLUMINISMO: SOGGETTO E CORPO.

La definizione di Nietzsche come “erede dell’Illuminismo” conduce a fare i conti con il possibile significato filosofico di Illuminismo. Sulla scorta della

6 Cf. H. Kelsen, *Die Philosophischen Grundlagen der Naturrechtslehre und des Rechtspositivismus*, Charlottenburg, R. Heise, Berlin 1928-1929; tradotto in inglese da W. Kraus come appendice a *General Theory of Law and State*; in italiano si trova nell’appendice della traduzione di S. Cotta e G. Treves di: H. Kelsen, *Teoria generale del diritto e dello stato*, Edizione di Comunità, Milano 1954, pp. 397 – 452.

7“Secondo Kelsen, infatti, non è possibile immaginare una religione senza Dio; pertanto, qualsiasi uso del concetto di religione al di fuori del contesto di una rivelazione divina e della credenza (...) nell’esistenza di una entità divina trascendente, è contraddittorio e paradossale”, P. Di Lucia, L. Passerini Glazel, *Il paradosso di una religione senza Dio: Hans Kelsen antropologo della modernità*, in: AA. VV., *Scritti per Luigi Lombardi Vallauri*, CEDAM, Milano 2016, cit. p. 425.

8 Gli ambiti di ‘corpo fisico’ e ‘verosimiglianza’ possono essere definiti, rispettivamente, come ambito ontologico – poiché viene a comprendere sia la concezione del soggetto che quella della materia, e ambito epistemologico, o gnoseologico, poiché viene a intendere un certo modo di concepire la conoscenza e la verità.

concezione kantiana di *Aufklärung* siamo portati ad interrogarci circa il significato dell'attribuzione a Nietzsche di una affinità teoretica con l'eredità dell'Illuminismo. Come noto Kant definì l'Illuminismo

L'uscita degli uomini dallo stato di minorità a loro stessi dovuto. Minorità è l'incapacità di servirsi del proprio intelletto senza la guida di un altro. A loro stessi è dovuta questa minorità, se la causa di essa non è un difetto dell'intelletto ma la mancanza della decisione e del coraggio di servirsene come guida.⁹

Riponendo l'accento su termini quali "uscita da stato di minorità" mediante "decisione" e "coraggio" è possibile cogliere l'assonanza tra l'implicita esortazione teoretica derivabile dalla definizione kantiana e la prospettiva nietzschiana del nichilismo radicale. Tuttavia è possibile far emergere gli elementi di discontinuità tra l'eredità dell'Illuminismo, così inteso, e l'impostazione nietzschiana. Tale discontinuità corre lungo il filo conduttore del termine "intelletto". Da un punto di vista teoretico è possibile accostare la definizione kantiana alla concezione di soggettività e razionalità¹⁰ che, da Socrate sino e oltre Descartes, informerà il pensiero europeo. Nella formulazione di Natoli:

Il soggetto kantiano è, infatti, figura della necessità e come tale erede di Aristotele, Cartesio e Leibniz. Per Kant l'oggetto si dà pienamente solo in relazione al soggetto, poiché la forza obiettivante appartiene al soggetto come tale in quanto principio dell'ordine. Kant sviluppa l'idea cartesiana, in lui finalmente specificata nella forma dell'ordine, del costruttivismo dello spirito¹¹.

In filigrana alla definizione kantiana di Illuminismo si potrà così riscontrare il ruolo attribuito alla nozione di soggetto. Il riferimento a Descartes¹² sarebbe

9 I. Kant, *Che cos'è l'illuminismo?*, in: I. Kant, *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, tr. it. di G. Solari e G. Vidari, Torino, Utet 1995, cit. pp. 141-149.

10 La messa in discussione del soggetto come fondamento autoevidente dell'attività conoscitiva, è stata ad esempio al centro di molte analisi di C. Sini il quale delinea la possibilità di superare una concezione "superstiziosa" del soggetto mettendo in rilievo come questi sia l'esito di "pratiche", quindi, con Peirce, di "abiti di sapere" aventi al medesimo tempo carattere "empirico" e "trascendentale"; cf. C. Sini, *Gli abiti, le pratiche e i saperi*, Jaca Book, Milano 1996, pp. 74-96.

11 S. Natoli, *Soggetto e fondamento: studi su Aristotele e Cartesio*, Antenore, Padova, 1979, cit. p. 256.

12 La cui lettura proposta è lungi dall'essere pacifica, cf. C. Ferrini, *L'invenzione di Cartesio. La disembodied mind negli studi contemporanei: eredità o mito*, Edizioni Università di Trieste, Trieste 2015, studio ove viene mostrato "come la posizione di Cartesio sia ben lungi dal risolversi in quell'immagine, stereotipata e tradizionale, che ancora oggi, per chi gli attribuisce l'invenzione della mente disincarnata, lo vede comprendere la natura umana solo in termini di una natura della mente qua res cogitans [...]", ivi, p. 149.

pertanto da intendere nel senso della parte per il tutto, ove il tutto rappresenterebbe la tradizione del razionalismo, matrice dell'impostazione kantiana medesima, per quanto notoriamente mediata dall'influsso humiano¹³. Si possono cogliere alcuni degli aspetti problematici inerenti l'attribuzione a Nietzsche dell'appellativo di "erede dell'Illuminismo" nella misura in cui per questi il campo semantico ruotante attorno al termine soggetto rimanda, come segnalato dall'espressione "volontà di potenza", al dominio agonistico delle forze naturali. Se è vero che Nietzsche prosegue nel solco di quel cammino del pensiero occidentale che conferisce centralità teoretica al soggetto¹⁴, nondimeno pare evidente che la concezione da egli delineata del soggetto presenti elementi di novità e rottura¹⁵. Indubbiamente l'audacia della ragione evocata da Kant parrebbe accostabile all'accorato richiamo da Nietzsche rivolto all'uomo affinché questi riconosca il suo carattere contingente, nei suoi limiti e potenzialità – conoscitive, *in primis*. Il punto, però, è proprio il 'soggetto', ricondotto da Nietzsche al suo elemento materico, corporeo. Diremo quindi, che "il rapporto di Nietzsche all'illuminismo" è quantomeno "ambivalente" nella misura in cui Nietzsche "vedeva nell'illuminismo sia il movimento universale dello spirito sovrano", movimento che egli "si sentiva chiamato a condurre a compimento" sia anche, e all'opposto, "la forza 'nichilistica' e ostile alla vita"¹⁶. Da tali presupposti individueremo nell'Illuminismo, e nella sua eredità filosofica, tanto l'atto di emancipazione del soggetto da ogni superstizione metafisica quanto la reiterazione, attraverso le categorie del razionalismo – critico e non – di un soggetto ricondotto a intelletto e ragione, e, in quanto tale, lontano dall'essere riconosciuto in identità con i suoi istinti e impulsi vitali.

L'acquisizione nietzschiana di motivi provenienti dalle scienze positive non chiede di essere necessariamente letta a discapito degli interrogativi

13 Cf. I. Kant, *Prolegomeni ad ogni futura metafisica*, Laterza, Bari 2009 [1783], p. 13.

14 Dunque in continuità con la rivoluzione copernicana kantiana; Cf., T. Andina "Critica", op. cit.

15 Da questo punto di vista pare possibile parlare di una vera e propria "critica di Nietzsche alla repressione del corporeo in Kant", D. Freedberg, *Il potere delle immagini*, Einaudi, Torino 2009, p. XXVII. Infatti secondo Nietzsche "ovunque siano esistiti filosofi [...] sussiste una particolare irritazione e astiosità filosofica contro la sensualità", F. Nietzsche, *Genealogia della morale. Uno scritto polemico* [1887], Milano, Adelphi, 2011p. 99; dunque, si chiede Nietzsche, "si pensa ancora davvero [...] (come per qualche tempo si immaginarono i teologi), che la vittoria di Kant sulla teologica dogmatica concettuale ('Dio', 'anima', 'libertà', 'immortalità') avrebbe recato un qualche pregiudizio a quell'ideale [ascetico]?", *ivi*, p. 150.

16 M. Horkheimer, T. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 1966 [1947], cit. p. 53.

caratterizzati come “dionisiaci” o “vitalistici”¹⁷. Gli aspetti in passato catalogati come irrazionalistici e i riferimenti alle scienze positive convivono, si articolano tra loro formando quella complessa compagine, difficilmente presentabile in vesti unitarie e sistematiche, che denominiamo pensiero nietzschiano¹⁸. In ultima istanza è possibile vedere come, mentre al centro dell'eredità filosofica dell'Illuminismo campeggia il soggetto cogitante, al cuore delle preoccupazioni nietzschiane, e dunque anche al centro della sua rilettura di motivi provenienti dalle scienze, vi è la messa in discussione del concetto stesso di soggetto¹⁹, inteso come fondamento autoevidente. La distanza dal concetto latamente illuministico di soggettività può essere riscontrato nella concezione nietzschiana del corpo. Anzitutto perché, sulla falsariga della critica alla morale degli schiavi, ossia all'ascetismo che unisce Gesù a Socrate²⁰, il corpo è riconosciuto come autentica *conditio* di ogni relazione col mondo²¹. In secondo luogo perché il

17 Come sottolinea la filosofa americana B. E. Babich “for Nietzsche, science and art draw upon the same creative powers and both science and art are directed to life”, B. Babich, “The Problem of Science in Nietzsche and Heidegger”, in: Research Resources, paper 7, 2007, (2007). cit. p. 63. Più in generale Babich rinviene in Nietzsche un essenziale contributo a quella che definisce la “filosofia continentale della scienza”; ringrazio il prof. P. Di Lucia per la segnalazione di questo lavoro.

18 È stato “messo in luce come la forma aforistica nietzschiana rifiuti ogni centro prospettico, in quanto corrisponde a una intenzionale esplosione del soggetto, a una vera e propria disseminazione”; L. Ceppa “Introduzione” in T. W. Adorno, *Minima Moralia. Meditazioni della vita offesa*, Einaudi, Torino 1994 [1951], cit. p. XLLII.

19 “(...) nell'analisi del termine ‘persona’, Nietzsche offre molte indicazioni antisostanzialiste. (...) Individuo è solo un nome metaforico” nella misura in cui “l'uomo si sviluppa per frammenti, come Dioniso”, cit. R. Fabbrichesi, *In Comune*, op. cit., p. 87. “l' ‘Io’, infatti, questa cosa per noi così naturale, non c'è sempre stato. (...) Nietzsche comincia ad indagare (...) l'ambiguità di un soggetto che si scopre ad un tempo prodotto del mondo e condizione trascendentale per la datità di questo stesso mondo” venendo infine a chiamare “ciò che segna la sorte del soggetto col nome di Volontà di potenza; un principio la cui fattualità” ci riapre all'“abisso dionisiaco”, M. Scandella, *Nietzsche e l'incorporazione delle coscienze*, Pisa, Edizioni ETS 2012, cit. pp. 8-10 dell'Introduzione. In senso più generale, e a commento delle analisi di G. Vattimo (1981,1988) diremo che Nietzsche “vede nella conoscenza un'espressione di quelle forze vitali (...) che urgono nel soggetto concreto, precedendolo e travolgendolo (...). Le critiche scatenate da Nietzsche nei confronti del soggetto cosciente, del soggetto logico, del soggetto filosofico, certamente lo rimuovono dalla sua posizione moderna di centro dell'universo, di fondamento cartesiano di tutte le certezze”, P. Palumbo, *Il richiamo ai presocratici in Nietzsche e in Popper*, in AA. VV. *Ritorno ai presocratici?*, Jaca Book, Milano 1994, pp. 15-41, cit. p. 34.

20 La “volontà di menzogna” che Nietzsche ravvisa dietro la “morale cristiana” è “la mancanza di natura”, il fatto “che la contronatura stessa ha avuto gli onori supremi in quanto morale e ha continuato a pesare sull'umanità sotto specie di legge, di imperativo categorico”, ossia il fatto “che si sia imparato a disprezzare gli istinti primari della vita” per “far andare in rovina il corpo”; F. Nietzsche, *Ecce homo Come si diventa ciò che si è* [1908], Milano, Adelphi, 1965-1999, p. 134.

21 Le funzioni animali sono, in linea di principio, milioni di volte più importanti di tutti i begli stati d'animo e delle vette della coscienza: queste sono cose superflue se non devono essere

corpo è concepito non già come datità bensì come campo agonale²² tanto che Nietzsche parla di una “aristocrazia del corpo” dove, al seguito di una “lotta tra i tessuti”, domina una “maggioranza”²³. L’unità dell’organismo, dunque del soggetto, è dettata da momentanei rapporti di forza piuttosto che non da un’armonia prestabilita sulla base della sussistenza di un’*ousia*, fosse quest’ultima anche intesa unicamente in termini fisicalistici, in assenza di qualsivoglia presupposto ontologico dualista²⁴. A nostro giudizio in tali passaggi troviamo tanto una conferma quanto degli elementi di distanza rispetto agli argomenti apportati da Kelsen a favore della qualifica di ‘antimetafisico’ al pensiero nietzschiano²⁵. La conferma è data dalla marcata contrapposizione di Nietzsche al dualismo ontologico. La critica è invece a nostro giudizio articolabile a partire da una maggiore attenzione riposta ai termini della contrapposizione individuabile in Nietzsche ad ogni *reductio ad unum*. Questa contrapposizione, che emerge nella peculiare concezione nietzschiana del corpo, mette dunque in evidenza come la suddetta riduzione a uno, a un’*ousia*, possa consumarsi anche a partire da presupposti ontologici fisicalistici. Si tratta così di domandare in che misura, al di là dell’analisi storiografica, la tensione antimetafisica del pensiero nietzschiano si esprima – anche – attraverso una peculiare lettura del soggetto, del corpo e della materia in quanto tale e non – soltanto – attraverso il disconoscimento di ogni dimensione trascendente.

3. UNA CONCEZIONE FISICALISTA E APORETICA DELLA VERITÀ.

Un'altra argomentazione che problematizza la visione di Kelsen può essere condotta a partire dalla concezione nietzschiana di verità. Nel presentare questo argomento Kelsen accosta due brani²⁶. Nella *Gaia scienza* Nietzsche si chiede:

strumenti per quelle funzioni animali. [...] quindi è indicibilmente più importante ciò che fu chiamato ‘corpo’ e ‘carne’: il resto è un piccolo accessorio”, *La volontà di potenza*, op. cit., p. 364.

22 “Esattamente in questo modo Nietzsche considerava l’organismo: non corpo biologicamente unitario, ma un insieme frammentato, molteplice, plurale, proteiforme (...) contrassegnato dalla lotta interna tra i suoi elementi. (...) Continua a torreggiare il modello di Dioniso, Dio frammentato e a brandelli (...)”, R. Fabbrichesi, *In Comune*, op. cit., p. 88.

23 F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, op. cit., p. 357.

24 Si deve ricordare che il superamento nietzschiano dell’idea “di una sostanza che funzioni come una sorta di ‘base di appoggio’, di substratum, per gli accidenti” prende le mosse a partire dalla ripresa delle tesi di Rudiger Boscovich secondo cui “quando parliamo della sostanza ci riferiamo a dei centri di forza, privi di estensione”, T. Andina, “Critica”, op. cit., pp. 180-181.

25 La quale si sostanzia nell’affermazione secondo cui “la filosofia di Nietzsche” sia un “gigantesco tentativo di introdurre una concezione del mondo priva di qualsiasi riferimento a una sfera sovrasensibile, trascendente”, e che in quanto tale sia una filosofia antimetafisica. H. Kelsen, *Religione secolare*, op. cit., p. 310.

26 Ivi, p. 304.

“ma che cosa sono alla fin fine le verità dell’uomo? – Sono gli errori inconfutabili dell’uomo”²⁷ mentre nella *Volontà di potenza* Nietzsche scrive: “Il nuovo coraggio – nessuna verità *a priori* (gli assuefatti alle fede cercano simili verità!), ma libera subordinazione a un pensiero dominante, che ha un tempo peculiare”²⁸. Quella di Nietzsche, conclude Kelsen, è una concezione antimetafisica di verità poiché è una verità non antitetica all’errore²⁹; concezione che ha il nome di verosimiglianza³⁰. Dunque, secondo Kelsen:

La verità ‘assoluta’ è un’idea metafisica. A questa idea di verità assoluta Nietzsche contrappone il concetto di verità relativa. È un relativista. (...) Il relativismo è incompatibile con la metafisica, che si rivolge essenzialmente verso l’assoluto³¹.

Dal punto di vista di Kelsen ad essere dirimente è l’associazione tra “assoluta verità” e metafisica intesa come “fede”, tra “assoluta volontà di verità” e “mondo dietro il mondo”, dunque tra un’impostazione sostanzialistica in ambito epistemologico e il dualismo ontologico platonico-cristiano. Il termine ‘verosimiglianza’ mette in chiaro in che misura Nietzsche contesti una concezione assoluta di verità con lo scopo di “irridere la dottrina platonica delle idee”³² – ove, segnala Kelsen, tale gesto coincide con la polemica anticristiana nella misura in cui prendere posizione contro il mondo delle idee, e la relativa concezione di verità, significa opporsi all’idea, di matrice religiosa, di un mondo al di là di quello presente. In rapporto a entrambi i casi si vuole negare l’esistenza di una dimensione assoluta della verità situata in un altrove, di contro a una non verità, quale sarebbe quella propria alla caducità materiale dell’immanente. Si può tuttavia notare come la natura della parentela tra metafisica platonica e cristiana³³ non si risolva soltanto nella comune ipotesi di un mondo altro rispetto a quello immanente. La natura di tale parentela è forse da rintracciare nelle ragioni, nei bisogni, che spingono, vuoi una religione vuoi una filosofia, a formulare tale ipotesi. Tale ragione è il bisogno dell’assoluto, vera causa della ricerca di un “mondo altro”. A partire da ciò è possibile

27 F. Nietzsche, *La gaia scienza*, op. cit., § 265, p. 158.

28 F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, op. cit., p. 471, § 862.

29 Cf., F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, tr. it., Adelphi, Milano 1977, § 34, p. 42; H. Kelsen, *Religione secolare*, op. cit., p. 304.

30 F. Nietzsche, *Umano troppo umano. Un libro per spiriti liberi*. II, Adelphi, Milano 1994 [1878], p. 135.

31 H. Kelsen, *Religione secolare*, op. cit., p. 304.

32 Ivi, cit. p. 307.

33 Si noti che in luogo di cristiano potrebbe essere inteso giudaico-farisaico. Sul rapporto tra anticristianesimo e antigudaismo, cf. D. Di Cesare, *Heidegger e gli ebrei*, Bollati Boringhieri, Torino 2016 pp. 60-76.

domandare se tale bisogno e ricerca dell'assoluto non si possano presentare anche in assenza di un presupposto ontologico dualistico. A nostro giudizio quando Nietzsche ravvisa nel “ dialogo platonico” una “specie di dialettica spaventosa compiaciuta e puerile”³⁴ egli illustra questa possibilità poiché, ancorché il dialogo platonico poggi su presupposti ontologici dualistici³⁵, ciò che vi è di profondamente metafisico è la “dialettica compiaciuta”, ossia il desiderio di chiudere l'aporeticità del reale nella cristallina purezza degli *eide* – laddove, a nostro avviso, tale operazione è inaugurabile anche in assenza della postulazione di un mondo in cui gli *eide* sussistano. Volendo utilizzare alcuni termini del lessico nietzschiano diremo che sottostante alle qualifiche di “platonico” e “cristiano” vi è il termine ‘apollineo’ (unitario, definito). L'apollineo, *alias* platonico-cristiano, non può essere sede della verosimiglianza, nella misura in cui esso è antitetico alla vita. In questo senso si può concordare con Kelsen nel ritenere che il “relativismo è incompatibile con la metafisica” in quanto questa “tende all'assoluto”.³⁶ Diversamente, pur dall'interno dei medesimi argomenti kelseniani, qui vorremmo far leva su un elemento presente nel pensiero nietzschiano, ossia l'associazione tra “assoluta volontà di verità” e “negazione della sensualità”³⁷; traducibile quale negazione del dionisiaco. Negazione che si può, per ipotesi, presentare anche all'interno di una concezione ontologicamente fisicalistica. Se tale ipotesi fosse percorribile ne risulterebbe che tale monismo, per quanto possa essere condizione necessaria a una prospettiva antimetafisica, non ne costituirebbe, di per sé, condizione sufficiente. Da tale punto di vista ipotizziamo che la ‘verosimiglianza’ sia concezione della verità antimetafisica non solo poiché nega ogni dualismo ontologico ma anche perché si oppone a ogni feticismo di un'artificiosa unità del reale.

34 F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli ovvero come si filosofa col martello*, Adelphi, Milano 1983 [1888], cit. p. 131.

35 Nella prospettiva di Nietzsche e Kelsen; per una differente lettura, cf. Franco Trabattoni, *La verità nascosta. Oralità e scrittura in Platone e nella Grecia classica*, Carocci, Roma 2005, pp.63-64; ringrazio la prof.ssa A. L. Callow per avermi segnalato, durante una discussione, questi passaggi.

36 “La scienza non nega l'esistenza di una sfera che trascende il dominio di ciò che è accessibile alla conoscenza (...). La vera scienza è ben consapevole del fatto che questo dominio, per quanto sia costantemente ampliato dalla scienza, è circondato da tutti i lati dal mistero. Ma la scienza è costretta ad accettare il fatto che questo mistero è in ultima istanza impenetrabile per la ragione umana”, H. Kelsen, *Politica, etica, diritto e religione*, in Id. *Che cos'è la giustizia? Lezioni americane*, a cura di P. Di Lucia e L. Passerini Glazel, Quodiblet, Macerata 2015, p. 149.

37 F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, op. cit., p. 146.

4. AL DI LÀ DELL'ENDIADI MONISMO FISCALISTICO – ANTIMETAFISICA

Nel presente contributo si è voluto sottolineare in che misura nelle concezioni nietzschiane di soggetto e di verità fossero individuabili degli argomenti sovrabbondanti rispetto alla dicotomia monismo fiscalistico vs dualismo ontologico; e in che misura fosse possibile riscontrare degli elementi spendibili per chiare il *quid* necessario a fare di un'impostazione ontologicamente fiscalista una concezione antimetafisica. Quel *quid* in mancanza del quale si sarebbe caduti in una “fede” nella scienza, per riprendere i termini di Nietzsche. L'interesse nel presente contributo a sottolineare gli elementi di discontinuità nel rapporto tra Nietzsche, da una parte, e l'Illuminismo il fiscalismo, dall'altra, è costituito dalla possibilità di riscontrare in tali discontinuità i margini per superare l'equazione kelseniana per cui monismo fiscalistico : antimetafisica = dualismo ontologico : metafisica³⁸. Era proprio questo il ragionamento alla base dell'argomentazione kelseniana per cui era ritenuto sufficiente iscrivere Nietzsche nel solco dell'eredità illuminista e della concezione fiscalistica per garantirne la qualifica di antimetafisico. A nostro avviso, invece, l'ideale ascetico così come la “negazione della sensualità” sono certamente per Nietzsche correlate al mondo platonico delle idee, o alla duplicazione ontologica del cristianesimo, e pur tuttavia non sembrerebbero necessariamente esaurirsi in tale correlazione poiché l' “unità”, e la “negazione della sensualità”, ossia la riduzione del soggetto a ragione disincarnata, sono esperibili anche in concezioni fiscalistiche e latamente illuministiche.

38 Analogamente, secondo Kelsen, vi sono valori di stampo metafisico che si presentano allorché si muovano giustificazioni sulla base di analoghe forme del suddetto dualismo ontologico; e vi sono valori di stampo non metafisico quando questi sono presentati come il risultato delle scelte di un determinato soggetto. Rinveniamo qui la distinzione tra “valori assoluti” e “valori supremi” ripresa da Paolo Di Lucia e Lorenzo Passerini. Laddove i valori assoluti comportano necessariamente un presupposto metafisico (dualismo ontologico) mentre i valori supremi possono riposare su un piano secolare, dunque antimetafisico (Ivi, pp. 233-234). Ciò che per la presente analisi rileva è il legame a giudizio di Kelsen indissolubile tra “valori assoluti” e dualismo ontologico. P. Di Lucia, L. Passerini Glazel, *Religioso vs. secolare: un'opposizione dicotomica? Gli argomenti di Hans Kelsen contro il concetto di “religione secolare*, op. cit., p. 233. A partire dal concetto di “sacralizzazione del laico” (Ivi, p. 241) avanzata da Isidoro Moreno Navarro, Di Lucia e Passerini muovono alcuni rilievi critici all' “opposizione dicotomica” presentata dal Kelsen di Religione secolare per cui “o un fenomeno fa riferimento a una divinità trascendente, ed allora è un fenomeno religioso, oppure non fa riferimento ad alcuna divinità trascendente, e allora è un fenomeno non-religioso, è un fenomeno secolare” (Ibidem). Di contro sarebbe secondo gli autori possibile riconoscere l'esistenza di “sistemi normativi basati su valori assoluti, ma privi di alcun riferimento ad entità trascendenti” (Ibidem).

Kelsen ha sempre spiegato la battaglia antimetafisica, rispettivamente nel campo della scienza e del diritto, nei termini di una battaglia da condurre contro il dualismo ontologico caratterizzanti la teologia e il giusnaturalismo³⁹. Proprio i caratteri di tale battaglia sono stati da Kelsen rivenuti nel pensiero nietzschiano. Ciò detto, come emerso, tali termini non paiono necessariamente esaustivi né dei tratti peculiari dell'antimetafisica nietzschiana né, più strutturalmente, del processo di emancipazione dalla metafisica. Viceversa è a nostro giudizio possibile affermare, anche sulla scorta delle argomentazioni nietzschiane vertenti attorno al tema del soggetto (quindi della corporeità), della materia e della verità, che tale battaglia antimetafisica – tale battaglia contro la negazione della sensualità, direbbe il Nietzsche precursore di Freud⁴⁰ – richieda di essere egualmente perseguita all'interno di concezioni ontologiche fisicalistiche; all'interno, cioè, di quelle concezioni che si rifiutano ogni riferimento a realtà sovrasensibili ma all'interno delle quali ancora può albergare quel desiderio di un fondamento oggettivo che è alla base di ogni "fede metafisica". Tuttavia, bisognerà domandarsi, a quali condizioni si può combattere tale battaglia, e a quale scopo e prezzo?⁴¹

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI.

T. ANDINA, "Critica", in: *Storia dell'ontologia*, a cura di M. Ferraris, Bompiani, Torino 2008.

B. E. BABICH, "The Problem of Science" in Nietzsche and Heidegger", in: *Research Resources*, n. 7, 2007.

39 H. Kelsen, *Teoria generale del diritto e dello stato*, ed. it., op. cit., pp. 397 – 452; H. Kelsen, "Dottrina pura e giurisprudenza analitica" (1941), in H. Kelsen, *Lineamenti di dottrina pura del diritto*, ed. it. 1952-2000, p. 178.

40 Cf. H. Kelsen, *Religione secolare*, op. cit., p.306. Naturalmente la letteratura inerente ai rapporti teoretici tra Nietzsche e Freud è sterminata; personalmente però chi scrive deve i più importanti chiarimenti su questo argomento all'insegnamento della prof. ssa Rossella Fabbrichesi.

41 In modalità differenti Nietzsche e Kelsen vedevano in tale battaglia una tappa decisiva nella storia dell'emancipazione dell'uomo. Viceversa proprio quel "desiderio di infinito" che porta l'uomo a tendere verso (o a postulare) il Trascendente è stata indicato, da Levinas, quale conditio tanto della conoscenza quanto di ogni umanesimo; cf. E. Levinas, *Totalité et infini Essai sur l'extériorité* (1961), Livre de Poche, Paris 1988 p. 106; *Difficile Liberté Essai sur le judaïsme*, Albin Michel, Paris 1976, p. 38; p. 258; p. 351. Ancora, Cassirer individuava nel recupero del giusnaturalismo di matrice razionalistica "un argine etico-politico nei confronti del dilagante irrazionalismo" [della Germania nazionalsocialista], A. Bolaffi "Cassirer contro la dottrina pura del diritto", presentazione di E. Cassirer, "In difesa del diritto naturale", in: *MicroMega* 2001/2, pp. 91-114. Ringrazio il prof. P. Di Lucia per la segnalazione di questo articolo.

A. BOLAFFI “Cassirer contro la dottrina pura del diritto”, presentazione di E. Cassirer, “In difesa del diritto naturale”, in: *MicroMega* 2001/2, pp. 91-114.

L. CEPPA “Introduzione” in T. W. Adorno, *Minima Moralia*. Meditazioni della vita offesa, Einaudi, Torino 1994

D. DI CESARE, *Heidegger e gli ebrei: i Quaderni neri*, Bollati Boringhieri, Torino 2014

DI LUCIA, L. PASSERINI GLAZEL, “Il paradosso di una religione senza Dio: Hans Kelsen antropologo della modernità”, in: AA. VV., *Scritti per Luigi Lombardi Vallauri*, CEDAM, Milano 2016.

R. FABBRICHESI, *In Comune. Dal corpo proprio al corpo comunitario*, Mimesis, Milano 2012.

D. FREEDBERG, *Il potere delle immagini*, Einaudi, Torino 2009

C. FERRINI, *L'invenzione di Cartesio. La disembodied mind negli studi contemporanei: eredità o mito*, Edizioni Università di Trieste, Trieste 2015

M. HORKHEIMER, T. W. ADORNO, *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 1966.

I. KANT, “Che cos'è l'illuminismo?”; in: I. Kant, *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, Torino, Utet 1995

I. KANT, *Prolegomeni ad ogni futura metafisica*, Laterza, Bari 2009

H. KELSEN, “Politica, etica, diritto e religione”, in *Id.*, *Che cos'è la giustizia? Lezioni americane*, a cura di P. Di Lucia e L. Passerini Glazel, Quodiblet, Macerata 2015.

H. KELSEN, *Lineamenti di dottrina pura del diritto*, Einaudi, Torino 2000.

H. KELSEN, *Religione secolare. Una polemica contro l'errata interpretazione della filosofia sociale, della scienza e della politica modern come “nuove religioni”*, Cortina, Milano 2014

H. KELSEN, *Teoria generale del diritto e dello stato*, Edizione di Comunità, Milano 1954

E. LEVINAS, *Totalité et infini Essai sur l'extériorité* (1961), Livre de Poche, Paris 1988

E. LEVINAS, *Difficile Liberté Essais sur le judaïsme*, Albin Michel, Paris 1976

S. NATOLI, *Soggetto e fondamento: studi su Aristotele e Cartesio*, Antenore, Padova, 1979

F. NIETZSCHE, *Al di là del bene e del male*, Adelphi, Milano 1977

F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, Adelphi, Milano 1976

F. NIETZSCHE, *Crepuscolo degli idoli ovvero come si filosofa col martello*, Adelphi, Milano 1983

F. NIETZSCHE, *Ecce homo Come si diventa ciò che si è*, Milano, Adelphi, 1965-1999

F. NIETZSCHE, *La gaia scienza*, Adelphi, Milano 1989.

F. NIETZSCHE, *La volontà di potenza frammenti postumi ordinati da Peter Gast e Elisabeth Förster*, Milano, Bompiani, 2001

F. NIETZSCHE, *Umano troppo umano. Un libro per spiriti liberi*, Adelphi, Milano 1994

P. PALUMBO, “Il richiamo ai presocratici in Nietzsche e in Popper”, in AA. VV. *Ritorno ai presocratici?*, Jaca Book, Milano 1994

M. SCANDELLA, *Nietzsche e l'incorporazione delle coscienze*, Pisa, Edizioni ETS 2012

C. SINI, *Gli abiti, le pratiche e i saperi*, Jaca Book, Milano 1996

F. TRABATTONI, *La verità nascosta. Oralità e scrittura in Platone e nella Grecia classica*, Carocci, Roma 2005