



*Per un'analisi del rapporto Foucault-Nietzsche*¹

Stefano Righetti

(Università di Bologna)

In my research it's possible to show the existence, in Foucault, of three Nietzsches. A Nietzsche who influenced the History of madness, a tragic and dionysiac Nietzsche who refuses the thought of the modern ratio, the metaphysic subjectivity of the cogito and who permits Foucault to give the experience of madness a positive value and to understand, at the same time, the experience of the contemporary literature language. A Nietzsche of the genealogy, that allowed Foucault to deepen the relation among language, ratio and subjectivity, through the concept of episteme. Finally, a Nietzsche who gives value to Greek wisdom in the direction of the free spirit and a subject who is aware of his own finitude, and who can assume, for that reason, the risk of creating the values of his own existence. These "different" Nietzsches run through the thought of Foucault and – as I underlined in my work – they do represent its theoretic stages.

Keywords: *Nietzsche, Foucault, dionysiac, genealogy, episteme, parrēsia*

Devo cominciare il mio discorso da una premessa importante, perché riguarda il metodo che ho dato al mio lavoro. Volendo analizzare il rapporto di Foucault con il pensiero di Nietzsche è evidente che occorre evitare anzitutto di chiudere il tema in una relazione esclusiva. In termini foucaultiani, anche il rapporto di Foucault con Nietzsche non può che essere, per prima cosa, un rapporto di Foucault con il "nietzscheismo" e, perciò, con i discorsi su Nietzsche. Dunque, non solo o semplicemente un rapporto diretto con le opere di Nietzsche; ma anche un rapporto con la particolare ricezione di Nietzsche che si costituisce in Francia, in vario modo, tra la prima e la seconda metà del XX secolo. È solo rispetto a questa mediazione che può rendersi evidente anche la particolare lettura, e i successivi cambiamenti, che caratterizzano l'interpretazione nietzschiana di Foucault.

Esiste certamente, in tutto il lavoro di Foucault, un utilizzo diretto di Nietzsche, che possiamo verificare dalla lettura dei suoi testi; allo stesso tempo, è sempre attivo un dialogo tra l'utilizzo che egli fa di Nietzsche in prima persona, e le letture nietzschiane a cui egli si sente evidentemente vicino, soprattutto nei primi anni 60: la lettura di Bataille, anzitutto, quella di Klossowski e, certamente, quella di Deleuze. Solo risalendo questo doppio rapporto è possibile

¹ Il testo qui presentato riprende, con alcuni approfondimenti, la relazione che ho tenuto all'Università di Firenze il 19 aprile 2013, nell'ambito del seminario organizzato da Ubaldo Fadini presso il Dipartimento di Filosofia, e che aveva come tema la discussione del mio volume *Foucault interprete di Nietzsche* (Modena, Mucchi, 2012).

rendersi conto delle diverse funzioni con cui Nietzsche è assunto, di volta in volta, nel pensiero di Foucault.

Allo stesso tempo, nonostante il tema sia – per me – quello dell’attualità di Foucault, il rapporto di Foucault con il pensiero nietzschiano sembra offrire un’indicazione anche per l’altro lato di questa relazione: ovvero, capire come e in che termini (o se vogliamo entro quali limiti) il pensiero nietzschiano può essere per noi uno strumento utile, nelle condizioni attuali.

Come sappiamo, il Nietzsche che si incontra inizialmente nell’opera di Foucault è quello del dionisiaco e della follia. Il Nietzsche di *Nascita della tragedia*², ma anche dell’ultima fase del suo lavoro, quella de *L’Anticristo*³, dei *Ditirambi di Dioniso*⁴ e di *Ecce homo*⁵, e che arriva a coincidere con la follia dello stesso Nietzsche. È il Nietzsche celebrato dal Surrealismo prima e, successivamente, da una varia e multiforme espressione artistica e letteraria che, all’inizio degli anni 60 appare, soprattutto in Francia, ancora maggioritaria, e che risente di quella lunga tradizione (letteraria, appunto, e poetica in particolare) che aveva guidato anche la prima ricezione di Nietzsche in quel paese (dalla cultura estetizzante del «*Mercure de France*», a Gide a Valery).

Quando Foucault cura, insieme a Deleuze, la riedizione critica francese delle opere di Nietzsche, nei primi anni 60, è a questa lettura di Nietzsche che egli fa riferimento. Ed è appunto questa ricezione nietzschiana che troviamo attiva in *Storia della follia*⁶. Si tratta di un punto di partenza quasi obbligato, per Foucault, poiché tale ricezione di Nietzsche si inserisce, come accennavo prima, in una filiazione coerente che da Bataille e Blanchot prosegue fino a Klossowski e a *L’antiEdipo*⁷ di Deleuze e Guattari; e che ha il pregio di proporre una valorizzazione del pensiero nietzschiano finalmente libera dalle compromissioni politiche più deteriori, che hanno contraddistinto molte letture di Nietzsche nei decenni precedenti.

Attraverso il dionisiaco (peraltro variamente interpretato e messo in gioco) Nietzsche offre anzitutto, in questa versione particolare della sua ricezione, lo strumento per una contestazione diretta dell’identità metafisica del soggetto cartesiano, e della sua pretesa assolutezza e volontà di dominio, a cui viene contrapposta una multiformità istintiva e pulsionale del sé, con cui si intende annullare ogni pretesa unità e identità del soggetto, insieme alla sua volontà di potenza e al suo antropocentrismo. Sempre attraverso questa lettura di Nietzsche è inoltre possibile denunciare i limiti di quella ragione meramente produttiva e utilitaristica, con cui la ratio occidentale ha edificato in successione il sistema borghese del capitale, i totalitarismi e, da ultimo, anche lo sterminio

² F. Nietzsche, *La nascita della tragedia* (1872); trad. it. di S. Giametta, a cura di G. Colli e M. Montinari, Milano, Adelphi, 1972.

³ F. Nietzsche, *L’Anticristo* (1889); trad. it. a cura di G. Colli e M. Cortinari, Milano, Adelphi, 1970, 1977.

⁴ F. Nietzsche, *Ditirambi di Dioniso e poesie postume* (1882-1888), vers. Italiana di G. Colli, Milano, Adelphi, 1970, 1982.

⁵ F. Nietzsche, *Ecce Homo* (1888); trad. it. a cura di R. Calasso, Milano, Adelphi, 1991.

⁶ M. Foucault, *Storia della follia nell’età classica* (1972); trad. it. di F. Ferrucci, Milano, Rizzoli, 1963, 1976, 1992.

⁷ G. Deleuze - F. Guattari, *L’antiEdipo* (1972); trad. it di A. Fontana, Torino, Einaudi, 1975.

programmato. Non mi soffermerò ulteriormente nell'analisi di questa particolare ricezione di Nietzsche, diciamo soltanto – per concludere – che in questo ambito vengono valorizzate le forze irrazionali, creative e pulsionali della soggettività, la cui volontà di potenza è intesa piuttosto come capacità e forza vitale, invece che come volontà di potere.

Un altro aspetto rilevante di questo periodo della produzione di Foucault è la funzione attribuita alla letteratura. In continuità con il lavoro del '61 sulla follia, nel marzo del 1962 Foucault pubblica sulla rivista «Critique» il saggio intitolato *Le "non" du père*. Il tema centrale della riflessione di Foucault in questo testo è il rapporto tra l'opera (artistica o letteraria) e la follia. O, meglio, il valore che la follia assume nei confronti dell'*opera*, considerata tradizionalmente come un insieme univoco di senso. Ma il vero bersaglio della riflessione di Foucault è l'analisi psicologica e psichiatrica dell'opera d'arte, intesa come disvelamento della condizione mentale e patologica dell'artista – esemplificata, in particolare, dalle analisi fornite da Jaspers nel suo testo *Strindberg und Van Gogh*⁸.

Dal punto di vista di Foucault, la posizione di Jaspers finisce per reintrodurre surrettiziamente, nei confronti della malattia mentale, il punto di vista della scienza; mentre l'estraneità del linguaggio scientifico nei confronti della follia, la sua impossibilità a comprenderla, rimane per Jaspers un aspetto trascurato. Al contrario, nella *Préface* all'edizione del 1961 di *Storia della follia*, Foucault sottolineava come si fosse ormai prodotta una «cesura» definitiva fra il linguaggio (razionale e scientifico della ragione occidentale) e la parola irricognoscibile, o non più riconosciuta, della follia. Dopo il gesto che ha separato per sempre la follia dalla ragione – alla fine del XVIII secolo –, questo linguaggio comune tra la ragione e la follia «non esiste più»; il che rende impossibile teorizzare anche qualsiasi collegamento fra il linguaggio della ragione (in cui si esprimono il pensiero e la cultura occidentale) e la parola della follia⁹.

E in questo senso, il linguaggio della letteratura è assunto da Foucault come un linguaggio a sua volta dionisiaco, originario, non assoggettato alla ragione. Se il soggetto della *ratio* è portato a fare del linguaggio un uso prettamente “strumentale”, nella letteratura (e in particolare in alcune forme della letteratura contemporanea) il linguaggio sembra invece erompere in modo incontrollabile come da una fonte originaria, rifiutandosi a ogni riduzione entro l'ordine razionale del discorso, e ponendosi come un'alterità assoluta anche rispetto alla coscienza soggettiva che pretenderebbe di padroneggiarne le forme. Il fatto più rilevante di questo periodo, in ogni caso, è che Foucault sembra mettere l'accento non più sulla follia, ma sull'*anteriorità* del linguaggio. Il riferimento di queste analisi è perciò tanto l'interpretazione formalista e strutturalista del linguaggio (con le sue implicazioni psicoanalitiche), quanto la filosofia di Heidegger, oltre che quella di

⁸ K. Jaspers, *Genio e follia. Strindberg, Van Gogh, Swedenborg, Hölderlin* (1922); trad. it. di B. Baumbusch e M. Gandolfi, Milano, Cortina, 2001.

⁹ M. Foucault, *Storia della follia*, cit., pp. 453-454.

Nietzsche. Ma una tale concezione del linguaggio si contrappone – per inciso – anche all'esistenzialismo francese, com'era ancora, per esempio, l'esistenzialismo sartriano (che privilegiava appunto l'*anteriorità*, o il primato dell'esistenza rispetto all'essenza, antepoendo, nei fatti, il pensiero soggettivo del *Cogito* all'Essere – e dunque, secondo l'interpretazione di Heidegger, anche al linguaggio).

I testi immediatamente successivi di Foucault, come *Nascita della clinica*¹⁰ del 1963, e la relazione presentata al Colloque de Royaumont del 1964, con il titolo *Nietzsche, Freud e Marx*, svelano una lenta trasformazione e l'assunzione, via via, di modelli teorici differenti. Ciò che pare evidente, in questo periodo, è che comincia a diventare preponderante, per Foucault, non più il Nietzsche del dionisiaco, ma il Nietzsche della *Genealogia della morale*¹¹, in cui la metafisica occidentale è collegata strettamente alla grammatica del linguaggio attraverso il tema del *potere*, anteriore a ogni pretesa autonomia del soggetto.

L'opera del '63 ha per tema la storia della scienza medica «positiva» e quella del metodo clinico. In essa, Foucault prende le distanze dalle narrazioni apologetiche del progresso della scienza, per concentrarsi sui mutamenti che i diversi passaggi storici hanno prodotto (e producono) a livello del linguaggio – e attraverso i quali si è articolato il nuovo paradigma medico, e si è affermata una nuova organizzazione dei segni e delle «cose». Perciò, in *Nascita della clinica*, la riflessione di Foucault si concentra più chiaramente sul problema della conoscenza, invece che su quello del *dionisiaco*.

Mentre *Storia della follia* voleva essere una storia del dis-ordine; *Nascita della clinica* è invece una storia dell'«ordine» e dell'organizzazione del sapere: del modo in cui la conoscenza organizza, all'interno del linguaggio, il sistema di quella che potremmo definire – appunto – la «verità». *Organizzazione* e *sistema* definiscono pertanto le uniche «condizioni» possibili della «verità» – che si pongono, a loro volta, come condizioni del «discorso» medesimo. La *verità* può essere tale, infatti, solo all'interno di un discorso che la legittima, e in cui è data contemporaneamente la condizione della sua stessa possibilità. Ed è appunto questo tema nietzschiano che Foucault valorizza a partire da *Nascita della clinica* – poiché in Nietzsche è evidente che i problemi della *verità* e della *conoscenza* sono affrontati, anzitutto, come questioni esclusivamente linguistiche.

Questo modo di analizzare il sapere attraverso il linguaggio (in cui si attivano e si strutturano le condizioni di possibilità del sapere stesso) sposta contemporaneamente la pratica della «storia», in modo più consapevole, verso il lato della «critica» – mentre l'*enunciato* comincia ad

¹⁰ M. Foucault, *Nascita della clinica* (1963, 1972); trad. it. di A. Fontana, Torino, Einaudi, 1969, 1998.

¹¹ F. Nietzsche, *La genealogia della morale* (1887); trad. it. di M. Montinari, Milano, Adelphi, 1984.

assumere, nella ricerca di Foucault, quella posizione di centralità che si affermerà in modo esplicito ne *L'archeologia del sapere*. Un anno più tardi, nel 1964, la relazione presentata al Colloque de Royaumont riprende questi argomenti e ne approfondisce ulteriormente il rapporto con Nietzsche¹².

Nietzsche, Marx e Freud rappresentano per Foucault tre diverse risposte, elaborate all'interno del XIX secolo, in relazione al linguaggio – e in alternativa (dobbiamo aggiungere) al commento e all'interpretazione, entro cui l'esercizio filosofico, oltre che quello storico, sembrava ormai essersi rinchiuso. Questi tre autori hanno infatti di mira due «sospetti» specifici che il linguaggio «ha sempre fatto nascere»¹³ nelle culture indoeuropee: «il sospetto che il linguaggio non dica esattamente ciò che dice» – che al di sotto delle sue parole si nasconda sempre un significato ulteriore, nascosto dal primo («quello che i Greci chiamavano l'*allegoria* e l'*hypònoia*»¹⁴); e, secondo, il sospetto che il linguaggio «ecceda in qualche modo la sua forma propriamente verbale, e che ci siano ben altre cose al mondo che parlano, e che non fanno parte del linguaggio»¹⁵ stesso. Maestri – a loro volta – del «sospetto», Nietzsche, Freud e Marx hanno rinnovato tali problemi, contribuendo a rifondare la questione ermeneutica, contro i tentativi del classicismo e dell'Illuminismo di risolverla attraverso i rapporti di *somiglianza*.

Come si può intuire, ci troviamo già calati, con questi temi, nella problematica che caratterizza *Le parole e le cose*. L'aspetto interessante, però, è che nel testo del '64, il problema nietzschiano dell'*interpretazione* assume, per Foucault, un significato rilevante. Il *compito* che l'opera di Nietzsche prescrive è infatti – secondo Foucault – in modo inequivocabile, il compito della «profondità». Ma il termine *profondità*, non va inteso, sottolinea Foucault, in senso *interiore*, bensì (ancora una volta) come un «di fuori». Non dobbiamo cercare la profondità nell'interiorità ma, al contrario, nell'esteriorità: in quella la rete inesauribile in cui i segni si intrecciano in un rapporto infinito, in virtù del quale l'interpretazione deve avere il coraggio di spingersi al di là di ogni termine, verso i «bassifondi» del senso e del significato.

D'altra parte, se l'interprete deve immergersi 'sul fondo' come un rovistatore, lo sguardo che l'interpretazione deve guadagnare è, in ultima istanza, uno sguardo dall'alto, in cui la *profondità* «è restituita» come un «segreto assolutamente superficiale». E questo capovolgimento dell'interiorità nella piatta esteriorità della superficie è ciò che Nietzsche ha saputo (per primo) perseguire, mentre la fenomenologia, in generale, non l'ha saputo riconoscere¹⁶. Il volo dell'aquila, l'ascensione della

¹² Cfr. Aa.Vv., *Nietzsche*, (1967), «Cahiers de Royaumont», Philosophie, n. VI, Paris, Édition de Minuit.

¹³ M. Foucault, *Nietzsche, Freud, Marx*, (1967); in «Cahiers de Royaumont», n. VI, cit.; trad. it. di G. Costa, in *Archivio Foucault* vol.1, Milano, Feltrinelli, 1994, p. 137.

¹⁴ M. Foucault, *Nietzsche, Freud, Marx*, cit., p. 137.

¹⁵ M. Foucault, *Nietzsche, Freud, Marx*, cit., pp. 137-138.

¹⁶ Questa polemica verso l'interiorità è assunta da Foucault anche come polemica nei confronti della fenomenologia e del primato della coscienza, che essa continua invece a voler preservare. La critica che Foucault muove alla fenomenologia si concentra su due aspetti principali: da un lato, Foucault è consapevole del fatto che la fenomenologia rappresenta un tentativo per superare lo statuto metafisico del soggetto, attraverso la concettualizzazione

montagna, tutta questa verticalità così importante in *Zarathustra* rappresenta un chiaro capovolgimento della profondità nell'esteriorità, e la conseguente scoperta che la profondità era solo un gioco di superficie. Nietzsche è dunque un maestro del sospetto, non perché persegue l'ideale astratto di una pretesa «profondità dell'uomo», nascosta al di sotto delle sue parole e dei suoi simboli; ma perché mostra in modo definitivo come la profondità non sia altro che la superficie di tutte le interpretazioni che cercano invano di afferrarla, lasciando il gioco dell'interprete sempre incompiuto.

Nel 1966, con *Le parole e le cose*¹⁷, molti temi già presenti in *Storia della follia* (dalla questione del soggetto metafisico all'*a priori* umanistico nella definizione dell'Uomo, fino al rapporto fra la letteratura e la follia) sono ripresi da Foucault in chiave «epistemologica». Tuttavia, *Le parole e le cose* si mostra ancora come un'opera dal doppio volto: riprende, in parte, temi e suggestioni di *Storia della follia*, per assumerli in un quadro teorico ormai diverso, e come da un altro punto di vista – in cui possiamo riconoscere già attiva anche quella particolare forma di strutturalismo che sarà, appunto, l'*archeologia* foucaultiana. Ma, a partire da questo lavoro, come abbiamo detto, la rilettura della *critica* e della *genealogia* nietzschiana assume, più concretamente, l'aspetto di un'interpretazione neo-strutturalista del «sapere» e della «verità», formalizzata da Foucault nella nozione di «episteme».

Il concetto di *episteme* approfondisce, e racchiude in sé, anche il tema principale su cui la ripresa di Nietzsche in Francia e, nel caso specifico, la lettura di Bataille e quella di Blanchot, si erano maggiormente soffermate: quello della critica alla continuità dialettica della storia. Posto che il sapere non ha altra origine all'in fuori del linguaggio, e che la verità è sempre l'espressione di un'interpretazione in grado di imporsi sulle altre, l'intero edificio del sapere occidentale può essere rappresentato come una *continuità* unitaria soltanto agli occhi (un po' incantati) del pensiero idealistico hegeliano (che dall'idealismo si è esteso, in vario modo, fino all'esistenzialismo). Dopo Nietzsche dobbiamo invece fare i conti, secondo Foucault, con l'idea che la continuità dialettica della storia e del sapere coincide piuttosto con la formulazione arbitraria di una «verità» imposta. A dispetto delle sistemazioni dell'idealismo, del resto, il sapere occidentale non presenta affatto una storia unitaria: dietro la sua pretesa unità dobbiamo invece riconoscere un conflitto permanente fra *verità* diverse e contrapposte, che continuamente si scontrano fra di loro, dando luogo a una serie di «fratture», o di «dis-continuità», a livello del sapere e della storia. Tema che Foucault svilupperà

dell'*impensato*; dall'altro, la fenomenologia rimane in ogni caso, per Foucault, una filosofia del *cogito* – conseguente all'impostazione antropologica delle scienze umane del XIX secolo, da cui essa stessa deriva. La fenomenologia si troverebbe, in pratica, nella strana situazione di essere ancora una filosofia del *cogito* al di là del soggetto: la filosofia di un *cogito* non più incentrato nell'io, ma nell'impensato che lo contiene, e che è anche lo *sfondo* da cui l'io stesso proviene.

¹⁷ M. Foucault, *Le parole e le cose* (1966), trad. it. di E. Panaitescu, Milano, Rizzoli, 1967, 1978, 1996.

ulteriormente nel famoso intervento del 1971 dal titolo *Nietzsche, la genealogia, la storia*¹⁸, e che aprirà all'approfondimento sul potere degli anni successivi.

Le parole e le cose vuol quindi essere innanzitutto una storia del sapere occidentale. Ma se in *Storia della follia* il problema della storia era assunto in termini negativi (scrivere una storia del silenzio, una storia dell'assenza di parola, a cui la follia era stata ridotta, mentre si provava comunque, con altre parole, a ripercorrere le tappe della sua esclusione), rimaneva il fatto, tuttavia, che il problema della 'struttura' narrativa adottata da Foucault non veniva esplicitato. Ne *Le parole e le cose*, ancor più che in *Nascita della clinica*, questo problema viene invece affrontato, mostrando nuovamente, oltre al legame di Foucault con il pensiero anti-dialettico di Nietzsche, anche quello con alcune esperienze contemporanee del pensiero francese relative alla storia della scienza.

Analizzando i testi successivi della produzione di Foucault si può constatare come nel giro di poco tempo, tra il 1966 e il 1970, anche il rapporto positivo tra la follia e la letteratura e tra la letteratura e il linguaggio originario sembra farsi improvvisamente più complesso. Da questo punto di vista, *Il pensiero del di fuori*, pubblicato su «Critique» nel 1966, segna probabilmente un limite e una sorta di confine. Un breve excursus fra i titoli che seguono a questo testo ci permette di comprendere come un passaggio stia per compiersi, lasciandosi alle spalle un'epoca del "mito". La conferenza su *Che cos'è un autore*, tenuta da Foucault il 22 febbraio del 1969 al Collège de France (e pubblicata nell'estate di quell'anno dal «Bulletin de la Société française de Philosophie»), dimostra che un confine è stato superato e un'altra sponda è ormai vicina.

All'inizio di quello stesso anno, *L'archeologia del sapere*¹⁹ ne aveva esposto i luoghi precisi: come rendere visibile la provenienza delle «cose dette», le condizioni della loro apparizione, le leggi del loro reciproco rapporto e le regole della loro trasformazione. Già un anno dopo, con la conferenza tenuta il 2 dicembre del 1970, intitolata *L'ordine del discorso*²⁰, questo passaggio sembra essersi compiuto, e il ruolo della letteratura sostanzialmente ridimensionato. Siamo nel periodo di passaggio, per Foucault, all'analisi delle pratiche discorsive, e quindi alla biopolitica e all'impegno politico e sociale diretto (gli anni del GIP); e anche nel periodo di una riflessione precisa e determinata sulle dinamiche dell'assoggettamento del potere (come troviamo in *Sorvegliare e punire*²¹).

È però – come dicevo – anche il momento della scoperta, alla fine degli anni 60, del discorso

¹⁸ M. Foucault, *Nietzsche, la genealogia, la storia*, trad. it. di A. Fontana, P. Pasquino e G. Procacci, in M. Foucault, *Microfisica del potere* (1977), Torino, Einaudi; qui in M. Foucault, *Il discorso, la storia, la verità* (2001), a cura di M. Bertani, Torino, Einaudi, pp. 43-64.

¹⁹ M. Foucault, *L'archeologia del sapere* (1969); trad. it. di G. Bogliolo, Milano, Rizzoli, 1971.

²⁰ M. Foucault, *L'ordine del discorso* (1971); trad. it. di A. Fontana, Torino, Einaudi, 1972.

²¹ M. Foucault, *Sorvegliare e punire* (1975); trad. it. di A. Tarchetti, Torino, Einaudi, 1976.

come dispositivo disciplinare per il controllo e l'attribuzione di verità. La verità non è più intesa, in termini heideggeriani, come una manifestazione nel linguaggio di un fuori extra-soggettivo, originario e assoluto, come avveniva nella valorizzazione letteraria del dionisiaco. Foucault si è invece reso conto che la verità è costruita internamente al linguaggio attraverso una precisa organizzazione del discorso, e regolata da una polizia discorsiva che sovrintende alla selezione degli enunciati, al loro rifiuto o alla loro inclusione all'interno del sapere, in ragione di norme e valori prestabiliti.

Ora, se questo passaggio sancisce, come abbiamo detto, una rottura col dionisiaco, esso coincide anche con una presa di distanza dalla pratica letteraria e dalla funzione positiva, liberatoria, che Foucault ha attribuito fino a quel momento alla letteratura. Non perché la scrittura, così com'è praticata da Hölderlin, o da Russell, non rappresenti una contestazione effettiva all'organizzazione del discorso, ma perché alla fine degli anni 60 la letteratura ha ormai subito una modificazione definitiva a opera dell'industria culturale di massa, e della disciplina imposta alla produzione letteraria: standardizzazione sempre più evidente di intrecci e forme narrative, imposizione di un linguaggio medio e, infine, anche l'affermarsi del genere poliziesco (nota Foucault) come sostituto all'utopia dell'avventura.

In questo quadro, la contestazione e l'eversione linguistica che la letteratura perseguiva ancora agli inizi del secolo, così come in diverse esperienze degli anni 60, appare ormai depotenziata in una convenzionalità inoffensiva, con cui la cultura borghese ha inglobato e fatto proprie anche le espressioni considerate più azzardate ed eversive – com'è il caso, anche in rapporto a Sade, del successo che la trasgressione sessuale ha ottenuto nella società occidentale.

Di fronte a questa mutata condizione è allora necessario rifare i conti anche con Nietzsche. Ed è a questo punto che possiamo scorgere in Foucault l'avviarsi di uno spostamento, dapprima prudente, poi più deciso e convinto, a un altro "momento" del pensiero nietzschiano: al momento che corrisponde di fatto alla produzione centrale di Nietzsche (quella compresa, per intenderci, fra *Umano, troppo umano* e *Gaia scienza* – fra il 1876 e il 1881-'82): periodo in cui Nietzsche mostra di rivalutare la funzione positiva della scienza in rapporto alla *vita*. Tema che ha permesso, a molti studiosi e contemporanei, di identificare, in questo luogo della produzione nietzschiana, anche un «Nietzsche illuminista» e perfino «positivista».

In *Umano, troppo umano*, volendosi contrapporre allo spirito dell'arte e della religione, Nietzsche valorizza la funzione positiva della scienza nel definire un modello di esistenza che possa tenersi lontano dalle illusioni dei sentimenti – considerati nient'altro che «errori». Anche lo sviluppo delle qualità di quello che Nietzsche definisce, a questo punto del suo pensiero, lo *spirito libero*, trova nella scienza (e non più nella poesia) il suo "luogo" ideale. E nella seconda parte di *Umano, troppo umano*, l'«uomo di scienza» è contrapposto al poeta e all'artista, poiché dotato di

una natura spirituale più nobile – in grado di innalzarlo al di sopra della moltitudine e dei valori borghesi.

Ciò che occorre sottolineare, in questo passaggio nel pensiero di Foucault, è perciò un duplice avvenimento: un distacco evidente dalle posizioni di partenza, vicine alla ricezione di Nietzsche e alla lettura nietzschiana degli anni 60; ma, soprattutto, un chiaro mutamento rispetto alla posizione di *Storia della follia* nei confronti della scienza e della ragione. È un cambiamento che comincia, in realtà, a rendersi evidente già con *Nascita della clinica*, e che a partire dalla metà degli anni 70 (soprattutto attraverso la mediazione di Canguilhem) si va sempre più approfondendo. In termini generali, fino a *Le parole e le cose*, la scienza e la ragione sono identificate da Foucault con il potere; il che sembra offrire sostanzialmente due possibilità: la prima è quella del rifiuto e della sottrazione opposte dal dionisiaco e dall'arte – rifiuto che Foucault giudica ormai non più efficace –, e che implica un contestuale rifiuto, o una svalutazione, della ragione e della scienza (posizione che in quegli anni è propria di un ampio schieramento culturale, che sfocia nella cosiddetta contro-cultura scientifica: i diversi *anti* che prendono forma nell'anti-medicina, nell'anti-psichiatria, ecc.). Oppure, seconda possibilità, una definitiva resa al sistema dominante, com'era ormai prassi evidente in molti ambiti della cultura e della politica europea, anche a sinistra, e che è andata accentuandosi con il definitivo trionfo del liberismo.

Attraverso Nietzsche; o, meglio, attraverso questo periodo del pensiero nietzschiano, che Foucault attinge anzitutto attraverso la mediazione di Canguilhem, egli sembra imboccare una strada diversa. La riflessione del 'periodo centrale' di Nietzsche (penso soprattutto, in questo caso, a *La gaia scienza*) permette di far agire, all'interno delle relazioni di potere, la forza di una critica in grado di contestarne le dinamiche, facendo agire la ragione contro la propria pretesa di dominio. E in questo senso è allora possibile, per Foucault, avvicinare anche i nomi apparentemente lontani di Nietzsche e di Kant; e, in particolare (in questo caso), del Kant di *Che cos'è l'Illuminismo?*

Nel maggio del 1978, in una lezione magistrale alla Sorbonne dal titolo *Qu'est-ce que la critique?*²², Foucault affronta direttamente il problema dell'*Aufklärung*, confrontandosi con gli argomenti del famoso testo redatto da Kant duecento anni prima (nel 1784) per la «Berlinische Monatsschrift», e intitolato *Was ist Aufklärung?* Intanto, ricorda Foucault, il termine *Aufklärung* rappresenta il momento storico in cui avviene la nascita dell'uomo moderno: «un periodo senza una data precisa, dagli interessi multipli poiché è definibile come momento di formazione del capitalismo, di costituzione del mondo borghese, di allestimento dei sistemi statali, di fondazione della scienza moderna e dei suoi apparati tecnici»; ma anche, continua Foucault, «di un confronto fra l'arte di essere governati e quella di non esserlo»²³. Ed è appunto quest'ultimo aspetto che

²² M. Foucault, *Illuminismo e critica* (1978); trad. it. a cura di P. Napoli, Roma, Donzelli, 1997.

²³ M. Foucault, *Illuminismo e critica*, cit., p. 51.

permette di collegare l'attualità – mai superata – dell'*Aufklärung* alla definizione che ne diede Kant nel 1784; distinguendola, contemporaneamente, dalla svalutazione che il termine ha subito a opera dell'interpretazione anti-razionalista e anti-scientifica della filosofia occidentale post-kantiana, e di quella francese in particolare.

Diventa cioè possibile attribuire alla ragione, e alla razionalità della scienza, un ruolo positivo anche alla lotta nelle relazioni di potere. Ed è l'epistemologia di Canguilhem che ha il merito – secondo Foucault – di riportare al centro del dibattito filosofico la questione della scienza e del dogmatismo della ragione. Attraverso la nozione di *errore* avanzata da Canguilhem, la ragione rivela infatti la possibilità di giocare contro se stessa e contro le proprie pretese di dominio; mentre la scienza mostra di fondarsi più sul tentativo, la contingenza e la parzialità dei propri risultati, piuttosto che sulla loro pretesa universalità. In questo senso, il contrasto alle pretese di dominio della razionalità (compresa quella scientifica), può essere attribuito da Foucault non soltanto nelle forme dionisiache dell'arte e della letteratura, ma anche all'attività critica della ragione, celebrata dall'Illuminismo.

Dal momento che il sapere scientifico è un sapere fallibile, esso è anche in grado – proprio per questo – di modificarsi e di correggersi a partire dai suoi stessi errori e fallimenti: di agire, in questo senso, come un sapere *critico* – anche verso la propria aspirazione “totalizzante”. Ritrovato così, attraverso Nietzsche (e attraverso un certo Kant), lo strumento di una razionalità critica (di una ragione non assoggettata interamente alla *ratio* disciplinare della «governamentalità», ma in grado di farsi strumento di lotta), a questo punto anche il rapporto con il potere cambia. Foucault si rende conto che il potere non può essere considerato semplicemente come una mera exteriorità: un'alterità che si interiorizza attraverso una disciplina e un assoggettamento continui, ai quali il soggetto è interamente sottomesso. Esiste un altro lato del potere, che la valorizzazione del dionisiaco prima, e le analisi degli anni successivi sulle relazioni di potere e sulla *governamentalità* non permettevano ancora di inquadrare, ma che è ora possibile indicare chiaramente: è il potere di un sé che sa rendersi parzialmente autonomo (e autonomo in quanto critico) rispetto alle relazioni di potere che lo avvolgono e che agiscono in funzione del suo assoggettamento – e che sa rendersi capace, per questo, di assumerne il controllo.

Nell'ultima parte del suo lavoro (dagli ultimi corsi al Collège de France alla storia della sessualità²⁴), in concomitanza con questo approfondimento del potere avviene, da parte di Foucault,

²⁴ M. Foucault, *L'uso dei piaceri. Storia della sessualità 2* (1984); trad. it. di L. Guarino, Milano, Feltrinelli, 1984; *La cura di sé. Storia della sessualità 3* (1984); trad. it. di L. Guarino, Milano, Feltrinelli, 1985; *L'ermeneutica del soggetto. Corsi al Collège de France 1981-1982* (2001); trad. it. di M. Bertani, Milano, Feltrinelli, 2003; *Il Governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France 1982-1983* (2008), trad. it. di M. Galzigna, Milano, Feltrinelli, 2009; *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri II. Corso al Collège de France 1983-1984* (2009), trad. it. di M. Galzigna, Milano, Feltrinelli, 2011.

anche la riscoperta della cura di sé e dell'etica greca. Vale a dire: l'affermazione di un'interiorità in grado di agire concretamente nei processi di liberazione; e, dall'altro lato, la scoperta che esiste sempre un potere residuale, un potere che il sé può esercitare su se stesso, e che gli permette di sviluppare possibili strategie di resistenza. È il potere che è dato dalla capacità di divenire padroni di sé, di assumere la padronanza su se stessi e sulla propria esistenza, praticata dagli Antichi.

Fino a questo momento, i modi in cui Foucault aveva affrontato la formazione del soggetto erano stati principalmente due: il modo che intendeva esaminare le costruzioni teoriche e discorsive in cui l'analisi del soggetto si accompagnava a quella antropologica; e quello che cercava di cogliere il soggetto analizzando i diversi sistemi disciplinari, e le diverse istituzioni, in cui il soggetto stesso è diventato, a un tempo, oggetto del sapere e campo di applicazione per una serie di meccanismi disciplinari – i luoghi di internamento, le prigioni, la fabbrica, la scuola, ecc. Ma in questo caso, ammette Foucault (e l'ammissione svela a questo punto un passaggio teorico), mentre aveva iniziato con il secondo tipo d'approccio, egli ha dovuto cambiare opinione su molti punti. E il motivo è stato la scoperta che in tutte le società esiste anche un altro tipo di tecniche di controllo: tecniche che l'individuo non assume in funzione di un semplice condizionamento esterno, ma che esercita su se stesso in maniera indipendente e che gli permettono di effettuare autonomamente alcune operazioni sul proprio corpo, i propri pensieri e la propria condotta; e che gli consentono, inoltre, di operare una trasformazione di se stesso, al fine di «raggiungere un certo stato di perfezione, di felicità, di purezza, di potere sociale»²⁵: le tecniche del sé. Questa riscoperta delle possibilità di resistenza del soggetto non significa ovviamente, per Foucault, il ritorno a un soggetto metafisico. Si tratta sempre, al contrario, di un soggetto in situazione, di un soggetto attivo e determinato dalle relazioni di potere in atto.

Non è dunque un caso se questa riscoperta degli Antichi va nello stesso senso di quello *spirito libero* di cui Nietzsche intravedeva il sorgere in *Umano, troppo umano*, e che doveva caratterizzare il filosofo dell'avvenire²⁶. In entrambi questi casi (per l'etica antica come per lo spirito libero) è evidente che il punto centrale della capacità di resistenza, l'elemento critico nel confronto con le relazioni di potere, non può che trovarsi nell'abilità del soggetto di dare forma a se stesso, secondo una nuova soggettivazione del sé. E in questo modo, anche la posizione iniziale di Foucault trova una nuova sistemazione: quella che consiste nel trasformare (attraverso la cura di sé degli Antichi) la risposta estetica del dionisiaco in un'estetica, viceversa, dell'esistenza: in un atteggiamento e in una risposta etici. Ed è appunto in questo senso che Foucault analizza l'etica dei cinici – negli ultimi corsi al Collège de France.

²⁵ M. Foucault, *Sexuality and Solitude*, «London Review of Books», vol. III, n. 9, 21 maggio-5 giugno 1981, pp. 3,5 e 6; in *Archivio Foucault*, vol. 3, cit., p. 147.

²⁶ F. Nietzsche, *Umano, troppo umano* (1878); trad. it. a cura di G. Colli e M. Montinari, Milano, Adelphi, 1981.

Ma, anche in questo caso, il profilo del filosofo cinico, tratteggiato da Foucault, lascia trasparire una serie di riferimenti positivi ad alcune «maschere» con cui Nietzsche ha rappresentato il proprio pensiero. Come il *viandante* nietzschiano, e come il «filosofo dell'avvenire» (lo *spirito libero*), il cinico greco è l'uomo dell'erranza: l'uomo che anticipa l'umanità perché sa leggere nel futuro, e che dal futuro ritorna per comunicare agli uomini la verità. Epitteto, spiega Foucault, utilizza per descrivere queste caratteristiche alcune metafore militari: i cinici sono come gli esploratori, uomini che gli eserciti mandano in avanscoperta, per osservare ciò che fa il nemico, e che ritornati al campo avvisano i compagni di quanto si prepara sul loro cammino; così come lo «spirito libero», che Nietzsche «inventa» in *Umano, troppo umano*, non appartiene al presente se non in quanto messaggero e filosofo del futuro.

Ma il secondo aspetto che lo «spirito libero» nietzschiano condivide con i cinici è la cura di sé come *stile* da dare alla propria esistenza. E a questo riguardo, Foucault sembra ribaltare anche il giudizio negativo espresso, da una parte della critica contemporanea, sul cinismo nietzschiano. La «creazione di sé», spiega infatti Foucault a questo proposito, non è semplicemente un'invenzione del cinismo moderno (una deviazione dal modello degli Antichi), ma la forma originaria che il cinismo greco prescrive alla stessa pratica filosofica²⁷. Nella modalità estrema, assunta dall'etica cinica, la vita del filosofo si dà infatti – in modo più marcato, ma non in contraddizione con l'etica socratica – come un'estetica dell'esistenza, da cui la stessa *parrēsia* (la verità enunciata dalla parola) deve infine prendere valore, e in modo che entrambe si implicino reciprocamente.

La lotta cinica si svolge infatti su due piani. Sul piano etico-esistenziale (come avveniva già per Socrate e per lo stoicismo), contro i propri desideri e le proprie passioni; e sul piano etico-politico, contro i costumi, le convenzioni, le istituzioni, le leggi e contro un certo modo di essere dell'umanità. In una parola, contro quello che chiamiamo oggi il “sistema sociale degli uomini”. Ed è in questo senso che l'esperienza cinica svela infine un'ulteriore e più decisiva vicinanza con il pensiero nietzschiano. L'obiettivo che il combattimento cinico si pone, anche attraverso l'esempio del proprio stile di vita, è la sovversione radicale dei valori e delle convenzioni stabilite. Foucault non ha bisogno, in questo caso, di citare direttamente il nome di Nietzsche, ma insiste su un concetto che Nietzsche aveva posto come compito specifico dello «spirito libero» e del «superuomo»: la *trasvalutazione dei valori*. La *trasvalutazione* – spiega Foucault – è ciò che fa della vita una vera vita, ma anche ciò che permette a uno stile di vita di mostrarsi nello scandalo della sua propria verità. I cinici mettono in discussione, fino a rovesciarla, ogni tipo di regola, convenzione e pudore, così come questi sono abitualmente accettati e praticati nella società umana, e mettono allo stesso tempo in evidenza – senza limiti e senza nascondimenti – tutto ciò che nell'essere umano

²⁷ Cfr. M. Foucault, *Il coraggio della verità*, cit., pp. 154 e 165.

appartiene all'ordine della natura (e dell'istinto) e – per questo motivo – del bene²⁸.

La ribellione etica dei cinici, la volontà di essere altrimenti, di essere esclusivamente se stessi e di essere altro dalle forme di esistenza regolate dal potere, sembrano trovare quindi nello «spirito libero» nietzschiano – nel *filosofo dell'avvenire* capace di valorizzare i valori più prossimi, e di rifiutare la razionalità generale, le “verità” dei luoghi comuni e delle false opinioni – un precedente moderno che rimane per Foucault anche l'unico modello contemporaneo a partire dal quale diventa possibile ripensare la filosofia come un'esperienza etica del sé, al di là dei dogmatismi.

Per concludere, tuttavia, questa riconsiderazione del soggetto da parte di Foucault può farsi realmente comprensibile solo attraverso il duplice influsso a cui ho prima accennato: quello delle istanze nietzschiane, da un lato, e di quelle kantiane dall'altro. La posizione nietzschiana che riconosce la funzione positiva della conoscenza scientifica, e si concentra sulle relazioni storiche fra sapere e potere, e ‘rivaluta’ le possibilità di resistenza individuali nella figura dello *spirito libero*; e quella kantiana che afferma il valore etico, proprio della ragione, con l'appello ad abbandonare lo stato di minorità e ad avere il coraggio di agire e di pensare liberamente. Solo in questi termini è possibile, per Foucault, ripensare a un ruolo positivo del soggetto (un ruolo propriamente etico) nelle relazioni di potere in cui è inserito, che gli permetta di rivendicare, autorevolmente, anche il valore necessario della propria differenza, come esemplificato dall'etica antica.

Il coraggio di esporsi in quanto differente (in quanto eccentrico rispetto al ruolo che le relazioni di potere gli avrebbero assegnato) è infatti ciò che fornisce anche al soggetto etico degli Antichi la capacità di «dire il vero»: di dire direttamente, al potere, la verità. E se nell'indicazione di questo coraggio sta appunto la sollecitazione ultima del pensiero di Foucault, allo stesso tempo, la sua posizione rende chiari anche i termini entro cui è possibile, per noi, mantenere il dialogo con Nietzsche.



info@stefanorigetti.it

²⁸ Cfr. M. Foucault, *Il coraggio della verità*, cit., p. 233.