

Stefano Righetti, *Foucault interprete di Nietzsche. Dall'assenza d'opera all'estetica dell'esistenza*, Modena, Mucchi Editore, 2012, 238 pp.

di Andrea Angelini

Tanto la ricerca di Foucault quanto quella di Nietzsche sono contraddistinte, sep-

pur all'interno di modalità espressive molto diverse, da continui spostamenti e cambiamenti di rotta. Questa interrogazione continuamente ripresa, mai acquietata in una prospettiva definitiva, ci pone al cospetto di opere da ambo le parti intimamente ostili nei confronti di un'inquadratura unitaria e lineare. Partendo dalle indicazioni testuali, l'analisi dell'interpretazione foucaultiana di Nietzsche richiede perciò la composizione di una complessa mappa interpretativa nella quale rintracciare delle zone adiacenti, dei territori comuni, degli elementi analoghi. Difficoltà che il libro di Righetti non teme di affrontare, proponendo lo studio più ampio e articolato disponibile oggi ai lettori.

Il filo conduttore è cronologico, e si svolge lungo quattro fasi principali – benché non prive di sovrapposizioni e slittamenti interni – riconosciute nell'opera di Foucault: quella che va da *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique* a *Les mots et les choses* (capitolo 2); il periodo tra l'opera "strutturalista" del 1966, *L'archéologie du savoir* e il saggio del 1971 *Nietzsche, la généalogie, l'histoire* (capitolo 3); gli anni Settanta, la riflessione sul potere fino a *Surveiller et punir* e agli scritti sull'Illuminismo (capitolo 4); la quarta fase, iniziata dalla seconda metà degli anni Settanta con il progetto di una *Histoire de la sexualité* – il quale ha visto sostanziali modifiche rispetto agli intenti iniziali – e conclusasi con la morte del filosofo nel 1984 (capitolo 5).

Inizialmente il rapporto di Foucault con Nietzsche è mediato essenzialmente da intercessori quali Maurice Blanchot e Georges Bataille, e attraverso loro da autori tedeschi come Jaspers e Heidegger. Documentando accuratamente i rimandi letterari e filosofici presenti in *Histoire de la folie*, Righetti mette bene in luce quanto la figura di Nietzsche che in essa emerge, e da cui prende forma la struttu-

ra stessa della celebre tesi di dottorato del 1961, si richiami all'influenza di quei pensatori. La *trasgressione* e il *refus* del razionalismo utilitarista borghese, l'antipositivismo, la dissoluzione del soggetto che si esprime nel fragile ma strettissimo rapporto che lega follia, libertà e linguaggio letterario – quello di cui sono manifestazione le "opere assenti" di Nerval, Artaud, Roussel, o quelle precedenti di Racine, di Sade, di Hölderlin, di Mallarmé – sono tutti temi che Foucault sviluppa a partire da Bataille e Blanchot (oltre che da Klossowski). Assieme ad essi offre un'immagine di Nietzsche tendenzialmente romantica e irrazionalista, incastonata nel lascito del simbolismo e del surrealismo, e tutta giocata sui temi del tragico e del dionisiaco (pp. 45-86). Le opere di riferimento alle quali Foucault si richiama in questo periodo sono, in primo luogo, *La nascita della tragedia*, ma anche *Così parlò Zarathustra* e gli ultimi scritti precedenti al tracollo psichico: *Ecce homo*, i *Ditirambi di Dioniso*, le *Lettere da Torino*.

Dopo pochi anni Foucault rivisita profondamente la sua lettura di Nietzsche. Come in altri studi dedicati da Righetti al filosofo francese (ad esempio *Lecture su Michel Foucault. Forme della "verità": follia, linguaggio, potere, cura di sé*, Liguori Editore, Napoli, 2011; nello specifico pp. 22-43), l'autore fa notare come alla fine degli anni Sessanta Foucault abbia radicalmente modificato il suo modo di considerare la letteratura, non essendo più persuaso della sua possibilità di collocarsi in un'esteriorità rispetto al *logos*, di rapportarsi a un *fuori* inteso come dimensione originaria e atemporale. Di conseguenza Foucault cessa di attribuire alla letteratura un potere politico di contestazione, riconoscendo la sua assimilazione all'interno dell'industria culturale e assorbendo la problematica dell'*origine* in quella – già avviata nella stessa *Histoire de la folie* e affrontata nella tesi

complementare riguardante l'*Antropologia dal punto di vista pragmatico* di Kant – delle *condizioni di possibilità* storicamente determinate in cui ogni discorso si trova concretamente collocato (pp. 87-125). Dall'inizio degli anni Settanta Foucault si dedica a una forma di militanza “sul campo” ed è ormai interessato a un'analisi delle *pratiche discorsive* tutta rivolta al loro effettivo funzionamento sociale. Vediamo sempre meglio come il lavoro di Foucault, non privo di coerenza e continuità, fosse tuttavia maggiormente interessato a “sgambettarsi” riesaminando continuamente i propri presupposti, piuttosto che ad avvalorare e consolidare risultati già acquisiti. Una metodologica etero-affezione ha reso la produzione teorica del filosofo di Poitiers, oltre che il risultato di numerose e contrastanti influenze, una riflessione e un'indagine costantemente sollecitate dalle contraddizioni del presente e votate a problematizzare le pericolose e strumentali evidenze dell'*ordine discorsivo* vigente. Arrivati agli anni Settanta troviamo il Foucault genealogista, il quale si richiama principalmente, ma non solo, al Nietzsche della *Genealogia della morale*. In questi anni Foucault rielabora il tema della *volontà di potenza* mettendo in risalto la questione della *volontà di verità* propria dell'universalismo occidentale. Declina così l'armamentario distruttivo della filosofia nietzschiana in una critica delle relazioni di potere che l'uso politico della verità produce e nasconde, operando uno smascheramento della *pu-denda origo* delle attuali e tra loro connesse pratiche mediche, psichiatriche, giuridiche, carcerarie (pp. 108-162), che a breve lo condurrà verso le tematiche della biopolitica.

Di là dalle oscillazioni nietzschiane in merito al sapere scientifico, e nonostante la persistente volontà di denudare non solo le strumentalizzazioni politiche dei saperi ma anche la loro stessa genesi stru-

mentale all'interno di spazi abitati da rapporti di forza, Foucault matura gradualmente, già dagli anni Sessanta, un atteggiamento più aperto nei confronti del metodo scientifico. Elaborando una nozione storica di verità di matrice prevalentemente epistemologica, e dunque legata al carattere aperto, provvisorio, *discontinuo*, del sapere empirico, Foucault si rivolge ora a un Nietzsche più “illuminista” che romantico, maestro di un razionalismo critico e autocritico più che di una rivolta dionisiaca. L'*inattualità* nietzschiana è ricondotta all'interno di una traccia della filosofia moderna aperta dall'interpretazione kantiana dell'*Aufklärung*, e che Foucault definisce *filosofia critica*. In essa il filosofo accomuna – oltre a Kant e Nietzsche – Hegel, la Sinistra hegeliana, Marx, Weber, Husserl, la Scuola di Francoforte, Lukács, un certo filone dell'epistemologia storica francese che culmina in Georges Canguilhem; ed è di questa tradizione moderna che Foucault intende farsi erede. Tale *ethos* critico introdotto dall'*Aufklärung* – e che negli anni Sessanta veniva già attribuito allo strutturalismo – assume la pratica filosofica come compito diagnostico, come *diapason* volto a interpellare e utilizzare la storia per individuare e produrre delle crepe nelle relazioni di potere e nelle loro forme di legittimazione, e nelle quali possa inserirsi il “travaglio paziente che dà forma all'impazienza della libertà” (pp. 141-180).

Il rapporto tra Foucault e Nietzsche è stato giudicato da molti come la spia di un ripiegamento individualista all'interno del progetto moderno e progressista di emancipazione universale dell'umanità. Sebbene non sia certo questa la sede per affrontare tale questione nella sua complessità, notiamo come anche su questo punto il quinto capitolo del libro (pp. 181-224), nel quale Righetti evidenzia nello specifico l'utilizzo di problemati-

che e imbeccate nietzschiane nella lettura dell'antichità greco-romana, contribuisca a fare chiarezza rispetto a frequenti e approssimative generalizzazioni. Attraverso l'analisi del secondo e terzo volume della *Histoire de la sexualité* (*Le souci de soi* e *L'usage des plaisirs*) fino ai corsi degli anni Ottanta al Collège de France (*L'hermeneutique du sujet*, *Le gouvernement de soi et des autres*, *Le courage de la vérité*), emerge in vario modo come nella *epimeleia heautou* e nelle pratiche ascetiche tra platonismo e stoicismo, ma anche nella *parrisia* dei cinesi, Foucault ricercasse degli insegnamenti utili al lavoro dell'individuo su se stesso, intendendo però l'individuo come una soggettività costitutivamente relazionata. A questo riguardo, non andrebbe dimenticato che Foucault ebbe tra i suoi maestri un filosofo dell'intersoggettività come Merleau-Ponty (e ricordiamo in merito al rapporto tra i due filosofi un altro testo di Righetti: *Soggetto e identità. Il rapporto anima-corpo in Merleau-Ponty e Foucault*, Mucchi Editore, Modena, 2006). È proprio in virtù dell'essere in relazione che l'individuo pensato da Foucault dovrebbe perseguire il compito – costruendosi dall'interno e non solo sottomettendosi a una legge esteriore – di farsi vettore di quella che potremmo definire un'etica del *limite* e della *critica* che informi i rapporti tra individui e gruppi sociali. Una critica consapevole della propria parzialità e capace di riconoscere anche l'utilità dei meccanismi di *riconoscimento* insiti in alcune relazioni di potere, ma che non per questo rinunci a infrangere ogni forma di arbitrio e falsa necessità. In queste ultime ricerche Foucault si cimenta in un esercizio interpretativo molto diverso dall'approccio prevalentemente decostruttivo delle sue precedenti ricerche storiche. Non propone, infatti, un'indagine genealogica volta esclusivamente a evidenziare la provenienza contingente di saperi e modelli

soggettivi percepiti come naturali e immutabili; non si tratta solamente di acquisire una consapevolezza critica e liberatoria nei confronti del passato, sebbene si tratti anche di questo. Foucault crede di rintracciare in alcune delle elaborazioni teoriche degli antichi – nel loro essere inseparabili dalle pratiche di vita, dai comportamenti, dalle forme di esistenza – delle *tecniche del sé* che conservano un valore positivo per il presente. Non s'intende certo trasporre forme di soggettività storicamente situate – volontariamente mai indagate e assunte nella loro totalità storica – in un contesto attuale infinitamente diverso, ma di cogliere delle ispirazioni, degli esempi, di un'etica sperimentale ancora non irreggimentata in una morale imposta dall'esterno, in un *dover essere* ipostatizzato, come andrà in vario modo imponendosi con il potere pastorale cristiano e con la *normalizzazione* biopolitica moderna. Ancora una "cassetta degli attrezzi", che possa questa volta stimolare non solo una libertà negativa capace di svincolarsi dalle relazioni di potere, ma anche una libertà positiva, un'*estetica dell'esistenza*, una *spiritualità* – che secondo il parere di Foucault trova posto anche in certe figure della filosofia moderna che anni prima venivano sovente da lui stesso screditate (come Hegel o Husserl) – mediante la quale il soggetto possa inventarsi e trasformarsi, stilizzando il proprio rapporto con sé e con gli altri secondo forme non definibili a priori, e senza imporre, o lasciare che venga imposto, un modello a cui conformarsi. Anche in questo caso Foucault trae liberamente spunto dalle figure nietzschiane dello *spirito libero*, del *viandante* (rilegge in questo senso *Umano troppo umano* e la *Gaia Scienza*, o ancora lo *Zarathustra*), discostandosi dalle valutazioni della filosofia socratica e post-socratica avanzate da Nietzsche nella *Nascita della tragedia* (ma anche altrove) che lui stesso aveva ripreso in *Hi-*

*stoire de la folie*, e – ci permettiamo di aggiungere – filtrando il discorso nietzschiano da ogni ipotesi aristocratica o biologista.

Il rapporto privilegiato che ha legato Foucault a Nietzsche fornisce un grande esempio del suo metodo di lettura, cioè di quel “saccheggio interessato” – applicato con vantaggio anche nei confronti di Kant o Marx, o in modo più mediato e complesso, anche di Hegel – finalizzato a valorizzare e assorbire elementi concettuali fecondi e strumenti d’analisi efficaci per impostare e indirizzare la propria ricerca. Tutt’altro che una lettura epigonale, come spesso e superficialmente si è sostenuto. Il primo capitolo del libro (pp. 13-44), fornendo alcune coordinate fondamentali della lunga e intricata vita postuma del filosofo tedesco in Francia, è molto utile a rilevare la capacità di Foucault di inserirsi in modo originale nella ricezione francese di Nietzsche, sia traendone profitto sia smarcandosene a seconda delle fasi. Queste pagine sono essenziali per comprendere quanto il *nietzschianismo* della generazione degli anni Sessanta e Settanta (Foucault, Derrida, Deleuze) se da una parte ha beneficiato del prezioso incentivo dell’edizione critica dell’opera di Nietzsche resa disponibile dal lavoro di Colli e Montinari – curata in francese proprio da Foucault e Deleuze, e che certo faceva molta chiarezza sulla gestione e mitizzazione germanica dell’opera postuma assemblata nella *Volontà di potenza* – d’altro lato si radica in un dialogo con Nietzsche che in terra francese si svolgeva con intensità almeno dall’inizio del secolo, e già prima dell’opera di Bataille trovava spazio in ambito socialista. A questo proposito è molto interessante la figura di Charles Andler – oltre a quelle di Desrousseaux, Jaurès o Palante –, il quale negli anni Venti stilava numerosi e pregevoli scritti su Nietzsche così come nel 1925 traduceva il *Manifesto del Partito Comunista* di Marx ed Engels.

Anche questi aspetti della vicenda nietzschiana francese, come la riflessione di Foucault sull’*ethos* critico di certa filosofia moderna, potrebbero suggerirci di evitare contrapposizioni di principio tra marxisti e “nietzschiani”, o tra moderni e “post-moderni” (categoria quanto mai fuorviante nel caso di Foucault – problema sul quale si è soffermato anche lo stesso Righetti proponendo le linee di un confronto con Lyotard nel già citato *Lettere su Michel Foucault*, pp. 68-105). Sarebbe preferibile indirizzare il dibattito più sul dialogo che sulle contrapposizioni frontali, servendosi di Foucault per rilanciare le esigenze di emancipazione e convivenza collettive, e per ricercare fisionomie sociali che sappiano contrastare e superare, assieme a ogni forma di dominio e sfruttamento, anche modelli di eguaglianza puramente formali, massificanti o autoritari. In questa direzione, difficile a farsi e a pensarsi, pur lasciando spazio a critiche e ampliamenti di prospettiva, andrebbe riconosciuta la ricchezza e la sfaccettata polivalenza dell’opera di Foucault, come il libro di Righetti aiuta certamente a fare.

andream.angelini@libero.it