

Recensione a

Stefano Righetti, *Foucault interprete di Nietzsche. Dall'assenza d'opera all'estetica dell'esistenza*

Mucchi Editore 2013

di Marco Carassai

Differenti aspetti del pensiero di Nietzsche, o forse proprio “diversi Nietzsche” attraversano l’originale cammino di pensiero di Foucault, scandendone per così dire le continuità, i passaggi, ma anche le rotture. Con il mutare delle esigenze teoriche si ridisegnano, come in uno specchio, anche i riferimenti e i tratti del pensiero nietzscheano che Foucault di volta in volta assume, lasciando sempre vivo quest’inesauribile confronto, a cui il filosofo francese non ha mai mancato di riconoscere il proprio debito. Ripercorrere in modo rigoroso le tracce esplicite e implicite di questo confronto è l’esigenza teorica che muove lo studio di Stefano Righetti. Proprio ripercorrendo le tappe di questo dialogo ideale con Nietzsche, si chiariscono i punti fondamentali e persino alcune svolte decisive del pensiero foucaultiano, che altrimenti rischierebbero di restare inintelligibili. Questo tema di ricerca, molto dibattuto in ambito internazionale da decenni, continua ancora in questi ultimi anni a suscitare un forte interesse e a ridefinirsi in modo più preciso, anche alla luce delle relativamente recenti pubblicazioni degli ultimi corsi universitari tenuti da Foucault.

Nella prima parte del libro l’autore ripercorre in modo dettagliato la ricezione francese del pensiero di Nietzsche che precede l’opera di Foucault (dall’estetismo antiborghese, alle letture politiche, per passare alla svolta decisiva rappresentata dalle interpretazioni di Bataille e di Blanchot), riuscendo così a inscrivere entro un panorama culturale ampio le sue future interpretazioni, ma anche a mostrarne il tratto singolare e originale. Nel 1958, quando Giorgio Colli inizia il progetto della nuova edizione critica delle opere di Nietzsche, la ricezione del filosofo tedesco in Francia è già ampia e si snoda attorno a nuclei tematici definiti. Fra questi, Righetti evidenzia il rapporto fra pensiero, filosofia e linguaggio – da cui Foucault prende le mosse – in particolare fra il sistema logico-razionale, nella cui presunta autonomia si radicano i valori occidentali e il suo “fuori”, le molteplici exteriorità (irrazionalità, inconscio, etc.) capaci di dissolvere quell’ordine di senso.

Righetti può così mettere in luce che esista anzitutto un Nietzsche che fa da sfondo alla *Storia della follia*, un Nietzsche eminentemente tragico, nella cui figura si concentrano gli stilemi di un contro-movimento epocale contro la *ratio* moderna e la soggettività metafisica del *Cogito*. Il giovane Nietzsche, in tal senso, permette a Foucault di dare all'esperienza della follia un valore "positivo" e di cogliere anche le esperienze di linguaggio della letteratura contemporanea.

Nella *Prefazione* all'edizione della *Storia della follia* del 1961, si legge chiaramente che i concetti di "ragione" e "follia" rinviano alla duplicità fra apollineo e dionisiaco – la relazione intorno a cui Nietzsche sviluppa l'*Urproblem* della *Nascita della tragedia* – e al loro rapporto con il "socratismo". Proprio nell'esperienza del conflitto fra l'ordine razionale del linguaggio e la minaccia della sua dissoluzione, il "dionisiaco" fa la sua comparsa nell'opera di Foucault. Il dionisiaco nietzscheano si sovrappone alla follia per il suo rinvio *al di là* del senso, della parola piena e del linguaggio della *ratio*; dall'altra parte, la follia implica il dionisiaco per la sua capacità di destituire la soggettività del *cogito*, rigettandola nel vuoto da cui deriva.

In questo quadro complesso, il linguaggio dell'arte continua a intrecciare le forme della ragione con quelle del tragico e dell'irrazionale. Per questo Righetti può indicare proprio nell'arte il punto in cui la *Storia della follia* e saggi subito successivi comunicano direttamente con la *Nascita*. Nietzsche rappresenta «la riapparizione del tragico nel punto più alto della razionalità moderna», a partire da cui la follia sembra nuovamente irrompere nel linguaggio, per rovesciarlo contro il discorso della ragione. Sulla scia di Bataille e di Blanchot, Foucault negli anni '60 individua nella letteratura contemporanea il luogo stesso della critica e del dissolvimento della *ratio* moderna, il luogo atipico dell'espressione irriducibile di un'individualità, che – priva di un'identità definita – si approssima nuovamente alle proprie forze inconse, capaci di trasgressione. In particolare, fra l'opera d'arte – metafora per ogni tipo di opera, per ogni costruzione del sapere – e la follia, secondo Foucault, non può esservi alcuno scambio. La follia può insinuarsi solo fra gli "interstizi" dell'opera, come "assenza d'opera", come un vuoto che scorre invisibile accanto ad essa: un *limite* attraverso cui il linguaggio originario è continuamente arginato e lasciato fuori dal discorso. Allo stesso tempo tuttavia, il linguaggio letterario sembra capace di far riecheggiare la scomparsa di Dio, sintomo di un'assenza che precede ogni parola e che la follia ripresenta come negazione del linguaggio e di ogni significato codificato e stabilito.

Tra il 1966 e 1970, Righetti osserva che la posizione di Foucault muta profondamente e il rapporto positivo fra follia e letteratura – con tutta l'aspirazione quasi metafisica che essa custodisce verso un linguaggio originario – si fa sempre più complesso. Nel profondo di questa alterità del linguaggio (compreso quello letterario) si deve riconoscere la ripetizione dell'ordine del "medesimo", ovvero dell'insieme di meccanismi che presiedono all'ordinamento del discorso in una determinata *episteme*. Affiora qui un'altro Nietzsche, quello genealogista, che dischiude a Foucault

dapprima la relazione fra linguaggio e sapere, quindi l'intreccio decisivo fra sapere, potere e soggettività. Già a partire dal 1963, la *Nascita della clinica* segna, secondo Righetti, un importante passaggio. Foucault qui narra la storia di un ordine, dell'organizzazione di un sapere, delle diverse modalità in cui la conoscenza articola, all'interno del linguaggio, il sistema della "verità". Ma ogni "verità" non può essere tale che all'interno di un discorso che la legittima e che rappresenta perciò la sua condizione di possibilità. Ma è proprio con Nietzsche – si pensi ora al saggio *Su verità e menzogna in senso extra-morale* – che la verità e la conoscenza diventano anzitutto un fatto linguistico, e ciò spinge ogni analisi storica "alla paziente costruzione del discorso sul discorso". (p.89) *L'episteme* – parola chiave de *Le parole e le cose* – è il quadro concettuale in cui il sapere si organizza in una data epoca, l'ordine attraverso cui esso si costituisce come verità, la norma che rende possibile la comparsa di una teoria o di una pratica. È all'interno di questa contesto che Foucault può cogliere provocatoriamente il concetto di "uomo" come un'"invenzione" piuttosto recente. Nel momento in cui l'uomo sorge come oggetto del sapere delle "scienze umane" inizia già a scomparire come "fondamento" e proprio Nietzsche – secondo Foucault – è stato capace di enunciare sulla scena della morte di Dio questa inesorabile scomparsa dell'"uomo".

Righetti indica poi in modo proficuo che già dalla conferenza del 1964 intitolata *Nietzsche, Freud, Marx*, Foucault anticipa un tema centrale della sua riflessione – il rapporto fra linguaggio e potere – rispetto al quale la sua archeologia del sapere dovrà essere successivamente rimodulata. La verità, dopo Nietzsche, cade sempre nuovamente nel sospetto di essere un'interpretazione, che si è affermata sulle altre attraverso la sua violenza e la critica ne svela così l'insorgenza, l'origine imposta e arbitraria. Se l'archeologia deve poter diagnosticare l'origine del sapere nei suoi differenti passaggi epistemologici, allora si deve poter esibire un evento non come un risultato necessario già preparato in anticipo, ma come una "scena in cui le forze si mettono a rischio e si affrontano".

Il metodo genealogico, che Foucault ricava da Nietzsche (come dimostra chiaramente la conferenza *Nietzsche, la genealogia, la storia* del 1974), si situa perciò a un livello più profondo, quello in cui le condizioni di possibilità dei discorsi sono analizzate sulla base delle "relazioni di forza", sullo sfondo della "volontà di potenza". La conoscenza non esibisce un rapporto naturale con gli oggetti, né può più presupporre un soggetto della conoscenza già dato, ma svela soltanto un "precaro sistema di potere". Dalla ricostruzione di questo sistema, emerge che le verità del discorso scientifico sono impiegate in termini "produttivi" e di controllo, finalizzate cioè alla costituzione di nuovi saperi il cui obiettivo è extra-scientifico e esplicitamente disciplinare. Righetti ripercorre così il tema delle "relazioni di potere", che attraversa il lavoro di Foucault quasi lungo tutti gli anni '70 e che condurrà il filosofo francese a prendere le distanze non solo dalle analisi "tradizionali", ancora umaniste, del marxismo – il rapporto dell'uomo con il

lavoro non è naturale ma un legame operato dal potere – ma anche dal ruolo di per sé “trasgressivo” della letteratura.

Nella terza parte, Righetti si sofferma in modo essenziale per il chiarimento dell'opera di Foucault sul valore di verità della scienza e sulla conseguente rivalutazione positiva dell'*illuminismo*. Lontano da ogni anti-scientismo irrazionalista, ma anche da ogni scientismo acritico, la questione chiave per Foucault non riguarda il valore scientifico dei saperi, ma il sistema disciplinare in cui essi sono impiegati, ovvero gli aspetti che ne caratterizzano la loro pratica e la loro funzione sociale. Un esito prezioso della genealogia di Nietzsche, in tal senso, è che la conoscenza può avere un ruolo strategico e positivo anche nel *mutamento* nelle relazioni di potere. Per questo, l'autore può sottolineare che per Foucault la ragione può giocare contro se stessa e lottare contro le sue pretese di dominio. Allo stesso modo, rifiutando una concezione sostanzialistica, verticistica e semplicemente “negativa” del potere, le tecniche disciplinari possono essere impiegate, secondo Foucault, come forme di resistenza, mettendo a frutto quel grado minimo di libertà che ogni tecnica del sé, anche se impiegata come soggezione, sempre necessita.

L'orizzonte tematico dell'ultima produzione foucaultiana si sposta perciò, in modo coerente, al rapporto etico fra soggetto e verità, sulla cura di sé come la sperimentazione di forme attive di soggettivazione. Non è un caso che in questa riconfigurazione finale del suo pensiero, si presenta anche un diverso Nietzsche, attraverso cui Foucault – osserva Righetti – valuta la possibilità di uno “spirito libero”, del tutto analogo all’“atleta dello spirito” stoico o allo stile cinico della cura di sé. Si tratta di far emergere i tratti di una soggettività finita, che proprio in forza dei rapporti di potere che l'attraversano e che lo costituiscono, sia in grado di assumere il compito attivo e sempre rischioso della creazione di sé: una soggettività transvalutante, che plasma la forma di vita secondo lo scandalo della sua verità.

Righetti inoltre ha il merito di approfondire, lungo tutto questo complesso itinerario, le diverse letture di Foucault in rapporto a quelle di altri autori che, nello stesso periodo, hanno fatto del confronto con Nietzsche, al pari di Foucault, un tratto decisivo per lo sviluppo del proprio pensiero – da Blanchot a Bataille, da Klossowski a Deleuze. Si comprendono così, in modo prezioso, non soltanto le prossimità ma anche le forti distanze, soprattutto negli esiti, delle posizioni di Foucault rispetto ad altre “interpretazioni francesi” di Nietzsche.