

1222 · 2022
800
ANNI



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI PADOVA

Università degli Studi di Padova

Dipartimento di Scienze Storiche, Geografiche e dell'Antichità

Dipartimento di Filosofia, Sociologia, Pedagogia e Psicologia
Applicata

Corso di Laurea Magistrale in Scienze Storiche

La genealogia tra Nietzsche e Foucault

Relatore:

Ch.mo Prof. Luca Illetterati

Laureando/a:

Luca Braggion

Matricola:

2026230

ANNO ACCADEMICO 2021/22

INDICE

AVVERTENZE	5
INTRODUZIONE	7
CAPITOLO PRIMO: IL CONCETTO DI STORIA NEL CORSO DELLA STORIA	
1.1 I vari significati di storia	11
1.2 L'origine del termine storia	13
1.3 Breve storia della filosofia della storia: Vico	14
1.4 Breve storia della filosofia della storia: Kant e il criticismo	16
1.5 La concezione kantiana di storia	17
1.6 Il fine della storia per Kant	19
1.7 Breve storia della filosofia della storia: Hegel	21
1.8 La nottola di Minerva	25
1.9 Le epoche della storia hegeliana	26
1.10 Breve storia della filosofia della storia: Marx	28
1.11 Il metodo e l'analisi storica marxiana	30
1.12 La necessità storica e il fine della storia	32
CAPITOLO SECONDO: NIETZSCHE, LA GENEALOGIA, LA STORIA	
2.1 L'importanza di Nietzsche come filosofo della storia e genealogista	35
2.2 La critica della filologia come preludio alla critica della storia: <i>La nascita della tragedia</i>	36
2.3 La recezione critica dei filologi	39
2.4 Le considerazioni inattuali	40
2.5 L'antistoricismo nietzschiano: <i>Sull'utilità e il danno della storia per la vita</i>	41
2.6 I tre approcci alla storia	44
2.7 I mali derivanti dalla storia	46
2.8 Origine e critica dell'oggettività storica	47
2.9 Il destino dei discendenti	50
2.10 L'elitismo nietzschiano	51
2.11 I danni della società borghese nella formazione degli storici	52
2.12 La gioventù come speranza per la storia	53
2.13 L'ermeneutica storica nell'evoluzione del pensiero nietzschiano	54

2.14 La genealogia della morale	56
2.15 La critica al concetto di autore in Nietzsche	58
CAPITOLO TERZO: FOUCAULT: TRA STORIA, FILOSOFIA E GENEALOGIA	
3.1 Nietzsche in Francia nella prima metà del Novecento	61
3.2 La Nietzsche <i>renaissance</i>	62
3.3 La concezione di storia foucaultiana	63
3.4 La follia tragica in <i>Histoire de la folie à l'âge classique</i>	65
3.5 <i>Naissance de la clinique</i> e l'analisi della nascita del sapere medico	71
3.6 L' <i>episteme</i> e i paradigmi culturali	72
3.7 Morte di Dio e Uomo	75
3.8 <i>L'archeologia del sapere</i> e il problema dell'autore	76
3.9 Le parole della genealogia e la lettura foucaultiana di Nietzsche	80
3.10 Dall'archeologia alla genealogia	83
3.11 L'impegno politico e l'analisi dell'istituzione carceraria	87
3.12 Nietzsche al <i>Collège de France</i>	92
3.13 Conclusione	95
BIBLIOGRAFIA	
Testi di bibliografia primaria	97
Testi di bibliografia secondaria	101

AVVERTENZE

Tutte le citazioni salvo quelle dal greco e dal tedesco sono traduzioni originali, confrontate con le maggiori traduzioni disponibili in lingua italiana e francese. Le traduzioni dal greco e dal tedesco sono opera del traduttore dell'edizione citata. Le traduzioni delle opere moderne sono basate sul testo contenuto nelle opere in commercio.

INTRODUZIONE

Certamente all'interno della storia della filosofia della storia il filosofo che diede un contributo estremamente originale alla filosofia della storia è sicuramente Nietzsche. La filosofia della storia di Nietzsche rompe con tutte le filosofie e ideologie dominanti nella seconda metà dell'Ottocento ovvero lo storicismo e il positivismo.

La prima parte di questo elaborato è proprio incentrata sulle tappe più importanti dell'evoluzione del concetto di storia. Gli autori analizzati sono Vico, Kant, Hegel e Marx. Questi autori che sono molto differenti tra loro hanno però posto le basi per la riflessione sulla storia, imprimendo allo stesso concetto di storia dei cambiamenti radicali. Per esempio la fede nel progresso della ragione sarà la base per l'intera riflessione sulla storia nell'Ottocento.

Nel secondo capitolo si è invece approfondito la filosofia di Nietzsche. Essa oltre a essere una forte critica alle concezioni dominanti nell'Ottocento è soprattutto un pesante attacco all'intero edificio culturale della cultura tedesca ed europea. Non a caso la prima grande importante opera filosofica di Nietzsche è *La nascita della tragedia*, che non è solo una nuova interpretazione della storia della tragedia greca, ma soprattutto apre nuovi orizzonti all'uomo moderno. L'obiettivo è quello di denunciare le malattie della società a lui contemporanea, riscoprendo all'originalità dello spirito tragico, dimenticato a causa di Socrate ed Euripide, ma che può rivivere nel teatro e nella musica di Richard Wagner. *La Nascita della tragedia*, al di là di creare scandalo nel mondo accademico del tempo, dando inizio all'esclusione di Nietzsche dalle élite culturali, pone le basi all'intera esperienza filosofica nietzschiana, in quanto si ritrova l'opposizione tra apollineo e dionisiaco. Proprio quest'ultima nozione è uno dei tratti distintivi di tutto il pensiero del giovane Nietzsche.

Ma la vera opera in cui Nietzsche affronta il problema delle degenerazioni della storia è *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*. In quest'opera, che fa parte delle *Considerazioni inattuali*, il filosofo di Röcken, si scaglia contro lo storicismo che a suo

dire uccide il presente. La storia, concepita come studio e accumulo di notizie sui fatti passati, non ha alcuna utilità per la vita e anzi può risultare dannosa. È bene intendere che con vita, Nietzsche vuole indicare quella forza cieca e irruente che anima ogni essere. Lo storicismo al contrario pone la vita al servizio della vita.

Nietzsche individua tre tipi di storia che se esercitati correttamente possono essere di aiuto alla vita, ma che in caso di abuso si trasformano in degli impedimenti per la stessa. Questi tre tipi sono la storia monumentale, la storia antiquaria e la storia critica. L'intera considerazione inattuale ha però come obiettivo quello di attaccare tutti quanti coloro che non essendo abbastanza forti da reggere il paragone con il passato, decidono di mistificarlo facendolo diventare l'unico orizzonte di senso dell'intera loro esistenza.

Altri obiettivi della critica all'interno dell'opera sono l'oggettivismo, ovvero la teoria per la quale l'uomo moderno nel giudicare i fatti del passato si pone in una dimensione altra e pura e che non sarebbe influenzata dagli eventi che sta commentando. La conseguenza è che per lo stesso motivo gli uomini contemporanei non possono considerarsi come coloro che giudicano la storia o sentirsi coloro che la portano a compimento.

In questa prospettiva anche l'ideale di progresso sarà fortemente attaccato da Nietzsche, come qualsiasi tipo di studio della storia che ricerca un senso ultimo alla storia. La ricerca di un senso ultimo della storia, infatti comporta la colonizzazione del futuro da parte del passato. A causa di ciò, ogni tipo di slancio creativo che non si ascrive nella traiettoria tracciata viene soffocato sul nascere. Ogni teleologia perciò impedisce lo sviluppo della vita. Un grande alleato di questo tipo di visione storiografica è certamente il cristianesimo, che con il suo millenarismo ha corrotto l'intraprendenza dell'umanità. Allo stesso tempo, a differenza della storiografia che esalta il passato, il cristianesimo denigra e sminuisce ogni evento terreno, in quanto caduco e compiuto da un peccatore.

La storia non ha alcun scopo scientifico in quanto non può e non deve ricercare delle leggi naturali, bensì deve avere un carattere lirico, ovvero deve riuscire a innalzare alcuni avvenimenti in maniera tale che essi possano essere ispirazione per le generazioni future.

La genealogia nietzschiana prende le mosse proprio da queste considerazioni cercando di superarle. La genealogia mostra come ogni tipo di valore o concetto non sia altro che il risultato della loro epoca e del luogo in cui sono state prodotte. Nella visione

nietzschiana ciò è il passaggio preliminare per la trasvalutazione dei valori. La conoscenza e la verità perciò non sono mai eterne ed immutabili, ma soggettive in quanto esistono infinite prospettive che osservano il mondo da punti differenti.

A questa visione si collega il terzo capitolo che vuole indagare come l'influenza di Nietzsche sia stata determinante nel percorso intellettuale di Foucault.

Fin dalle prime opere si può riscontrare una forte influenza di Nietzsche. Per esempio il concetto di follia e il suo rapporto con la ragione trattato all'interno de *Histoire de la folie à l'âge classique*, ricorda molto l'opposizione tra spirito dionisiaco e spirito apollineo. In Foucault questa opposizione tra ragione e follia può essere anche letta come l'opposizione tra un ordine stabile e tutte le forze che tendono a distruggerlo.

Ci si è concentrati soprattutto sull'evoluzione della ricerca storica foucaultiana, ovvero il passaggio dall'archeologia alla genealogia. Questi due modi di fare storia non sono in antitesi tra loro, ma anzi l'archeologia è il presupposto della genealogia e quest'ultima rappresenta il completamento della prima. La prima si occupa di come i discorsi si formano mentre la seconda delle connessioni esistenti tra potere e sapere.

Alla fase archeologica risale anche il testo *Naissance de la clinique*, testo incentrato principalmente sul nuovo modo di intendere la malattia e i sintomi, sia nella loro dimensione semiologica, ma soprattutto nell'instaurazione di un nuovo tipo di linguaggio. Tra fine Settecento e inizio Ottocento si afferma un nuovo tipo di discorso, basato sulla concezione biologistica della vita. In altre parole si afferma un nuovo tipo di discorso che si basa sulla distinzione tra normale e anormale, tra sano e malato.

Ma è con *Les mots et les choses* che il confronto con Nietzsche diviene centrale anche nello sviluppo teorico della filosofia di Foucault. Difatti, anche per Foucault la verità non è mai unica e statica, ma è cangiante poiché è solo un'interpretazione che ha avuto la forza di imporsi sulle altre. Questi codici culturali, chiamati da Foucault *Episteme* sono allo stesso tempo causa e conseguenza della storia. Essi sono allo stesso tempo storici e trascendentali.

Scopo dell'archeologia è quindi indagare come i vari codici culturali si siano imposti e come la successione di questi si produca sempre tramite rotture e frammentazioni dei precedenti. La più importante rottura è la nascita del concetto di uomo e della scienza che lo studia ovvero l'antropologia. Allo stesso modo ne *L'archéologie*

du savoir Foucault indaga come i codici culturali si propagano e quali sono i presupposti linguistici di questa teoria. In ultima analisi saranno i concetti di *archivio* e di *enunciato*.

Al metodo archeologico pochi anni dopo l'apparizione de *L'archéologie du savoir* Foucault affianca il metodo genealogico. Nella genealogia l'attenzione è concentrata sul rapporto che intercorre tra potere e sapere, mostrando come tutti gli eventi siano frutto dello scontro di cause a noi ignote che seguono una logica tutta quanto loro. La volontà di potenza difatti non ha che come unico scopo quello di volere sé stessa, senza essere sottomessa ad alcun tipo di razionalità.

La volontà di potenza si tramuta in volontà di sapere nel momento in cui il suo unico scopo è quello di affermare la sua prospettiva come l'unica vera. La volontà di sapere perciò nasconde una volontà di controllo e assoggettamento dell'oggetto studiato alle proprie pratiche e ai propri metodi.

L'opera principale in cui il metodo genealogico è utilizzato è *Surveiller et punir*, dove si indagano i rapporti di forza e di conoscenza che hanno portato la società occidentale a creare delle istituzioni disciplinari come il carcere, la caserma, l'ospedale, la fabbrica e la scuola.

Nell'ultima parte del capitolo si è voluto analizzare come Nietzsche sia stato uno dei punti di riferimento per Foucault anche durante i seminari tenuti al College de France. In quest'ultima fase Nietzsche è fortemente criticato per molte sue posizioni come ad esempio il suo elitismo in ambito politico, ma allo stesso tempo è recuperata la sua descrizione del coraggio, in quanto virtù che permette l'affermazione del proprio sé e di conseguenza la creazione di nuovi valori.

Capitolo 1

IL CONCETTO DI STORIA NEL CORSO DELLA STORIA

1.1 *I vari significati di storia*

Per comprendere al meglio che cosa si intenda con genealogia o metodo genealogico è importante innanzitutto allargare lo sguardo e capire che cosa si intenda quando si utilizza il termine storia, essendo la genealogia un metodo di ricerca che si pone o come alternativa o come completamento della normale ricerca storica. È quindi necessario fare una ricerca etimologica e concettuale del termine, rimanendo consci di come il modo con cui questo termine è utilizzato oggi differisce molto dalle concezioni con cui era adoperato nel passato.

Nel linguaggio quotidiano il termine storia è molto utilizzato con un ventaglio di significati che si richiamano tra di loro, ma che non sono del tutto sovrapponibili. Proprio per questo motivo il termine storia è polisemico. Nel linguaggio quotidiano, il termine storia assume oltre ai significati specifici utilizzati in ambito scientifico, anche altre accezioni a volte grazie anche a espressioni idiomatiche come ad esempio: bugia, frottola, vicenda, trama, faccenda, questione, relazione amorosa e al plurale resistenza o difficoltà improvvisa.

Questa ambiguità del termine storia è presente anche nei discorsi specialistici in quanto sembra esistere una polarità interna al concetto stesso. Infatti, con lo stesso termine si indica sia lo svolgimento dei fatti accaduti nel tempo, sia il discorso che li studia. In altre parole, la storia, nel suo utilizzo specifico e scientifico, possiede due significati che molto spesso si sovrappongono, ma che è bene tenere distinti: il racconto e l'analisi dei fatti avvenuti in una determinata epoca. Questa differenza è ben espressa in tedesco: il termine *geschichte* indica il corso degli eventi, mentre l'*historie* è lo studio di questi avvenimenti. Già Hegel notava come nell'uso comune il termine storia ha almeno due significati: «*La parola storia riunisce nella nostra lingua tanto l'aspetto oggettivo quanto*

quello soggettivo poiché sta a significare indifferentemente la historia rerum gestarum e le res gestae: sia l'accaduto sia la narrazione della storia»¹.

È necessario quindi fare chiarezza individuando in maniera precisa che cosa si intende quando si parla di storia e con quale accezione il termine sia utilizzato dagli esperti.

Per poter analizzare un concetto, è necessario e fondamentale conoscerne la sua etimologia, poiché ci può rivelare delle accezioni, che con il tempo si sono perse o che rimangono nascoste. Così, l'etimologia di storia è da rintracciare nel latino *historia* a sua volta derivato dal termine greco *ιστορία*, che significa ricerca, indagine, a sua volta connessa a una radice indoeuropea da cui deriva sia il termine greco *οἶδα*, cioè sapere, che il termine latino *videre*, vedere. Del significato originale di ricerca o indagine nelle lingue moderne si è persa quasi del tutto traccia se non nel campo delle scienze naturali: con storia naturale, infatti, si intende l'insieme delle scienze naturali, soprattutto nella loro componente descrittiva.

La storia è perciò un concetto che ha legami sia con l'attività del conoscere che con il vedere. Si può quindi affermare che la storia è il guardare attentamente ciò che è osservabile, sia nel presente che nel passato, con l'obiettivo di ricavarne una conoscenza. Conoscenza non solo di ciò che è accaduto, ma anche delle relazioni e i nessi tra gli eventi osservati.

Certamente l'etimologia del termine storia può dare delle tracce per rendere più limpido questo concetto. Ma per comprendere meglio questo concetto è anche fondamentale un'analisi sull'evoluzione nel corso della storia del pensiero del concetto stesso di storia. Questa analisi si concentrerà su quattro autori moderni che con il loro pensiero hanno marcato lo sviluppo stesso del concetto ponendolo al centro delle loro riflessioni: Vico, Kant, Hegel e Marx.

¹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, pag. 54. Trad. in it. di G. Bonacina e L. Sichirollo, Laterza, Roma 2003.

1.2 L'origine del termine storia

Se, come detto in precedenza, da un punto di vista etimologico si riesce abbastanza facilmente a risalire alla sua origine e seguire la sua evoluzione linguistica, la situazione è alquanto più complicata da un punto di vista concettuale. Infatti, ogni concetto si sviluppa in tempi e luoghi differenti ed è in continua evoluzione. Per di più molto spesso si commette l'errore di proiettare la concettualità odierna sulle epoche passate. È perciò necessario fare un'attenta storia concettuale del termine storia, evidenziando i suoi snodi concettuali, cioè quei cambiamenti di senso che modificano il significato del concetto.

La prima attestazione della parola storia è rintracciabile nelle *Storie* di Erodoto. Il termine è utilizzato nella sua accezione di storiografia, che ha come scopo quello di celebrare e rendere immortali le grandi imprese:

Questa è l'esposizione della ricerca di Erodoto di Alicarnasso, affinché le azioni degli uomini non vadano perdute con il tempo e le imprese grandi e meravigliose, compiute sia dai Greci sia dai barbari, non rimangano prive di fama, e in particolare i motivi per i quali combatterono gli uni contro gli altri².

Come si può notare lo scopo di Erodoto è quello di preservare dall'oblio le gesta e le imprese degli uomini. La storia è quindi essenzialmente legata alla memoria collettiva, con il fine di celebrare ciò che è degno di essere ricordato. Erodoto, a differenza di altri scrittori di storia antichi unisce a un interesse per gli eventi del passato, anche un'attenzione e una ricerca sui popoli che hanno compiuto queste gesta.

Nella sua lunga evoluzione la storia fu centrale sia nella civiltà romana, come anche nella tradizione cristiana. Ma è con l'epoca moderna, e in particolare durante l'Illuminismo che si può scorgere una somiglianza del significato storia con quello odierno.

² Herodotus, *Historiae*, I, incipit. Trad. in it. a cura di A. Colonna e F. Bevilacqua in vol. 1, *Erodoto. Storie*, Utet, Torino 1996 «*Ἡροδοτὸν Ἀλικαρνησσεὸς ἱστορίας ἀποδείξισ ἦδε, ὡς μήτε τὰ γενομένα ἐξ ἀνθρώπων τι χρόνω ἐξίτηλα γένηται μήτε ἐργὰ μεγάλα τε καὶ θαυμάσια τὰ μὲν Ἕλληοι τὰ δὲ βάρβαροιοι ἀποδεχθέντα ἀκλεᾶ γένηται τὰ τε ἀλλὰ καὶ δι ἡν αἰτιήν ἐπολεμήσαν ἀλλήλοιοι*».

1.3 Breve storia della filosofia della storia: Vico

Nel Settecento sotto l'influsso del pensiero dei Lumi anche la concezione di storia cambia radicalmente significato. Le due figure più importanti di questo periodo per la filosofia della storia sono Immanuel Kant e Giambattista Vico.

Vico all'interno della sua più celebre opera, cioè *La Scienza Nuova*, espone la sua concezione di storia. Vico afferma che l'unica attività veramente creatrice dell'uomo è la civiltà umana, che è creata e si sviluppa attraverso la storia. Lo studio della storia è finalizzato a rintracciare un senso e le leggi universali che governano lo sviluppo dell'umanità, ovvero sia al mantenimento delle nazioni e alla conservazione del genere umano nella sua interezza. Questo tipo di conoscenza è un secondo tipo di conoscenze che l'uomo può avere su sé stesso. La prima conoscenza che si corrisponde all'autopercezione. La conoscenza che deriva dalla storia è sempre indiretta in quanto si indaga l'essere umano attraverso le opere che ha prodotto.

«Questa scienza viene a descrivere una storia ideal eterna sopra la quale corrono in tempo le storie di tutte le nazione ne' loro sorgimenti, progressi, stati, decadenze e fini»³. È fondamentale sottolineare come la storia per essere definita scienza deve necessariamente seguire un metodo rigoroso. Vico è certamente uno dei filosofi che più riflette sul rapporto che intercorre tra metodologia storica, storia e filosofia della storia. Questo rapporto si esplica nella combinazione di strumenti necessari per compiere l'indagine storica: la filologia e la filosofia. La prima scienza è necessaria in quanto si occupa del certo, cioè analizza tutti i documenti e le testimonianze che le civiltà precedenti hanno lasciato, mentre la seconda ha come oggetto il vero, cioè della creazione di teorie che siano da fondamento per la ricerca del senso della storia.

La storia è sacra o gentilesca. La prima è incomprendibile tramite gli strumenti dei filosofi e degli storici, mentre della seconda si possono indagare i nessi per far emergere delle leggi universali. Quindi solo la storia dei non ebrei è oggetto della storiografia in quanto non è rivelata. Queste leggi sono completamente indipendenti rispetto a quelle che governano la storia sacra. Si viene quindi a creare una *storia ideal eterna* che contiene tutte le altre storie e che le governa. Questa storia è al contempo immanente e

³ Giambattista Vico, *Scienza nuova*, I, 4, pag. 203. Bur, Milano 1977.

trascendente, poiché da un lato è posta sul piano dell'assoluto e dall'altro fornisce alla vicenda e alle azioni umane una direzione e un fine interno.

Questa *storia ideal eterna* è perciò uno dei principi fondamentali della storia ed è identificabile come la provvidenza. Questa è caratterizzata in maniera ambigua da Vico: da un lato sembra essere un intervento divino teso a influenzare il corso degli eventi in base al progetto di Dio, dall'altro come una struttura interna alla storia nella quale si inscrivono e prendono senso le azioni dei singoli attori.

È bene ricordare che in qualsiasi caso questo piano è nascosto e si può quindi parlare di una sorta di eterogenesi dei fini. Solo l'attività di interpretazione propria della scienza storica può far emergere quali eventi siano manifestazioni di questa storia. L'interpretazione è necessaria perché ogni singolo individuo è dotato di libero arbitrio e non obbedisce in maniera stretta a questa *storia ideal eterna*, quindi la provvidenza non ha alcun carattere fatalistico.

Anche in Vico, la storia non è un semplice processo lineare, ma è segnata da un evento che la divide in due periodi nettamente distinti. Anche se profondamente cristiano, Vico indica come momento di cesura della storia non tanto la venuta in terra di Cristo bensì il diluvio universale. Nell'epoca antediluviana lo scorrere degli eventi umani è una continua decadenza da un'età dell'oro che è il paradiso terrestre, perduto a causa del peccato originale, verso una degradazione morale del genere umano che ebbe come effetto ultimo l'irritazione di Dio che decise di scatenare il diluvio. Il diluvio è il punto di partenza della storia gentilesca, che è la faticosa uscita da uno stato di miseria verso la civiltà, seguendo un'idea creatrice di nuovo progresso.

La prima espressione di questa forza creatrice di progresso umana è il diritto alla tutela della proprietà privata. Ma la vera e propria espressione tipica di tutta la storia umana è quell'anelito all'uguaglianza, che deriva dal concetto dell'universalità che già i primi popoli che si possono definire civili avevano scoperto. Come per il diritto anche la giustizia e la clemenza non servono a far nascere gli stati, ma a conservarli.

L'analisi storiografica di Vico è a metà tra filosofia e storiografia. La divisione delle epoche storiche vichiana però non ha lo stesso scopo rispetto alla periodizzazione degli storici. Difatti, se la suddivisione della scienza storica ha come fine quello di rintracciare in ogni epoca dei caratteri generali che la contraddistinguono in maniera netta rispetto alle epoche precedenti e successive, permettendo quindi una più facile localizzazione

temporale dei vari eventi, le epoche vichiane sono invece delle vere e proprie tappe fondamentali per lo sviluppo non solo della civiltà umana, ma della stessa ragione umana. Vico divide la storia in tre età: degli dei, degli eroi e degli uomini.

Non è qui nostro interesse soffermarci sull'analisi particolareggiata delle singole età, ma solo notare come il pensatore napoletano paragoni ogni epoca a una determinata fase dello sviluppo di un uomo. Questo paragone è anche la spiegazione della dottrina dei ricorsi storici. Infatti, ogni civiltà ha la tendenza a ripetere ciclicamente il percorso, in quanto nella maturità di ogni civiltà esistono delle forze che spingono al ritorno a una condizione bestiale, così come ogni adulto con lo scorrere del tempo invecchia e infine muore. Ma a differenza dei singoli uomini, questo processo non è ineluttabile e può essere contrastato dalle scelte degli uomini.

Ciò che qui si vuole sottolineare è il compito che Vico assegna allo studioso di storia. Egli interpreta gli eventi passati per comprendere in che maniera le leggi della storia si esercitano con lo scopo di rendere migliore la società in cui vive e agendo sulle coscienze per evitare la corruzione dei costumi.

1.4 Breve storia della filosofia della storia: Kant e il criticismo

L'Illuminismo legò in maniera indissolubile il concetto di storia a quello di progresso. La fiducia illimitata nella ragione, spinta dalle scoperte scientifiche e tecniche avvenute nel XVI e XVII secolo, sorregge un ingenuo ottimismo tra i pensatori di quest'epoca, secondo i quali la stessa ragione dovrebbe portare a un miglioramento morale dell'umanità intera. A questo tipo di visione ingenua, si oppose il più importante filosofo dell'Illuminismo, ossia Immanuel Kant, che sviluppò una linea di pensiero che si iscrive perfettamente in questa corrente di pensiero senza però cadere negli eccessi razionalistici e ingenuamente ottimistici.

L'idea di progresso cara agli illuministi porta con sé l'interpretazione della storia come un continuo percorso verso il rischiaramento dell'umanità intera allontanandosi dal buio e dall'ignoranza. In questo processo esistono perciò epoche oscure e epoche illuminate. Non a caso è proprio in questo periodo che si afferma la visione di un

Medioevo oscuro, ove regna la superstizione e le barbarie, in mezzo a due epoche luminose come l'Antichità e il Rinascimento.

Kant non si interessa in maniera particolare alla storia nelle sue opere principali, cioè le tre critiche. Anzi la ragione kantiana è del tutto astorica. Lo studio della ragione per Kant deve essere scevro di ogni elemento contingente e sensibile. Per questo motivo non si può ammettere alcun tipo di interessamento alla storia nel criticismo kantiano. Infatti, la ragione ha come oggetto solo le idee, cioè concetti che non corrispondono a nessuna intuizione sensibile, nel loro uso teoretico e pratico. Il carattere sovrastorico emerge con molta forza nella *Critica della ragione pura*. La storia della ragione è lasciata alle ultime pagine della critica, come se fosse una mera appendice, risultando essere un abbozzo di una storia della filosofia. La ragione critica deve indagare sé stessa nella sua dimensione pura, ovvero epurata da ogni contaminazione di tipo sensibile e contingente e di conseguenza anche storica. Il tribunale della ragione deve prescindere da qualsiasi tipo di esperienza. Lo scarso interesse al problema della storia all'interno del criticismo non significa però che Kant non si sia mai interessato al problema della storia.

1.5 La concezione kantiana di storia

Kant dedica alcune opere al problema della storia. Allo stesso tempo si possono rintracciare annotazioni anche in altre opere. Tutti questi testi sono però di carattere divulgativo e popolare.

Il neokantismo cercherà nel pensiero kantiano anche la possibilità di una fondazione della metodologia storica, o più in generale delle scienze dello spirito, ma questo non è direttamente rintracciabile nel pensiero kantiano⁴. Lo studio della storia è per Kant:

La storia che si occupa del racconto di questi fenomeni [le azioni umane] per quanto profondamente nascoste ne possano pur essere le cause [...], si possa scoprire un loro corso regolare e [...] nell'interno genere, riconosciuto come uno sviluppo delle sue disposizioni originarie costantemente progredente, sebbene lento [...]. I singoli esseri umani e anche i popoli interno pensano poco al fatto che, mentre perseguono il proprio intento, ciascuno secondo il proprio disegno e spesso l'uno contro l'altro, procedono inavvertitamente, come seguendo un filo conduttore, secondo l'intento della natura che è a loro stessi sconosciuto

⁴ Cfr. Otfried Höffe, *Immanuel Kant*, pag. 248-249. Il Mulino, Bologna 2010.

e lavorano alla sua promozione, cosa di cui, anche se fosse loro nota, importerebbe loro ben poco⁵.

È interessante notare come la storia per Kant non sia definita come scienza, ma come racconto; quindi, la storia non può pretendere lo stesso grado di verità e certezza delle scienze. Questo è dovuto al fatto che il comportamento umano ha delle leggi molto più oscure e complicate rispetto al mondo dell'inorganico. Questa difficoltà però non sembra costitutiva del sapere storico, quanto più risulta essere una mancanza di strumenti dovuto allo scarso sviluppo della scienza che studia il comportamento fenomenico degli uomini, ossia la psicologia empirica. Allo stesso tempo, la storia in quanto analisi di fenomeni si deve occupare molto di più delle leggi della natura, declinate nella specificità del genere umano, piuttosto che all'analisi delle motivazioni che muovono ogni singolo uomo. La storia essendo un sapere che si basa sull'esperienza non può che studiare gli eventi in base ai rapporti di causa-effetto.

Infatti, Kant ammette solo due tipi di causalità: per natura, o in base alla libertà. Ogni fenomeno empirico, che può quindi essere conosciuto tramite un'esperienza, ha una causa da rintracciare in un'altra causa del mondo dei fenomeni, ovvero nel mondo dello spazio tempo e non in quello della libertà:

La legge naturale secondo cui tutto ciò che accade ha una causa; secondo cui la causalità di questa causa, cioè *l'attività* [...] ha altresì la sua causa tra le apparenze, dalla quale essa è determinata [...]; tutti gli eventi sono empiricamente determinanti in un ordine della natura.⁶

La visione fortemente deterministica della storia è attenuata dal fatto che l'uomo è cittadino anche del mondo noumenico, ovvero del mondo della libertà, e quindi l'azione umana oltre a essere determinata da una serie casuale della natura può essere anche determinata da una scelta autonoma della ragione pratica. L'uomo ha quindi la possibilità di autodeterminare il proprio agire ovvero essere con la propria decisione l'origine di una nuova serie causale. Gli effetti della stessa sono però a loro volta determinati e inseriti all'interno di una serie causale naturale.

⁵ Immanuel Kant, *Idea per una storia universale in un intento cosmopolitico*, 017. In *Sette scritti politici liberi*, pag. 27. Trad. in it. a cura di Maria Chiara Pievatolo, Firenze university press, Firenze 2011.

⁶ Immanuel Kant, *Critica della ragione pura*, 368, 22-28, pag. 580-581. Trad. in it. a cura di G. Colli, Adelphi, Milano 1976.

Eliminata ogni possibilità di una storia delle intenzioni, l'unica libertà che lo storico può analizzare è la libertà esteriore, cioè quella giuridica fondata sul diritto positivo concesso dagli stati.

Kant nota come se si analizzano su grandi numeri, per esempio, i dati delle nascite e dei matrimoni, si possono rintracciare delle corrispondenze e delle regolarità, mentre se analizzati come eventi singoli essi sono semplicemente gli effetti delle singole volontà e non si può determinare alcun tipo di inferenza o legge. Kant, perciò, giunge alla conclusione che anche nel loro perseguire i loro interessi, sia i singoli come i popoli, anche confliggendo seguano inconsciamente lo scopo del genere umano in generale.

1.6 *Il fine della storia per Kant*

Anche se è impossibile conoscere in maniera scientifica uno scopo della storia, Kant fa comunque delle considerazioni interessanti sulla concezione della storia e del suo legame con il progresso. Kant infatti affianca alla *Historie*, la ricerca storica formulata solo empiricamente, la *Weltgeschichte*, la storia del mondo, che ha lo scopo di indagare la possibilità di un filo conduttore a priori nella storia. Questa storia è mondiale perché non riguarda il singolo e neanche il singolo gruppo sociale o popolo, ma l'umanità nella sua interezza.

L'origine e il fine della storia mondiale non possono essere conosciuti per Kant. Infatti, l'origine può essere solo ipotizzata, ma mai conosciuta empiricamente, mentre la meta può essere pensata solo come idea pratica, ed è l'oggetto della storia pronosticante. Essendo quindi un ideale pratico, il fine della storia non ha una realtà costitutiva o conoscitiva, ma regolativa, ovvero è un principio a cui tendere.

Ammessa la possibilità dell'esistenza di un filo conduttore nella storia, è interessante porsi la questione verso quale direzione si orienti l'umanità. Kant individua tre possibilità: «*o in continuo regresso verso il peggio, o in un costante progresso verso*

il meglio [...] oppure in una perpetua immobilità [...] allo stadio attuale del suo valore morale»⁷.

Per Kant questa domanda non ha alcuna risposta poiché se analizzassimo tutta la storia sotto tutti gli aspetti sarebbe impossibile determinare se c'è stata una progressione o una regressione. A ogni scoperta scientifica e tecnologica si contrappongono le innumerevoli distruzioni e guerre che cancellano tutto il buono fatto. La malvagità umana si manifesta soprattutto nei rapporti tra stati o dove non è instaurato uno stato civile basato sulla legge. Questo continuo rischio di guerra è definito come stato di natura.

Per Kant l'unica storia della quale si può tentare l'esercizio di rintracciare una sorta di progresso o di regresso è la storia del diritto. Il diritto è l'unica manifestazione visibile della morale che può essere valutata anche tramite la ragione pratica. È bene ricordare come questo progresso non sia un vero progresso morale, ovvero interiore, poiché il regno della libertà è conoscibile solo praticamente e mai come conoscenza scientifica o teoretica⁸.

Lo scopo finale dell'umanità per il pensatore di Königsberg è una comunità mondiale di stati basati sul diritto con il fine di una pace mondiale. Questa può essere realizzata solamente tramite la natura umana. La natura umana è «*l'insocievole socievolezza degli esseri umani, cioè la loro tendenza a entrare in società che però è connessa con una resistenza pervasiva, la quale minaccia costantemente di dividere questa società*»⁹. Così, l'uomo ha una tendenza di avvicinamento e allo stesso tempo di repulsione verso gli altri uomini. Questa ambiguità e dualità nella natura umana è la spiegazione del continuo scoppio di guerre tra gli stati. Infatti, se prevale la tendenza alla repulsione e all'egoismo si generano contrasti che possono degenerare in guerre. Questa tendenza sembra essere quella che prevale nel mondo e Kant arriva a biasimare tutti quanti coloro che hanno elogiato la guerra come un qualcosa di nobile. A questo istinto si contrappone in maniera efficiente quello dello *spirito del commercio*, poiché il semplice *diritto cosmopolitico*, non ha abbastanza forza per opporsi all'aggressione tra i popoli. Lo

⁷ Immanuel Kant, *Riproposizione della questione: se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio*, 081. In *Sette scritti politici liberi*, pag. 251. Trad. in it. a cura di Maria Chiara Pievatolo, Firenze university press, Firenze 2011.

⁸ Per Kant la conoscenza scientifica è quella che dipende dall'esperienza sensibile o derivata da un'intuizione spazio-temporale. Ogni conoscenza pratica è al di là dell'esperienza. La coscienza dell'esistenza della legge morale, che è la *ratio conoscendi* della libertà, si impone alla ragione per un *fatto* che è al di là dell'esperienza sensibile.

⁹ I. Kant, *Idea per una storia universale in un intento cosmopolitico*, 020-021, pag. 30.

spirito del commercio però non è dovuto alla bontà e all'altruismo degli uomini. Difatti, la considerazione che Kant ha nei confronti dell'umanità è fortemente negativa: «*da un legno così storto come quello di cui è fatto l'uomo non si può costruire nulla di completamente diritto*»¹⁰. Lo spirito del commercio non è altro che una forma più collaborativa della stessa inclinazione egoistica della natura umana. Infatti, lo spirito del commercio è contrario alla guerra, poiché ostacola gli scambi commerciali che sono la fonte della ricchezza. Gli stati sono spinti a mantenere una sorta di pace universale affinché i traffici commerciali possano prosperare. Questa pace però è sempre instabile. La conclusione finale kantiana è di moderato ottimismo per quanto riguarda la finalità della storia. Infatti, la natura, sfruttando le inclinazioni egoistiche dell'uomo riesce a indirizzare per quanto possibile la sua indole egoistica verso il fine ultimo pratico dell'umanità nella sua interezza.

Il pensiero kantiano, nel suo tentativo di giustificazione la storia, trova anche dei precetti utili alla storiografia. Tra questi l'importanza dello studio dei popoli o dei movimenti di ampio respiro, rispetto alle singole vicende e ai singoli uomini, in quanto solo nei primi si possono rintracciare dei fenomeni studiabili. Inoltre, il ruolo centrale che gioca la storia giuridica, politica e sociale nello studio dei fatti poiché si focalizza sulla caratteristica umana più marcata da un punto di vista esteriore ovvero la sua naturale predisposizione a vivere in società.

1.7 Breve storia della filosofia della storia: Hegel

Nell'Ottocento, si svilupparono quelle concezioni di storia che ancora oggi dominano il nostro modo di pensare la storia. Una delle correnti di pensiero imperanti durante questo secolo è lo storicismo. Questo modo di pensare certamente affonda le sue origini nell'idealismo tedesco e in particolare nella filosofia di Hegel.

Hegel concepisce tre modi di trattare la storia: la storia come narrazione originale, come materia di riflessione e come storia filosofica.

Il primo tipo di storia è quello dei grandi storici del passato, ad esempio Erodoto, Tucidide e Guicciardini, ma anche Cesare. Essa ha come scopo quello di riportare i fatti

¹⁰ *Ivi*, 023, pag. 32.

per come sono accaduti. Questi storici riportano i fatti della loro epoca, dei quali molto spesso sono testimoni diretti se non addirittura i protagonisti stessi delle vicende che narrano. La coscienza di questi storici non è quindi separata dallo spirito dell'epoca di cui scrivono. Questa storia rimane sul piano della rappresentazione e dell'intuizione senza che ci sia una vera e propria riflessione. Lo scopo è testimoniare quello che ha davanti. Questo modo è molto prezioso per Hegel poiché nei grandi storici tramite la parola dei singoli, è data voce alla cultura e ai valori dei popoli che questi uomini incarnano.

Hegel chiama la seconda modalità di fare storia materia di riflessione. A sua volta è divisa ulteriormente in quattro tipologie. La prima è la storia universale, che si occupa della storia di un popolo o dell'umanità intera. In questo tipo la coscienza dello storico è differente dallo spirito del tempo che vuole analizzare, aggiungendo i suoi principi ai dati storici. È una storia che necessariamente non può arricchirsi di troppi particolari e aneddoti. Il secondo tipo è la storia pragmatica ovvero l'analisi dei fatti storici per poter ricavare analogie e similitudini con il presente con il fine ultimo di vivificare la storia remota tramite gli insegnamenti morali. Il terzo tipo di storia è la storia critica, ovvero una storia della storia, dove il centro di riflessione è l'indagine su ciò che è vero e credibile nelle storie che sono tramandate dagli storici precedenti. Il quarto tipo è la storia settoriale, che fa da ponte tra la storia universale e la storia filosofica. Essa, infatti, ha uno sguardo universale, ma limitato ad alcuni oggetti particolari come la religione, il diritto o l'arte. Questi però non sono semplici abbellimenti della storia di un popolo, ma ne compongono l'anima profonda e sono la guida interiore degli avvenimenti del popolo stesso.

Il terzo genere di storia è chiamata da Hegel storia filosofica. Di questa storia Hegel si occuperà in tutte le *Lezioni della filosofia della storia* e negli ultimi paragrafi dei *Lineamenti di filosofia del diritto*. La storia filosofica non è altro che la filosofia della storia. Essa non è altro che «*la considerazione pensante della storia*»¹¹. La premessa iniziale è che questa considerazione pensante non si fa né determinare, né subordinare al dato storico, a differenza del pensiero storico che è guidato da questo.

Infatti, il pensiero filosofico si basa sulla ragione, che è il fondamento e la sostanza di ogni realtà naturale e spirituale. Così, la differenza tra storia e filosofia è determinata dal ruolo diverso dato della ragione nella considerazione degli eventi storici. La storia

¹¹ G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, pag. 9.

considera la ragione un dato di fatto e tutte le sue analisi la presuppongono. La filosofia al contrario dimostra in maniera scientifica¹² che la storia è una delle manifestazioni della ragione nel suo cammino da idea a spirito, trovando il suo culmine nella perfetta comprensione di sé stessa come spirito assoluto. La ragione nell'analisi di sé stessa non presuppone niente e in ultima analisi trova la giustificazione in sé medesima. La filosofia non è altro che il movimento di autocomprensione della ragione che si concepisce quindi anche come oggetto. L'identità tra soggetto e oggetto conosciuto è la peculiarità della filosofia idealistica.

La storia presuppone il dato storico considerandolo come un qualcosa di esterno a sé stessa, rimanendo quindi sul piano della rappresentazione. Al contrario, la filosofia della storia espone la struttura stessa che innerva gli accadimenti storici. Il filosofo, quindi, gode di una posizione privilegiata rispetto allo storico nella comprensione dello scorrere degli eventi, in quanto la filosofia è lo spirito dell'epoca che si autocomprende nella maniera più radicale possibile.

Il concetto di storia è fondamentale per il sistema hegeliano. L'analisi degli eventi è condotta non solo con gli strumenti della storiografia, ma anche con l'apparato di pensiero del sistema. Di conseguenza, è impossibile capire il modo in cui Hegel analizza la storia se non avendo ben chiaro il movimento dialettico, vera spina dorsale dell'intero sistema. Concetto centrale è il movimento di *Aufhebung*¹³, tradotto in italiano come "trapasso". Questo processo non coinvolge i singoli individui ma i popoli.

Infatti, l'oggetto della storia non sono i singoli individui, bensì i popoli, come per Kant, che si sono costruiti in stati. Essi sono possibili di conoscenza in quanto sono permeati dalla necessità e quindi esprimono un universale che è conoscibile dalla scienza¹⁴.

Lo stato non è altro che il culmine del movimento razionale dello spirito oggettivo. La storia dello spirito oggettivo non è altro che il costante cammino dell'umanità

¹² Per Hegel la filosofia è molto più scienza rispetto alle scienze positive. Infatti, quest'ultime presuppongono il loro oggetto, considerandolo esterno a loro stesse, non comprendono l'identità tra soggetto e oggetto.

¹³ L'*Aufhebung* è il movimento positivo-razionale di superamento, ma anche di conservazione del momento negativo, ovverosia il ritorno in sé dell'idea dopo la sua fuori uscita. In altre parole, l'*Aufhebung* è la comprensione del legame strutturale e fondante che lega il momento astratto-intellettuale al razionale-negativo.

¹⁴ Anche Hegel rimane fedele all'idea aristotelica per la quale dell'accidente e del singolo non si può avere scienza.

dall'esperienza naturale verso una forma di esistenza libera che permetta quindi lo sviluppo dell'autocoscienza razionale.

Obiettivo ultimo dello studio della storia è quindi quello di conoscere la necessità che innerva la storia, eliminando tutto ciò che è accidentale. Compito della storia è far emergere lo spirito che si è dispiegato nel processo di autocomprensione dello spirito stesso. All'interno del sistema hegeliano, la storia, avendo come oggetto i popoli e le loro forme statali, si pone come punto di mediazione nel passaggio tra spirito oggettivo e spirito assoluto. La storia serve quindi a ricordare la finitezza delle espressioni dello spirito oggettivo che sono dissolte dal passare del tempo, a differenza di quelle manifestazioni dello spirito assoluto che non soggiacciono al tempo ma lo dominano, come la religione, l'arte e la filosofia.

È bene qui ricordare che cosa intenda con spirito Hegel. La scienza dello spirito, infatti non coinvolge solo l'analisi filosofica, psicologica e antropologica dell'uomo nella sua individualità, ma si avvale anche dell'apporto delle scienze come la morale e il diritto, oltre che dello studio sulla religione e sull'arte. Lo spirito riguarda tutti quei rapporti che coinvolgono l'individuo nella società e nel tempo che lo hanno plasmato.

«L'essenza dello spirito è la libertà»¹⁵. Ciò che rende lo spirito tale è la libertà. Se nello spirito soggettivo, la libertà si manifesta nella spontaneità umana come liberazione dal determinismo della natura, nello spirito oggettivo la libertà si realizza in strutture storicamente determinate e visibili all'interno delle realtà giuridiche, politiche, sociali ed etiche.

L'espressione massima della libertà nello spirito oggettivo si ritrova nei momenti di trapasso di un popolo che ha raggiunto il suo massimo sviluppo, mentre sta apparendo una nuova epoca. Lo spirito, che non è altro che una forma di pensiero, si cristallizza in forme oggettive come lo stato etico, in cui c'è corrispondenza tra la morale del singolo e il diritto positivo. In questa forma lo spirito oggettivo riconosce sé stesso. Questa forma è stabile e poco mutevole e di conseguenza impedisce la vitalità del pensiero. Lo stato nella sua manifestazione impedisce il massimo dispiegamento della libertà dello spirito, ingabbiato nella determinazione materiale e temporale. Da ciò deriva la necessità del *Aufhebung* dello spirito verso forme di manifestazione che non siano sottomesse al tempo,

¹⁵ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, 382, pag. 639. Trad. in it. a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano 2000.

ma che lo trascendano, in quanto tramite la loro attività rivelano l'universale. Difatti, l'arte, la religione e la filosofia sono espressioni dello spirito manifestandosi nelle forme del loro tempo, ma nella loro essenza rimandano all'universalità. Questo movimento segna il superamento e la conservazione dello spirito oggettivo verso lo spirito assoluto.

1.8 *La nottola di Minerva*

L'osservazione e lo studio della storia non è un semplice porsi davanti ai dati, in quanto la soggettività è sempre storica e mai puramente astratta. Lo storico, essendo abitante del suo tempo, non ha un punto di osservazione neutrale del passato, ma osserva gli avvenimenti storici con le categorie del suo tempo.

Solo la ragione è deputata a uno studio completo della storia. Infatti, l'intelletto conduce a una conoscenza necessaria, ma riduttiva e parziale. Esso non può comprendere i movimenti dialettici del reale che solo la ragione può cogliere. Infatti, l'attività dell'intelletto immortalava il singolo istante o il singolo avvenimento, senza però riuscire a cogliere la realtà del concetto e i suoi rapporti dialettici.

Il rapportarsi dello spirito alla sua storia rappresenta un momento essenziale della sua stessa identità. La prospettiva della storia filosofica diviene quindi la comprensione di quei fenomeni essenziali che determinano lo sviluppo stesso dello spirito. Lo studio della storia è quindi un ripercorrere lo sviluppo della nostra identità culturale.

Compito della storia filosofica è una ricerca storica che sia superiore a quella parziale compiuta dagli storici, ricercando un punto che sia la sintesi di tutti i punti di vista determinati sia geograficamente che storicamente e si ponga su un piano che trascenda questi limiti.

Compito della filosofia della storia è dare un senso agli eventi mostrando l'universale che è contenuto nel mondo. Per Hegel concorrono in maniera uguale alla determinazione della storia sia le manifestazioni del pensiero che il pensiero stesso, ovvero la filosofia, in quanto tutte hanno come origine comune lo spirito dell'epoca.

Questo tipo di storia non può però dare nessun tipo di insegnamento su ciò che accade e anzi è sempre in ritardo rispetto corso degli eventi:

del *dare insegnamenti* su come dev'essere il mondo [...] la filosofia giunge sempre troppo tardi. In quanto *pensiero* del mondo essa appare soltanto dopo che la realtà ha compiuto il suo processo di formazione e s'è bell'è assestata [...]. Soltanto nella maturità della realtà l'ideale appare di fronte al reale e che quell'ideale costruisce il medesimo mondo dandogli la figura d'un regno intellettuale. Quando la filosofia dipinge il suo grigio su grigio, allora una figura della vita è invecchiata; e con grigio su grigio essa non si lascia ringiovanire, ma soltanto conoscere; la nottola di Minerva inizia il suo volo soltanto sul fare del crepuscolo¹⁶.

Così come la nottola si leva solo alla fine del giorno, ovvero quando tutto inizia a tornare in quiete anche la filosofia può comprendere e dare uno sguardo unitario solo nel momento di crisi e declino dell'epoca. La storia filosofica non è né una scienza del presente, né del passato. La sua analisi trova spazio nell'età di passaggio tra un mondo culturale e politico che oramai ha perso la sua spinta propulsiva, ma dal quale non è ancora emerso un nuovo stadio nella storia dello sviluppo spirituale dell'umanità. Nel susseguirsi caotico di eventi, compito del filosofo è quindi rintracciare un filo conduttore razionale.

La metafora della nottola svela un'altra caratteristica della storia filosofica: essa volando alto può comprendere l'insieme degli eventi, ma necessariamente non in maniera particolare. Lo sguardo d'insieme non permette di soffermarsi sui particolari e i dettagli. La sua posizione elevata al contempo non gli permette di intervenire a modificare gli eventi che sta osservando. La filosofia della storia non ha nessuna influenza sulla storia presente, ma solo sulla comprensione di ciò che è appena avvenuto.

Infine, Hegel espone un importante principio a cui si deve attenere la filosofia della storia: l'impossibilità di valutare in senso morale le epoche passate poiché in ognuna di esse vige il suo diritto assoluto. Il suo compito è di comprendere scientificamente la situazione, non valutare con criteri morali estrinseci all'epoca storica i fatti accaduti.

1.9 Le epoche della storia hegeliana

Un esempio di questa storia filosofica può essere rintracciato negli ultimi venti paragrafi dei *Lineamenti della filosofia del diritto* e nelle *Lezioni di filosofia della storia*. Hegel divide la storia dell'umanità in quattro epoche: il mondo orientale, il mondo greco, il mondo romano e il mondo germanico. Ogni epoca è paragonata a uno degli stadi della

¹⁶ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, pag. 17. Trad. in it. a cura di G. Marini, Laterza, Roma 1987.

vita di un individuo. Ciò che interessa alla storia filosofica è la contrapposizione tra gli ideali di un popolo e la capacità dello stesso di condensarlo in forme e strutture visibili. Questo è l'interesse profondo del popolo, che diviene degno di studio dalla storia mondiale nel momento in cui in esso emerge un elemento universale, diventando portatore del *Weltgeist*. Gli stati e i popoli nel passaggio tra maturità e senilità, essendosi realizzati perdono di ogni interesse dal punto di vista filosofico poiché «*c'è interesse solo là dove c'è contraddizione [...]. [Il popolo] si compiace di sé stesso, gode di essere divenuto proprio quel che voleva e poteva raggiungere [...]. Codesta abitudine (l'orologio è caricato e cammina da sé) è quella che provoca la morte naturale*»¹⁷. È solo la perdita dell'interesse profondo che porta infine alla morte naturale del popolo. L'abitudine uccide ogni tipo di desiderio. Per Hegel, in alternativa a questa sorte, il popolo può continuare a sopravvivere, ma la sua storia perde di ogni interesse. Il desiderio del popolo di marcare la storia è appagato e ogni tipo di opposizione, che è la linfa del pensiero e del reale è risolta. Le quattro epoche individuate sono quindi gli sviluppi e le tappe dell'umanità.

Il mondo orientale è la culla e l'infanzia della civiltà umana. Le civiltà analizzate sono quelle dell'area cinese, della Mesopotamia e dell'antico Egitto. Esse sono caratterizzate da una forma di governo di tipo dispotico.

Il mondo greco è l'adolescenza dell'umanità. In questa epoca c'è lo sviluppo della libertà politica, ma anche dell'arte greca, che riesce a esprimere l'universale tramite la singolarità.

Il mondo romano e medievale è la maturità dello spirito. In quest'epoca si assiste alla separazione tra la sfera del privato e del pubblico. Durante l'epoca dell'Impero, domina l'illusione di una struttura politica eterna, ma essa è in realtà fondata sul dominio assoluto sul mondo da parte di una sola volontà. Inoltre, sotto l'Impero, irrompe sulla scena mondiale il cristianesimo con i suoi valori. Il più importante ideale diffuso dal cristianesimo per Hegel è il valore intrinseco e assoluto di ogni singola persona.

Il mondo germanico, corrispondente alla senilità, è la storia dell'epoca moderna in Europa, ha tre anime: latina, germanica e slava, tutte accomunate dalla religione cristiana. Quest'epoca evidenzia delle tendenze comuni: la ricerca dell'indipendenza dei singoli popoli e nazioni. L'Europa e la sua cultura sono attraversate dalla tendenza all'unità,

¹⁷ G. W. F. Hegel, *Lezioni di filosofia della storia*, pag. 66.

soprattutto contro le minacce esterne. Una differenza tra la vita dell'individuo e quella dello spirito è che la senilità non corrisponde a una fase di debolezza rispetto a quella della maturità, bensì la sua piena realizzazione. È interessante notare come Hegel pensi che il mondo europeo possa essere superato da un nuovo mondo ovvero dall'America, ma che essa non sia ancora pronta.

Il pensiero hegeliano e le sue interpretazioni successive diedero un contributo fondamentale allo sviluppo concettuale all'idea di storia. Il pensiero hegeliano è stato letto anche come la prosecuzione della fiducia illuministica nel progresso della ragione, tramite la dialettica che permette di comprendere all'interno dello sviluppo razionale, tutti i momenti apparentemente negativi e irrazionali. Questa interpretazione permetterebbe quindi la formulazione di una storia che sia totale.

1.10 Breve storia della filosofia della storia: Marx

Il pensiero di Karl Marx rappresenta con Hegel, il più importante contributo alla filosofia della storia della prima metà dell'Ottocento. Se ancora oggi esiste un mito del progresso, in parte lo si deve anche al pensiero marxiano e alla successiva tradizione marxista¹⁸, che nelle loro istanze rivoluzionarie trasformarono l'idea di progresso da speranza o fiducia nei mezzi dell'umanità intera, in un movimento reale per il quale una parte della società, il proletariato, trasfigura completamente l'intera società. Infatti, il comunismo «*non è uno stato di cose, che debba essere instaurato, un ideale al quale la realtà dovrà conformarsi. Chiamiamo comunismo il movimento reale che abolisce lo stato di cose presente*»¹⁹. Il fine della storia, ossia l'instaurarsi della società comunista, non è perciò un ideale asintotico a cui tendere, ma un concreto fenomeno sociale che si pone come obiettivo la trasformazione della società contemporanea.

¹⁸ Con l'aggettivo marxiano si intende il sistema di pensiero di Marx ed Engels desumibile dalle loro opere. Con marxista si intendono tutti quelle filosofie che in una qualche misura si rifanno alla filosofia di Marx.

¹⁹ Friedrich Engels e Karl Marx, *L'ideologia tedesca*, pag. 24. Trad. in it. a cura di F. Codino, Editori Riuniti, Roma 1975.

Il suo approccio alla storia è altamente innovativo in quanto riprende e critica allo stesso tempo, l'impianto teorico sviluppato dagli economisti della scuola classica, come Smith e Ricardo, unendolo alle interpretazioni storicistiche della sinistra hegeliana²⁰.

Così come Hegel, anche in Marx la storia è una conoscenza di tipo scientifico. Ma la concezione di sapere scientifico che Marx aveva in mente, è molto differente rispetto a quello comunemente usata oggi. La storia è scientifica perché si rifà all'empiria, al concreto trattando degli individui e dei loro rapporti. Gli stessi presupposti e le stesse leggi che muovono la storia sono dettate dalla dialettica materialistica e possono essere studiate tramite la scienza economica, essendo la struttura dalla quale prende forma la sovrastruttura.

Come per Hegel, anche nel sistema marxiano la storia ha un ruolo centrale. La prospettiva è diametralmente opposta. La filosofia del pensatore di Stoccarda pretendeva di analizzare la storia partendo dallo spirito ovvero avendo come punto di origine le forme più alte e nobili della produzione umana. Marx pone come fondamento della sua analisi le formazioni sociali e politiche, i modi di produzione e i rapporti tra le forze produttrici. La filosofia di Hegel si concentra solamente sulla testa, mentre il sistema marxiano studia il reale dal punto che sorregge tutto, ovvero i piedi.

Così all'idealismo hegeliano, Marx oppone il materialismo, in quanto è un'analisi basata sulla realtà materiale e concreta:

I presupposti da cui noi muoviamo non sono arbitrari, non sono dogmi [...]: sono gli individui reali, la loro azione e le loro condizioni materiali di vita, tanto quelle che essi trovano già esistenti quanto quelle prodotte dalla loro stessa azione. Questi presupposti sono dunque constatabili per via puramente empirica²¹.

Per i due teorici del marxismo, la loro analisi della società e della storia può essere definita scientifica, perché ha come fondamento la conoscenza empirica.

²⁰ Con sinistra hegeliana si intende quel gruppo di discepoli di Hegel che ponevano l'accento sulla dinamicità e contingenza del reale, grazie al continuo movimento dialettico.

²¹ F. Engels e K. Marx, *L'ideologia tedesca*, pag. 8.

1.11 Il metodo e l'analisi storica marxiana

Tra i presupposti ogni storiografia scientifica deve prestare innanzitutto attenzione al rapporto che l'uomo ha con l'ambiente che lo circonda e come la sua azione lo abbia modificato, in quanto il territorio è alla base di ogni modello di produzione. Infatti, il rapporto e lo sfruttamento dell'ambiente determinano anche il fondamento per la nascita della divisione dei compiti e dei lavori, tratto comune a ogni civiltà sviluppata. Il territorio è quindi uno dei limiti materiali, che determinano realmente gli individui, al di là delle loro volontà. Ogni azione storica presuppone un'azione materiale che serve a soddisfare i bisogni primari. Il soddisfacimento dei bisogni primari ha come conseguenza l'insorgenza di nuovi bisogni e quindi la divisione del lavoro. Più bisogni sono soddisfatti più il lavoro risulta diviso. La divisione del lavoro condiziona in maniera profonda lo sviluppo delle forme sociali e politiche. La storia dell'umanità è sempre in relazione con la storia dell'industria e dello scambio. Solo a questo stadio sorge la coscienza, che per sua natura, non può essere che sociale, essendo il frutto di rapporti materiali.

La produzione è, per Marx ed Engels, il fondamento della storia. La produzione presenta due facce: da un lato è l'appropriazione quantitativa e qualitativa della natura, dall'altro è una complicata rete di rapporti sociali che determinano la stessa forma delle relazioni sociali. La storiografia ha ignorato per lungo tempo la storia della produzione considerandola come influente o marginale nel determinare il corso degli eventi.

Marx ed Engels inoltre sono contrari a ogni tipo di ricerca storica che abbia al suo interno uno scopo teleologico:

La storia non è altro che la successione delle singole generazioni, ciascuna delle quali sfrutta i materiali, i capitali, le forze produttive che le sono stati trasmessi da tutte le generazioni precedenti, e quindi da una parte continua, in circostanze del tutto cambiate, l'attività che ha ereditato; dall'altra parte modifica le vecchie circostanze con un'attività del tutto cambiata [...]; la storia riceve i suoi scopi speciali [...], mentre ciò che vien designato come "destinazione", "scopo", "germe", "idea", della storia anteriore altro non è che un'astrazione della storia posteriore²².

²² *Ivi*, pag. 27.

Questo passaggio però non deve trarre in inganno: anche in Marx, è presente un'idea di progresso e gli avvenimenti storici sono letti in funzione di cicli storici che sono considerati necessari.

Nella profonda critica al sistema hegeliano, Marx conserva però un importante concetto della filosofia della storia: il corso della storia si articola sempre in maniera dialettica, ovvero secondo opposizioni e contraddizioni. La più importante tra queste opposizioni è quella tra le forze produttive e i rapporti di produzione. Non a caso l'analisi di questo conflitto è modellato sulla base delle varie epoche dello sviluppo dello spirito di hegeliana memoria.

L'analisi storica di Marx è perciò una storia che si interessa dei modi di produzione come determinazioni delle forme politiche. Questi modi di produzione determinano le varie forze produttrici. Queste forze produttrici non sono altro che le varie classi sociali che secondo Marx sono i costituenti ultimi di ogni società. L'intera storia dell'umanità è letta tramite le lenti dello scontro tra classi. Infatti: «*la storia di ogni società sinora esistita è la storia delle lotte di classe*»²³. Sotto questo punto di vista la sintesi migliore della storia è da rintracciare all'interno del *Manifesto del partito comunista*.

Quest'opera è una delle opere filosofiche che più di tutte ha influenzato la storia politica prima europea e poi mondiale. Al suo interno però si ritrova anche una perfetta sintesi della concezione della storia marxiana. Ogni epoca ha una specifica gerarchia sociale, ma le varie classi sociali possono essere divise in oppressi e oppressori. Le classi sono sempre in contrasto tra loro. Questo contrasto sfocia in lotta che ha come esito: «*o una trasformazione rivoluzionaria di tutta la società o la rovina comune delle classi in lotta*»²⁴. La storia è quindi un continuo ciclo di rivoluzioni e instaurazioni di nuovi ordini, che accadono solo a causa delle contraddizioni intrinseche che sfociano necessariamente nella lotta di classe. Marx nota una certa necessità al loro interno. Ogni cambiamento di epoca si accompagna con il sovvertimento delle antiche classi sociali in nuove. Ma «*la borghesia ha giocato un ruolo altamente rivoluzionario*»²⁵ nella storia perché ha soppiantato l'intera società feudale legata a tradizioni religiose e legami politici, con una società basata sul brutale sfruttamento economicistico. Queste caratteristiche rendono la

²³ Friedrich Engels e Karl Marx, *Manifesto del partito comunista*, pag. 5. Trad. in it. a cura di D. Losurdo, Laterza, Roma 1999.

²⁴ *Ivi*, pag. 6.

²⁵ *Ivi*, pag. 8.

società capitalistica l'ultimo momento della storia poiché le relazioni sono disvelate nella loro brutale e vera natura. Nella società borghese non c'è più alcun tipo di sovrastruttura che nasconda la relazione di sfruttamento economico tra le varie forze produttive.

Infatti, l'epoca capitalistica dominata dalla borghesia e dall'opposizione al proletariato è necessaria affinché si possa instaurare una società comunista. Non a caso la classe borghese assunse il potere solo grazie lo sviluppo dei commerci avvenuti con l'apertura delle nuove rotte commerciali avvenuto nel corso del Cinquecento: l'intensificarsi degli scambi economici portò alla sostituzione del ceto artigianale con le industrie controllate dalla classe borghese. Per la prima volta si sviluppò un sistema mondo che ebbe come conseguenza la trasformazione di ogni rapporto sociale. Questo sistema mondo non influenzò lo sviluppo di una sola parte del mondo, ma dell'intero globo e i rapporti tra le varie popolazioni. Per la prima volta, un sistema nato in una parte del mondo estese la sua zona d'influenza su tutto il pianeta.

1.12 La necessità storica e il fine della storia

È bene però analizzare meglio il concetto di necessità all'interno della storia, in quanto Marx non è né un fatalista, né un determinista. La necessità è interna agli stessi eventi storici ed è determinata dai rapporti di classe. Per esempio, la necessità della rivoluzione comunista da parte del proletariato nasce dal fatto che la borghesia costringe il proletariato in una condizione insostenibile ovvero a un «*esistenza astratta dell'uomo inteso come un semplice uomo da lavoro, che può precipitare perciò ogni giorno dal suo nulla riempito nel suo nulla assoluto, nella sua non esistenza sociale e di conseguenza reale*»²⁶. Proprio perché sono le condizioni materiali a determinare i movimenti della storia, allora questa necessità non può che essere di tipo economico. Infatti, la necessità della rivoluzione comunista deriva dalle stesse storture dell'accumulazione capitalistica che caratterizzano lo sviluppo della società borghese. La rivoluzione comunista non è altro che la conseguenza della continua ricerca all'accrescimento del Capitale.

²⁶ Karl Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, pag.157. Trad. in it. a cura di F. Andolfi e G. Sgrò, Orthotes, Nocera Inferiore 2018.

Ma la filosofia della storia marxiana non riguarda la sola storia passata, ma anche quella futura. Infatti, con l'instaurazione della società comunista, sono risolte tutte quante le opposizioni e gli scontri tra le forze produttive. La società comunista è differente da ogni altra perché ogni opposizione di classe è eliminata:

Allorché il proletariato, nel corso della lotta con la borghesia, si costruisce necessariamente in classe, per opprimere un'altra. Allorché il proletariato, nel corso della lotta contro la borghesia, si costituisce necessariamente in classe grazie a una rivoluzione diviene classe dominante e, come tale, sopprime con la forza i vecchi rapporti di produzione; assieme a quei rapporti di produzione, esso sopprime anche le condizioni d'esistenza dell'antagonismo di classe e le classi in generale, e quindi anche il suo proprio dominio di classe²⁷.

Lo scopo ultimo del proletariato non è quindi quello di diventare la classe dominante, che rimane comunque un passaggio necessario, ma transitorio, ovvero la dittatura del proletariato, ma di abolire l'intero sistema basato sulle classi. Quest'atto è il comune fattore di ogni rivoluzione: una parte diviene l'unità e quindi essendo totalità non può più essere parte di un intero più grande. Ma se la storia è sempre una lotta di classe, allora nel momento in cui tutte quante le classi saranno abolite, anche la storia sarà finita o quantomeno si inaugurerà una nuova storia. Nella società comunista allora o non esisterà più una storia, marxianamente intesa, o sarà una storia completamente nuova e radicalmente differente rispetto a tutta quanta la storia precedente.

L'opera storiografica di Marx, ha quindi come scopo ultimo un fine politico, ovvero dare una conoscenza che possa essere strumento utile per la rivoluzione. Allo stesso tempo questa conoscenza non permette però di accelerare il processo di sviluppo storico delle epoche, ma solo di prevederlo.

²⁷ Friedrich Engels e Karl Marx, *Manifesto del partito comunista*, pag. 37.

Capitolo 2

NIETZSCHE, LA GENEALOGIA, LA STORIA

2.1 L'importanza di Nietzsche come filosofo della storia e genealogista

Tra i vari contributi che la filosofia ha dato nel corso dell'Ottocento, spicca sicuramente l'opera di Nietzsche. La sua opera ha nella critica del pensiero e della cultura del suo tempo uno degli indirizzi principali di sviluppo. Tra i bersagli delle invettive nietzschiane ci sono da un lato il concetto di storia nelle sue interpretazioni storicistiche e idealistiche, e dall'altro il sistema di valori morali e religiosi dominanti la cultura tedesca ed europea della seconda metà dell'Ottocento. La storia è quindi criticata poiché all'interno della cultura tedesca essa non è più una scienza a servizio della vita, bensì è ostaggio delle ideologie politiche e di posizioni metafisiche. L'intera riflessione di Nietzsche si interroga sulla vita e sull'esistenza combattendo ogni forma di verità metafisica. Così la storia è privata di tutto quel carico metafisico come all'interno del pensiero hegeliano.

Proprio per questo motivo l'intero pensiero nietzschiano è difficilmente classificabile all'interno di una singola categoria, poiché a differenza di buona parte della filosofia a lui precedente, il suo argomentare non si basa su solide dimostrazioni logiche, bensì su suggestioni che hanno lo scopo di persuadere piuttosto che provare. L'esistenza è quindi indagata in una maniera che è simile a quella della letteratura e della poesia.

È bene ora però soffermarci e indagare cosa esattamente Nietzsche intende per storia prima di passare alla trattazione del concetto di genealogia, insieme al suo metodo di ricerca.

2.2 La critica della filologia come preludio alla critica della storia: La nascita della tragedia

Prima del 1872, la vita di Friedrich Nietzsche è quella di un brillante studioso di filologia classica. All'età di venticinque anni ottiene una cattedra nell'università di Basilea, senza aver ancora ottenuto né la laurea, né l'abilitazione per l'insegnamento, e intrattiene fitte corrispondenze con personaggi del panorama culturale, accademico e scientifico dell'epoca di primo piano come Jacob Burckhardt, Friedrich Wilhelm Ritschl e soprattutto Richard e Cosima Wagner. In questo primo periodo oltre ai grandi classici latini e greci legge anche Kant e Schopenhauer.

Questo quadro cambia radicalmente nel 1872 con la pubblicazione de *La nascita della tragedia*¹. Quest'opera segna il passaggio dalle opere filologiche al periodo in cui l'argomento principale diviene la critica culturale e filosofica. La rottura con il panorama accademico tedesco dell'Ottocento avviene per il momento solo sul piano contenutistico, mentre nelle opere della maturità come il *Così parlò Zarathustra* e *La gaia scienza*² la rottura si consuma anche nella forma. Questi testi hanno uno stile molto distante e molto più dinamico rispetto a quello ingessato dei trattati e degli articoli che venivano pubblicati nelle università. La rottura è fragorosa, ma non improvvisa. Già da tempo nelle lettere private Nietzsche mostrava segni di insofferenza verso la filologia accademica dell'epoca e più in generale verso il mondo delle università.

La nascita della tragedia ricerca le origini della tragedia greca, e più in generale dello sviluppo dell'arte *tout court*. La sua origine si situa nell'incontro proficuo che avviene grazie al genio artistico, tra i due istinti dell'apollineo e dionisiaco ben rappresentati rispettivamente dal sogno e dall'ebbrezza. L'apollineo non è altro che l'istinto dell'arte plastica della scultura, mentre il dionisiaco è ciò che sta alla base dell'arte non plastica della musica. L'apollineo rappresenta la forma, il limite, l'armonia e l'equilibrio, ed ha come propri motti "*Conosci te stesso*" e "*Non troppo*". Il dionisiaco al contrario rappresenta la forza vitale, ma anche l'eccesso e la perdita di individualità. Questo dualismo è fortemente influenzato e ispirato dalla metafisica di Schopenhauer:

¹ L'origine della tragedia greca risulta ancora poco chiara e incerta nel dibattito contemporaneo tra gli specialisti.

² Il primo è un romanzo mentre il secondo è una raccolta di aforismi.

Apollo rappresenta il fenomeno, il mondo come rappresentazione, che è apparente mentre Dioniso rappresenta il noumeno, la cosa in sé, la volontà.

Queste due categorie però non sono trattate alla stessa maniera: l'apollineo è subito introdotto come categoria artistica, mentre il dionisiaco è indagato anche e soprattutto nella sua dimensione metafisica. L'apollineo è *principium individuationis*, mentre il dionisiaco è il disvelamento di questa illusione, poiché tutto quanto è riconducibile a un unico principio.

Massima espressione del connubio tra l'artista del sogno e l'artista dell'ebbrezza è l'artista della tragedia greca, incarnato da Eschilo. La tragedia è «*la rappresentazione apollinea sensibile di conoscenze e moti dionisiaci*»³ e il suo compito è provocare orrore e stupore nella mente del greco mostrando come «*la sua coscienza apollinea gli nascondeva questo mondo dionisiaco con un velo*»⁴. Ciò è possibile tramite l'identificazione dello spettatore con il coro, perdendo così la sua singola identità, per provare un'esperienza estatica, ovvero un'uscita da sé stessi, che produce una sorta di epifania divina, ovvero permette di sentire il dio e provare i dolori di Dioniso, simbolo della sofferenza originaria dell'essere. La tragedia è la compenetrazione di questi due spiriti: «*Dioniso parla la lingua di Apollo, ma alla fine Apollo parla la lingua di Dioniso*»⁵. In ultima analisi la tragedia greca non ha alcuno scopo morale. Non è presente alcuna tensione a raggiungere un ideale di bene, bensì lo scopo è giustificare la vita in sé stessa.

La scelta del greco come popolo eletto non è però un caso: esso fu l'unico che riuscì ad addomesticare il dionisiaco orientale, espressione di un'istintualità pura e senza mediazioni, tramite l'apollineo, carattere autoctono della grecità, rendendo feconda la sintesi dei due elementi.

Ma la tragedia greca ebbe vita molto breve. Difatti i germi della decadenza della tragedia si possono individuare già in Sofocle, ma essa viene irrimediabilmente corrotta con Euripide e il suo spettatore modello, Socrate. In Euripide, gli accorgimenti scenici, tra i quali spiccano un prologo espositivo e interpretativo dell'intera vicenda e non più scritto come semplice introduzione, e la presenza costante del *deus ex machina*, rovinano

³ Friedrich Nietzsche, *La nascita della tragedia*, 8, pag. 61. Trad. in it. a cura di S. Giametta, Adelphi, Milano 1977.

⁴ *Ivi*, 2, pag. 30.

⁵ *Ivi*, 21, pag. 145.

il senso tragico della tragedia attica. La tragedia euripidea si suicida poiché non accetta l'elemento irrazionale dionisiaco. Euripide ha rotto l'equilibrio tra dionisiaco e apollineo, cancellando il primo e assolutizzando il secondo.

La decadenza della tragedia greca è solo il sintomo della condizione dell'uomo moderno, pieno di socratismo, degenerazione dell'apollineo, che ha anestetizzato il profondo senso tragico e dionisiaco della vita, sostituendolo con l'ideale dell'uomo teoretico. L'uomo teoretico sostiene *«l'incrollabile fede che il pensiero giunga seguendo il filo conduttore della causalità, fin nei più profondi abissi dell'essere, e che il pensiero sia in grado non solo di conoscere, ma addirittura di correggere l'essere»*⁶. L'uomo teoretico è inebriato da un ottimismo razionale, per il quale la virtù è felicità e si può peccare solo per ignoranza.

Socrate nel suo discorso esalta il ruolo della scienza, vista come logica e metafisica, ponendo le basi di un'etica razionalista che rende distruttiva ogni riflessione nei confronti dell'istinto. Il socratismo è un carattere che dominerà su tutta quanta la storia della cultura occidentale.

L'uomo teoretico separa la scienza dall'arte. L'arte si concentra su tutte le rappresentazioni che velano la realtà, mentre la scienza trova il suo scopo nel conoscere, nell'illusione di pervenire alla verità dell'essere. Ma il suo progetto è necessariamente limitato poiché ignora la vera natura dell'essere, dovendo quindi ripiegare nel momento dell'emersione della sua inadeguatezza. Così anche l'uomo teoretico nel momento in cui prende consapevolezza della sua visione limitata è costretto a ripiegare sull'arte.

La società ottocentesca tedesca è definita alessandrina, ed è il prodotto derivante dall'illusione socratica, dove la scienza domina la cultura e impone il suo sistema di valori.

Se Goethe e Schiller hanno tentato di riavvicinare la cultura tedesca alla natura greca, essi hanno fallito poiché non hanno compreso la natura essenzialmente tragica dell'essere. Al contrario, Bach, Beethoven e Wagner tramite la loro musica sono riusciti a ravvivare il legame tra la civiltà tedesco e la grecità, facendo rinascere lo spirito dionisiaco.

Lo spettatore ideale di questa musica è un uomo nuovo, l'ascoltatore estetico. Egli percepisce il valore dell'opera senza badare alle istanze morali e pedagogiche, rimanendo

⁶ *Ivi*, 15, pag. 101.

perciò sul piano propriamente estetico. Il piacere tratto da quest'uomo è puramente estetico ovvero un godimento dionisiaco che viene percepito anche nel dolore. A quest'uomo si contrappone il critico, ovvero colui che pieno di ambizioni intellettualistiche e moraleggianti è incapace, di conseguenza, di cogliere il vero valore delle opere artistiche.

2.3 La recezione critica dei filologi

La reazione del mondo accademico alla *Nascita della tragedia* fu fortemente negativa. Quest'ostilità si manifestò soprattutto nella *querelle* con il filologo Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, che criticò soprattutto lo scarso rigore scientifico e il contenuto troppo filosofico e moderno, poiché è ben visibile l'influenza delle teorie di Wagner sul teatro e di Schopenhauer sull'illusorietà del mondo fenomenico. Wilamowitz rinfacciò a Nietzsche che quest'opera si interessava di più all'opera di Wagner rispetto alla filologia, arrivando a definire l'opera un'efferata violenza ai fatti storici e a ogni metodo di ricerca storico. Molte delle conclusioni nietzschiane non sono frutto di deduzioni o dimostrazioni, ma appaiono come intuizioni. Un esempio sono le descrizioni dello spirito dionisiaco e apollineo, che sono tratteggiate in maniera molto suggestiva, ma mai veramente argomentate. È pesantemente criticata l'idea nietzschiana per la quale Euripide scriva le sue opere per Socrate, visto che non si hanno delle prove effettive di questo rapporto. L'opera è inoltre criticata per essere nettamente divisa in due: la prima parte è incentrata sulla letteratura greca e indaga l'evoluzione della tragedia greca, mentre la seconda è una ricerca di una possibile rinascita della tragedia, che infine è individuata nel dramma totale di Wagner, tema che non ha alcuna pertinenza con la filologia.

Queste considerazioni rivoluzionarie valsero però a Nietzsche il discredito quasi totale della comunità accademica del suo tempo, dove solo il suo ex compagno di studi Erwin Rohde prese le sue difese.

L'impianto teorico della *Nascita della tragedia* è fondamentale per comprendere il messaggio e l'analisi sviluppata nel periodo immediatamente successivo come quello della *Seconda inattuale*. Infatti, la malattia storica non è che un'altra manifestazione dello

squilibrio creatosi nella cultura occidentale seguendo l'esempio di Socrate che causa l'ipertrofia della ragione.

2.4 *Le considerazioni inattuali*

Demoralizzato da questo fallimento, Nietzsche, tra il 1873 e il 1876, si dedicò alla scrittura delle *Considerazioni inattuali*. L'idea originale prevedeva la stesura di tredici considerazioni, ma ne furono completate e pubblicate solamente quattro: *David Strauss, il confessore e lo scrittore, Sull'utilità e il danno della storia per la nostra vita, Schopenhauer come educatore e Richard Wagner a Bayreuth*.

Lo stesso titolo della raccolta è interessante da analizzare poiché la traduzione di inattuale non corrisponde perfettamente al senso della parola tedesca originale, *Unzeitgemässe*. Infatti, al termine Nietzsche dà un significato molto preciso «contro il tempo, e in tal modo sul tempo e, speriamolo, a favore di un tempo venturo»⁷.

Tutte e quattro le *Considerazioni inattuali* sono interpretate da Nietzsche stesso come attacchi nei confronti della cultura del proprio secolo. Infatti, nella sua autobiografia intellettuale *Ecce homo. Come si diventa ciò che si è* il filosofo di Röcken afferma che: «le quattro inattuali sono una guerra da capo a fondo. Esse stanno a provare che io non avevo “la testa tra le nuvole” che mi piace sguainare la spada - e forse anche che ho il polso pericolosamente sciolto»⁸. Nietzsche riconosce come già nei suoi anni giovanili il suo interesse intellettuale era di combattere contro il suo tempo, compiendo attentati per poter instaurare un nuovo tipo di cultura, la cosiddetta *riforma dionisiaca*. Essa deve opporre la grandezza al progresso, l'individuo alla collettività, l'eternità alla storia e il futuro al passato⁹. Tutte le considerazioni sono quindi da vedersi come delle anticipazioni e come prove non del tutto riuscite, di quel filosofare con il martello che ha come suo culmine il concetto di trasvalutazione dei valori, espressione tipica della filosofia del meriggio, ovvero al sovvertimento di tutti i valori della cultura occidentale cristiana.

⁷ Friedrich Nietzsche, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, pag. 5. Trad. in it. a cura di S. Giametta, Adelphi, Milano 1973.

⁸ Friedrich Nietzsche, *Ecce homo. Come si diventa ciò che si è*, pag. 74. Trad. in it. a cura di R. Calasso, Adelphi, Milano 1991.

⁹ Cfr. Sossio Giametta, *Introduzione a Nietzsche*, pag. 103. BUR, Milano 2009.

La prima considerazione, *David Strauss, il confessore e lo scrittore*, si scaglia contro il filosofo e teologo David Strauss, che appare agli occhi di Nietzsche come uno dei migliori esempi della malattia morale che affligge la cultura del suo tempo. Strauss è definito filisteo della cultura tedesca, perché nelle sue intenzioni più profonde vuole antropizzare la natura, eliminando tutte le sue caratteristiche caotiche e violente. Al contrario, Nietzsche vuole ristabilire una naturalizzazione dell'uomo, ovvero riconoscere le dure e crudeli leggi della natura senza tentare di negarle.

La terza considerazione inattuale, *Schopenhauer come educatore*, e la quarta, *Richard Wagner a Bayreuth*, sono dedicate alle due figure intellettuali che più influenzarono lo sviluppo del pensiero del giovane Nietzsche, ma sono anche programmatiche per la costruzione della nuova cultura.

La terza è una disquisizione sul ruolo che Schopenhauer ha avuto come educatore su Nietzsche stesso. L'educatore è colui che aiuta a liberare il vero senso dell'essere di ciascuno di noi. Ideale di questo educatore è la figura dell'uomo schopenhaueriano ovvero colui che annuncia la verità sulla crudeltà della vita, ovvero l'originaria sofferenza che pervade ogni aspetto della realtà.

La quarta considerazione è un elogio in termini magniloquenti a Wagner, che nasconde però una critica allo stesso compositore. Infatti, il programma di rinnovamento della cultura qui esposto non è affatto wagneriano bensì nietzschiano.

2.5 L'antistoricismo nietzschiano: Sull'utilità e il danno della storia per la vita

La *Seconda inattuale* è incentrata sul tema della storia. Il suo obiettivo è criticare in maniera spietata lo storicismo imperante nelle accademie tedesche dell'Ottocento. La storia è affetta da un male tanto grave e pericoloso nella stessa maniera della filologia. La filologia classica è dominata da uno spirito antiquario e positivista, poiché mitizza la grecoità attorno all'idea della "serenità greca" utilizzando un metodo che ha come modello quello delle scienze naturali, traducendosi in un inutile scavo dei dettagli senza un vero obiettivo. Alla stessa maniera la scienza storica è affetta dal male dello storicismo.

Già nella *Nascita della tragedia*, Nietzsche espone uno dei problemi che affligge il rapporto tra l'uomo e la sua storia. L'uomo teoretico è infatti incapace di comprendere il mito. Ogni elemento di una civiltà se non è orientata e fondata su un insieme di miti perde la sua forza naturale: «solo un orizzonte delimitato da miti può chiudere in unità tutto un movimento di civiltà»¹⁰. I miti sono l'orizzonte dentro i quali una cultura può darsi un'identità e prosperare. L'uomo teoretico vaga seguendo le spinte astratte dello spirito apollineo senza avere un saldo attaccamento alla terra, garantito dal mito.

E ora l'uomo senza miti, sta eternamente affamato, in mezzo a tutti i passati, e scavando e frugando cerca radici, a costo di scavare per questo nelle antichità più remote [...]. Chi potrebbe voler dare ancora qualcosa a una tale cultura, che da tutto ciò che ingoia non può essere saziata, e al cui contatto il più robusto e salutare nutrimento suole mutarsi in “storia e critica”¹¹.

Già in questo passaggio si può notare come Nietzsche accusi un certo modo di rapportarsi con la storia tipico della cultura del suo tempo, che difatti verrà stigmatizzato all'interno della *Seconda inattuale*.

Sull'utilità e il danno della storia per la vita si apre con una citazione di Goethe: «Del resto mi è odioso tutto ciò che mi istruisce soltanto, senza accrescere o vivificare immediatamente la mia attività»¹². La massima è il filo conduttore dell'intera trattazione ed è un perfetto riassunto della tesi dell'opera: la storia deve servire alla vita e non il contrario.

Il primo capitolo è importante poiché definisce come caratteristica essenziale dell'uomo, e solo sua, la capacità di ricordare. Attraverso un discorso molto poetico, che si richiama al classico tema di origine cinica della felicità delle bestie che vivono felici prive delle preoccupazioni derivanti dalle conoscenze, Nietzsche traccia un solco incolmabile tra l'uomo e l'animale. Ogni istante vissuto dall'animale muore nel momento stesso in cui passa. La loro condizione è beata perché non sono affetti dalla memoria, che permette di ricordare il dolore e la penosa condizione di ogni essere. Al contrario l'uomo percepisce e ricorda lo scorrere del tempo:

¹⁰ F. Nietzsche, *La nascita della tragedia*, 23, pag. 151.

¹¹ *Ivi*, 23, pag. 152.

¹² La citazione è tratta dalla lettera di Goethe a Schiller del 19 dicembre 1798.

L'istante, eccolo presente, eccolo già sparito, prima un niente, dopo un niente, torna tuttavia ancora come spettro, turbando la pace di un istante posteriore. Continuamente un foglio si stacca dal rotolo del tempo, cade, vola via, - e rivola improvvisamente indietro, in grembo all'uomo¹³.

L'uomo vive invidiando la bestia. Il passato è visto come portatore di sofferenza o noia e schiaccia l'uomo a terra. L'intera inattuale è profondamente influenzata dalla visione di Schopenhauer, anche se il pensatore di Danzica non è mai citato. La storia è messa da Nietzsche in contrasto con la vita. La vita è possibile solo perché all'uomo è stata data la possibilità dell'oblio. La vita è non storica nel momento in cui è possibile esercitare l'oblio:

Chi non sa mettersi a sedere sulla soglia dell'attimo dimenticando tutte le cose passate, chi non è capace di star ritto su un punto senza vertigini e paura come una dea della vittoria, non saprà mai che cosa sia la felicità, e ancora peggio non farà mai alcunché che renda felici gli altri¹⁴.

La felicità per essere goduta deve essere necessariamente accompagnata dall'oblio, ovvero dalla capacità di dimenticare il passato che opprime l'uomo. Nietzsche si spinge ancora più in là affermando come l'oblio non è solo necessario per la felicità, ma per la vita stessa.

È allora necessario trovare un equilibrio, tra le istanze antistoriche e storiche, affinché un individuo, un popolo, una cultura possano essere in salute, affinché non prevalga solo lo spirito storico. Per Nietzsche, il pericolo di uno squilibrio dal lato dell'antistorico è assai remoto, poiché l'attività di coscienza e conoscenza è essenzialmente storica, perché è sempre un atto di richiamo di elementi passati. Ma ogni opera e ogni gesta grandiose hanno come fondamento proprio la cecità derivante dall'immediatezza e dall'oblio del passato. Nello stato antistorico dove non è presente alcuna valutazione, regnando di conseguenza l'ingiustizia e il più cieco caos, è il sostrato fondamentale dove si producono tutte le azioni giuste. La vita nella *Seconda inattuale* è tratteggiata su modello dello spirito dionisiaco della *Nascita della tragedia*.

¹³ F. Nietzsche, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, 1, pag. 6.

¹⁴ *Ivi*, 1, pag. 10.

2.6 I tre approcci alla storia

Nel secondo capitolo Nietzsche elenca i tre approcci con cui la storia può essere utile alla vita, a cui corrispondono tre degenerazioni nel caso ci sia un eccesso. Essi sono la storia monumentale, la storia antiquaria e la storia critica.

La prima storia a essere trattata è la storia monumentale. Questa storia serve a coloro che hanno intenzione di compiere grandi imprese, come modelli a cui ispirarsi. L'esempio dei grandi è necessario a coloro che aspirano alla grandezza poiché la strada oltre a essere già difficile, è resa ancora più impervia dall'invidia dei mediocri. Lo studio del passato serve a mostrare come la grandezza essendo stata possibile, lo può essere ancora. La storia intesa in questo senso vivifica le aspirazioni degli uomini. La storia monumentale corre però alcuni pericolosi rischi: innanzitutto essendo essa storia che deve descrivere esempi, l'interpretazione degli eventi può essere falsata abbellendola con particolari inventati. La storia monumentale corre il rischio di far diventare il racconto della storia una narrazione mitica oltre a far dimenticare o sminuire epoche che non si prestano alla mitizzazione, facendo emergere solo pochi fulgidi esempi.

Ma la degenerazione della storia monumentale non ha effetti solo nel campo storiografico e sulla memoria storica, ma anche sulla stessa vita. Le anime deboli, non riescono a cogliere l'essenza del monumentale, e trasformano il passato mitizzato in un canone che serve proprio a non far sorgere altra storia monumentale. Così costoro, in ultima analisi, dimostrano di odiare non solo la grandezza che deve sorgere, ma la stessa che a parole vogliono difendere. Le anime deboli, quindi, camuffano con l'ammirazione dei grandi del passato il loro odio per i grandi del presente.

Il secondo tipo di storia è definito antiquario. Essa è praticata da colui che guarda al passato con lo spirito di venerazione e conservazione per poterlo così consegnare a coloro che gli succederanno nelle stesse condizioni nelle quali lo ha ereditato. L'uomo antiquario identifica la sua anima con quella del suo popolo. Colui che pratica questo tipo di storia è quindi un cultore delle origini e del luogo da dove proviene.

Come per la storia monumentale, l'utilizzo antiquario della storia danneggia la storiografia stessa, perché l'uso che ne fa la vita ha riguardi solo per il presente, e mai per il passato. Perciò, anche in questo caso la conoscenza del passato risulta limitata, poiché la venerazione si estende a soli pochi elementi e fatti che sono vicini e ben isolabili,

facendo sfuggire molti avvenimenti poiché non si riescono neanche a scorgere. Nietzsche per spiegare ciò fa il paragone con l'albero: *«l'albero sente le sue radici più che non possa vederle; ma questo sentimento misura la grandezza delle radici in base alla grandezza e alla forza dei rami visibili. Se l'albero può già sbagliare in questo, come non sarà poi in errore circa l'intera foresta intorno a sé?»*¹⁵.

Ma il pericolo maggiore per la vita che proviene dalla storia antiquaria è il suo eccesso. Infatti, si rischia che ogni cosa passata sia degna di essere venerata per il semplice motivo che è passata, e al contempo si avversi qualsiasi movimento che non ossequi questo passato, ovvero si corre il rischio di ostacolare l'emersione del nuovo. Così la storia antiquaria se non vivificata dal presente si tramuta in mera erudizione e collezionismo, facendo seccare a poco a poco l'albero fino alle radici, ovvero facendo perire anche sé medesima. La storia antiquaria ha quindi la tendenza a mummificare la vita, abbassando qualsivoglia sana curiosità verso le più infime quisquiglie come quelle bibliografiche. Questo modo di concepire la storia ha nella sua stessa essenza un pericolo, anche quando è praticata in maniera morigerata, perché il suo scopo è conservare la vita, non generarla.

Per difendersi da questa inclinazione della storia monumentale, gli uomini si approcciano alla storia in una terza maniera, ovvero la storia critica. Questa storia vuole dissolvere e infrangere ogni passato:

ottiene ciò traendo quel passato innanzi a un tribunale, interrogandolo minuziosamente, e alla fine condannandolo; ogni passato merita invero di essere condannato [...] giacché così vanno appunto le cose umane: sempre la violenza e la debolezza umane sono state potenti. Non è la giustizia che siede qui a giudizio [...]: ma soltanto la vita, quella forza oscura, impellente, insaziabilmente avida di sé stessa¹⁶.

La vita, non essendo guidata da una forma di conoscenza è sempre ingiusta, ma è solo tramite essa che si può dimenticare, e quindi sopportare il peso della storia. Ma in alcuni casi è proprio il non dimenticare, che permette alla vita di indignarsi contro un aspetto considerato ingiusto. Questo sentimento di rivalsa però può degenerare nel caso in cui si giudichi e si attacchi tutto il passato criticamente, distruggendolo del tutto. Indignati dalle ingiustizie del passato, gli uomini dediti alla storia critica dimenticano che

¹⁵ *Ivi*, 3, pag. 26.

¹⁶ *Ivi*, 3, pag. 28.

anche loro sono gli effetti e i prodotti di quelle ingiustizie che giudicano alacremenente. Questo processo in ultima analisi porta alla negazione del passato, per crearne uno nuovo, con nuovi usi e nuovi costumi, ovvero una seconda natura. Questa risulta spesso più debole della prima natura che vuole soppiantare. L'unica magra consolazione di questo processo è la consapevolezza da parte della storia critica, che anche questa prima natura un tempo fu una seconda natura.

2.7 I mali derivanti dalla storia

Nella seconda parte de *Sull'utilità e il danno per la storia*, Nietzsche descrive i mali e le loro cause della società tedesca contemporanea che soffre a causa della malattia storica.

Il primo bersaglio è la concezione positivista della storia, ovvero «*a causa della scienza, a causa dell'esigenza che la storia sia scienza*»¹⁷. Questa concezione della storia non vivifica né il presente, né fortifica il futuro. I moderni non cavano niente da loro stessi, diventando qualcuno degno di considerazione solo nel momento in cui ci si riempie e ci si stipa di epoche, costumi, arti, filosofie, religioni e conoscenze estranee.

Il sapere non è più indirizzato verso la spinta e la trasformazione verso l'esterno, ma rimane nascosto in un caotico mondo interno, che inspiegabilmente è eletto a dimensione più propria all'uomo. Il mondo interno, con tutte le pietre del sapere che rumoreggiano a qualsiasi occasione, crea un contrasto continuo ed innaturale con il mondo esterno poiché non corrisponde a quest'ultimo. La vera cultura è data dall'unione dello stile, non del bello stile, di un determinato popolo con le sue manifestazioni. Chi vuole promuovere la vera cultura deve quindi perseguire questa unità tra contenuto e stile, combattendo l'eccesso di storia, che conduce alla creazione di una personalità debole che crede che l'intero presente e l'esistente lasci una scarsa traccia sulla storia dell'umanità.

L'eccesso di storia produce la presunzione da parte di una civiltà di possedere la virtù della giustizia nella quantità maggiore rispetto a qualsiasi altra epoca; ciò comporta che il popolo e i suoi intenti non hanno alcuna spinta a maturare.

¹⁷ *Ivi*, 4, pag. 31.

Un altro effetto indesiderato è la convinzione della vecchiaia dell'umanità, di cui la civiltà non è che l'epigona e il frutto tardivo; da questo stato l'epoca può cadere nell'autoironia o ancora peggio nel cinismo che conduce a una prassi egoistica che paralizza e atrofizza la vita, fino a distruggerla del tutto. Il cinismo è il giustificare l'intero corso della storia come necessario, solo per comodità dell'uomo moderno: «*proprio così doveva accadere, come va proprio ora; così e non diversamente doveva divenire l'uomo, come gli uomini sono ora, e nessuno deve ribellarsi a questo "deve"*»¹⁸.

Nietzsche traccia un paragone tra il cittadino dell'Impero Romano, che abbandonò la sua romanità con la quale aveva conquistato il mondo in favore di costumi e arti estranee, e l'uomo moderno. Spinto da questa follia storica, l'uomo moderno «*è caduto in una situazione dove perfino grandi guerre e grandi rivoluzioni possono cambiare a malapena qualcosa per un momento. Ancora non è finita la guerra, e già essa è convertita in carta stampata in centomila copie*»¹⁹. Ogni evento perde la sua forza e il suo orizzonte trasformandosi in avvenimenti letterari o utili per le cronache dei giornali. Ciò fa sprofondare l'individuo in uno stato in cui la storia, diventando mera erudizione, risulta inutile e dannosa per la vita. La storia ha eliminato ogni istinto, trasformando gli uomini in pure astrazioni e ombre.

Per scappare a questa trappola mortale, la vita deve fare affidamento all'arte e alla religione, creatrici di una cultura che è nutrimento. La filosofia moderna al contrario è diventata troppo contemplativa e passiva nei confronti della realtà che la circonda. Essa, di conseguenza, non può essere utile in questo compito, in quanto non si traduce mai in una prassi.

2.8 Origine e critica dell'oggettività storica

«*La storia viene sopportata solo dalle personalità forti, quelle deboli, essa le cancella completamente*»²⁰. Le personalità forti non hanno paura di confrontarsi con il passato fidandosi di sé stessi. In questo passo emerge tutta la concezione vitalistica-eroica

¹⁸ *Ivi*, 9, pag. 75.

¹⁹ *Ivi*, 5, pag. 39.

²⁰ *Ivi*, 5, pag. 43.

che pervade tutta la *Seconda inattuale*. Essa è un'esaltazione dell'individuo che vedendo nel passato un modello a cui ispirarsi, non si fa sottomettere, ma lo sfrutta come energia per la sua forza creativa, imprimendo la sua volontà al futuro.

L'uomo moderno si crede superiore agli uomini delle epoche precedenti poiché detentore della giustizia. Questa credenza gli deriva dall'oggettività storica. L'oggettività storica è la critica che viene posta dall'uomo moderno alle epoche precedenti. Lo storico crede di essere oggettivo nel momento in cui contempla un avvenimento con le sue conseguenze e le sue cause in una dimensione pura e priva di ogni interesse personale. A questa visione Nietzsche contesta il fatto che tale sguardo non rivela in alcuna maniera l'essenza empirica delle cose. L'oggettività non sortisce alcun effetto sulla vita, perché l'unico prodotto di questa critica è un'altra critica. Essa rimane una mera chiacchiera. Nietzsche condanna in maniera forte una tendenza che è ancora presente oggi quando gli uomini si accostano allo studio del passato, ovvero il credersi superiori a ciò che ci ha preceduto. L'essere venuti dopo non significa in alcuna maniera essere superiori. Il giudizio del passato permette alle personalità deboli di assolvere il presente. Solo pochi individui nella storia possono ergersi a giudici delle epoche passate, in quanto sono capaci di sopportare il peso della giustizia. La giustizia è sublime, ma anche inesorabile e terribile.

La cattiva storiografia lavora come un drammaturgo, concependo ogni avvenimento solamente all'interno di un orizzonte composto da relazioni reciproche. Gli eventi sono dunque posti all'interno di una narrazione che ha un'unità d'azione. Questo modo di procedere però fa perdere qualsiasi tipo di pathos al racconto della storia. Il valore della storia per Nietzsche non è rintracciare delle leggi universali, come fanno tutte le scienze, bensì di parafrasare un tema noto elevandolo e innalzandolo a simbolo universale di un mondo di significato profondo di potenza e bellezza.

L'intera argomentazione nietzschiana si basa sulla corrispondenza tra antinaturalismo e storicismo aventi entrambi una considerazione dell'uomo come solo essere razionale.

Il senso storico se domina incontrollato sradica il futuro in quanto elimina tutte le illusioni togliendo alle cose esistenti la loro atmosfera, unico luogo dove esse possono vivere. La giustizia storica essendo sempre terribile, manda in rovina tutto ciò che giudica. Essa può avere un'azione positiva solo nel momento in cui ci sia qualcosa che rimpiazza

quello che è appena stato distrutto. Al contrario se ciò non si produce allora il futuro risulta indebolito. Ad esempio, una religione se conosciuta e praticata come un sapere storico, alla fine ne risulterà distrutta. Il caso a cui allude Nietzsche è il cristianesimo.

L'obiettivo dell'attacco è lo storicismo di Hegel, che manifesta per Nietzsche l'ottimismo storico, uno dei veri bersagli dell'intera *Seconda inattuale*. L'ottimismo storico è la teleologia sottesa a molte narrazioni storiche in cui il dopo è coronamento del prima.

Ma gli spiriti più puri anche se intrisi di questa malattia storica riescono a sviluppare una coscienza ironica, ovvero il sentore che non ci sia nulla di cui rallegrarsi di questa conoscenza storica e di come educi male i popoli. Infatti, i popoli del passato hanno vissuto senza essere colpiti da questa malattia, e al contempo sono riusciti a produrre delle opere e delle gesta magnifiche. Ma allo stesso tempo questi spiriti avveduti difendono in maniera assurda l'educazione dei popoli preminentemente storica, che tanti danni provoca.

L'origine della paralizzante credenza dell'ottimismo storico è rintracciata dal filosofo di Rôcken nel *memento mori* medievale. La cultura moderna sarebbe quindi intrisa di un millenarismo, che ha incaricato di giudicare e condannare non più il Dio del giudizio universale, ma l'uomo stesso: «*questo memento mori gridato tanto all'umanità quanto all'individuo fu un pungolo sempre tormentoso [...]. La parola gridata contro di esso dall'epoca moderna: memento vivere, suona ancora per parlare apertamente, piuttosto intimidita*»²¹. Il cristianesimo è quindi un alleato della concezione storica della vita perché entrambi svalutano gli slanci vitali, poiché il cristianesimo svilisce tutto ciò che è legato alla vita terrena, visione appannata della vita ultraterrena. Anche se si ritrovano alleati, permangono delle differenze tra il cristianesimo e la storiografia: il primo condanna qualsiasi espressione passata, ritenendola priva di valore, la seconda pensa che sia bene conoscerlo anche se nulla di nuovo lo potrà superare.

²¹ Ivi, 8, pag. 66.

2.9 *Il destino dei discendenti*

A questo punto Nietzsche attacca in maniera diretta la direzione che secondo lui la cultura tedesca del suo tempo ha intrapreso. Infatti, i tedeschi che sono i discendenti del cristianesimo e dell'antichità declinante possono o accettare in maniera passiva questa loro condizione, diventando gli antiquari e i becchini del passato, oppure fissare degli obiettivi che vadano al di là di tutto ciò, ricercando, dopo aver elogiato le creazioni della cultura alessandrino-romana, «*con sguardo coraggioso i nostri modelli nel primitivo mondo greco antico del grande, del naturale e dell'umano*»²². Ritorna qui un tratto caratteristico del giovane Nietzsche, ovvero l'ammirazione e l'esaltazione della cultura greca classica, vista come portatrice di valori eroici e antistorici. La volontà di appropriarsi di questa cultura originaria, perciò rivelerebbe lo spirito della cultura tedesca ad ambire a compiere qualcosa di grande.

Coloro che invece accettano passivamente la condizione di epigoni vivono in maniera ironica-dolorosa nella miseria di essere sempre inseguiti dall'annientamento totale non avendo degli eredi. La vita appare come un continuo torto, non avendo nessun futuro che gli possa dare ragione. In alternativa, abbandonando l'ironia, queste coscienze infelici possono cedere all'impudenza, abbracciando la filosofia hegeliana. Essa divinizza questa condizione di miseria, concependola come senso e scopo di tutto ciò che l'ha proceduta, diventando quindi il compimento necessario della storia del mondo. La storia è chiamata con derisione il cammino di Dio sulla terra. Dio però è creato solo dalla storia stessa. Questo Dio nel suo percorso di autocomprensione sarebbe diventato via via più trasparente a sé stesso fino a giungere a identificarsi perfettamente, in un'unità perfetta tra soggetto e oggetto. L'ultimo attacco svela forse l'obiettivo principale dell'invettiva nietzschiana ovvero gli interpreti hegeliani che hanno avvelenato l'intera cultura contemporanea, piuttosto che il sistema hegeliano originale. La polemica è quindi indirizzata alla lettura della tesi della fine della storia per la quale ogni avvenimento successivo non è altro che una mera manifestazione e riconferma superflua di qualcosa che si è già compiuto e realizzato. La vetta di questa concezione è il già citato cinismo storico: la storia è vista come una banale continuazione della storia delle piante e degli animali, con l'uomo moderno tronfio di superbia che dall'alto della sua piramide giudica

²² *Ivi*, 8, pag. 68.

conclusa con sé stessa la storia. Nietzsche oppone ai proseliti dell'hegelismo storico, l'individuo di valore che non si piega, ma combatte contro ogni corrente storica e ogni storia. Oppongono al "è così" un "deve essere così". Questo loro agire li fa però diventare al contempo personaggi storici.

2.10 *L'elitismo nietzschiano*

La *Seconda inattuale* è fondamentale poiché durante l'analisi del concetto di storia si può intravedere lo scontro tra la cultura dell'individuo e del singolo, esaltata da Nietzsche e la cultura delle masse, disprezzata e denigrata. Emerge la visione aristocratica ed elitistica, profondamente antidemocratica, tratto fondamentale di tutto il pensiero nietzschiano. Come anche nelle opere della maturità, qui Nietzsche esterna tutto l'odio nei confronti delle masse ed esalta i forti e i singoli, chiamati gli *uomini liberi*, che sanno imporre la loro volontà di potenza, avendo il coraggio di dire sì alla vita. Culmine di questa visione è la contrapposizione tra la *morale del signore* e la *morale dello schiavo*. Tra le due esiste uno scarto, che determinerà l'origine tra il buono e il cattivo chiamato *pathos della distanza*. Tema della *Genealogia della morale* è proprio ricostruire storicamente l'origine dei valori morali e della morale in generale. Nietzsche la ritroverà proprio nell'opposizione tra la casta dei nobili e quella degli schiavi. I primi, essendo i dominatori, forgiarono e coniarono i valori:

sono stati gli stessi "buoni", vale a dire i nobili, i potenti, gli uomini di condizione superiore e di elevato sentire ad avere avvertito e determinato se stessi e le loro azioni come buoni, cioè di prim'ordine e in contrasto a tutto quanto è ignobile e d'ignobile sentire, volgare e plebeo²³.

Per quanto riguarda la storia, Nietzsche condanna la filosofia della storia di Hegel poiché egli ha commesso l'errore di scambiare i grandi movimenti popolari come movimenti di rilevanza per la storia dell'umanità. Un esempio è il cristianesimo: dopo che la massa ha trovato questo pensiero se lo è trascinato avanti per secoli, anche a

²³ Friedrich Nietzsche, *Genealogia della morale*, I, 2, pag. 15. Trad. in it. a cura di F. Masini, Adelphi, Milano 1984.

detrimento di sé stesso. Questo non inficia il fatto che il suo fondatore possa essere stato un grande uomo, ma sicuramente non sono le masse a poterlo stabilire.

La storiografia non deve occuparsi in alcuna maniera delle masse, viste come la parte debole della società essendo considerate da Nietzsche sempre come degradate e rozze, perciò non meritevoli di alcun tipo di attenzione se non per tre aspetti: come copie mal riuscite dei grandi uomini, come ostacoli ai grandi uomini e come strumento dei grandi uomini. Esse, quindi, devono sempre essere analizzate in rapporto agli uomini grandi. Salvo per questi aspetti lo studio della massa deve essere solo compito della statistica, in quanto allo storico può insegnare solo il vile conformismo e la disgustosa uniformità. Non è nemmeno ammissibile la teoria per la quale gli uomini grandi siano delle manifestazioni di queste masse. Gli uomini grandi si stagliano sopra la massa e non hanno nulla a che fare con essa se non in maniera strumentale. Così come dal caos non si può generare l'ordine, alla stessa maniera la massa non può generare il grande.

2.11 I danni della società borghese nella formazione degli storici

In *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, Nietzsche indaga l'eccesso di storiografia non solo da un punto di vista filosofico, ma tratteggia anche una spiegazione socioeconomica dell'insegnamento della storia nell'educazione offerta nelle scuole. La concezione moderna della storia è difatti funzionale anche da un punto di vista delle classi produttrici per la formazione della forza-lavoro subordinata:

Gli uomini devono essere adattati agli scopi del tempo, per potervi mettere mano il più presto possibile; devono lavorare nella fabbrica delle utilità generali prima di essere maturi, anzi perché non diventino affatto maturi – in quanto questo sarebbe un lusso che sottrarrebbe una quantità di forze al “mercato del lavoro” [...]. Il giovane viene spinto con la frusta attraverso tutti i millenni: adolescenti che non capiscono nulla di una guerra, di un'azione diplomatica di una politica commerciale, vengono trovati degni di essere introdotti nella storia politica²⁴.

²⁴ F. Nietzsche, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, 7, pag. 60-61.

Conseguenza di ciò nell'animo giovanile è la perdita di ogni senso di sorpresa, non riuscendo a meravigliarsi di fronte a niente, tollerando tutto. Così gli studenti di storia diventano solo utili nella fabbrica della scienza storica, e quindi non più pensatori liberi.

In questa invettiva contro la cultura borghese piena di utilitarismo ed economicismo, Nietzsche si scaglia anche contro l'utilizzo del lessico dei padroni, come ad esempio "fabbrica", "mercato del lavoro", "offerta" o "utilizzo", in ambito accademico che dovrebbe essere privo di ogni preoccupazione verso l'utilità della ricerca. L'ossessione alla produzione trasforma gli accademici in galline ovaiole sfruttate fino allo sfinimento, poiché devono produrre a un ritmo artificiale. Anche la qualità del lavoro si abbassa a causa di ciò.

Questa tendenza inoltre ha come conseguenza lo sdoganamento della "divulgazione" della scienza, il tagliare la giacca su misura del corpo del "pubblico promiscuo". I dotti di oggi abbassano il loro sapere verso il volgo con la scusa di andare incontro ai loro bisogni. In realtà l'unico bisogno che soddisfano è quello dei dotti verso sé stessi, in quanto la loro attività è quella di avvelenare il popolo con il loro sapere storico malato.

Così l'intera educazione non ha che come scopo che di produrre l'uomo dotto ovvero colui che è subito pronto per essere speso nel mondo del lavoro. Compito della vera educazione è invece creare il libero uomo colto.

2.12 La gioventù come speranza per la storia

Questa gioventù costantemente corrotta dalla cattiva educazione e dall'eccesso di storia è per Nietzsche anche la sola e unica speranza di un possibile rinnovo della cultura contemporanea. La gioventù è la sola che può comprendere la protesta verso l'educazione storica dell'uomo moderno. *Sull'utilità e il danno della storia per la vita* si conclude con un elogio alla gioventù come unica fonte di salvezza in quanto il suo istinto di natura non è stato ancora del tutto corrotto dalla malattia storica. La cultura immaginata da Nietzsche è forte e creatrice. È opposta a quella inautentica e fiacca dei suoi contemporanei. La prima si fonda su un sapere che si mette al servizio della vita e collabora con essa. La

seconda si basa su un sapere costruito intorno a un altro sapere e per lo più molto superficiale.

Nietzsche alla fine della *Seconda inattuale* ritorna sui due rimedi verso l'eccesso di storia: l'antistorico e il sovrastorico. L'antistorico è la forza di dimenticare e di limitare il proprio orizzonte. Il sovrastorico è il sapersi dare a quegli aspetti dell'esistenza che rivelano l'eterno e l'immutabile, come l'arte e la religione. La gioventù che si farà carico di questo compito soffrirà sia del male storico, sia dei suoi rimedi. Anche i rimedi infatti non sono indolori, ma sono necessari. Gli unici lenitivi alla sofferenza di questa gioventù saranno una temeraria onestà e il conforto della speranza che in futuro si possa creare una cultura che non sia «decorazione della vita, cioè in fondo unicamente dissimulazione e velame, poiché ogni ornamento nasconde la cosa velata»²⁵.

2.13 L'ermeneutica storica nell'evoluzione del pensiero nietzschiano

L'opera *Genealogia della morale. Uno scritto polemico* è una delle ultime opere scritte e pubblicate da Nietzsche prima della follia che lo colpì all'inizio del 1889. In quest'opera come detto precedentemente egli si interroga sull'origine della morale e dei concetti di bene e male. L'importanza di questo testo non è solo dovuta al fatto che è una tappa fondamentale per comprendere l'evoluzione del pensiero filosofico di Nietzsche, ma anche perché introduce un modo di fare e ricercare nella storia filosofica poiché pone l'attenzione sul rapporto tra linguaggio e potere.

Nel 1876 Nietzsche rompe i rapporti personali con Wagner. Questa rottura ha degli effetti anche sul piano intellettuale e filosofico. Infatti, ogni tipo di progetto di riforma o rifondazione della civiltà tedesca che ha lo scopo di riscoprire lo spirito dionisiaco e tragico dell'esistenza è abbandonato. La rottura con Wagner coincide anche con il distacco dal pensiero di Schopenhauer.

Oltre che in quest'opera, Nietzsche utilizza il metodo genealogico, chiamato anche filosofia storica nella stesura di altre opere. Un'altra opera in cui Nietzsche si concentra sulla decostruzione della morale e della religione cristiana è *Umano, troppo umano*. In quest'opera il filosofo rivendica una nuova maniera di guardare alle cose: «io stesso non

²⁵ *Ivi*, 10, pag. 99.

credo che alcuno abbia mai scrutato il mondo con un sospetto ugualmente profondo»²⁶. Il sospetto è proprio una delle caratteristiche fondamentali del pensiero nietzschiano. Non a caso, il filosofo francese Paul Ricœur accomuna Nietzsche con Freud e Marx nella cosiddetta scuola del sospetto. Infatti, il metodo genealogico è proprio mettere sotto accusa la realtà e i fondamenti che la sorreggono, mostrando come ogni verità, in realtà non sia altro che un'idea che ha valore solo in un preciso istante e in un determinato luogo.

La *Genealogia della morale* è in linea con le conclusioni della *Seconda inattuale*. Il metodo genealogico deve perciò essere utile alla vita e all'azione, evitando gli eccessi di storiografismo che da un lato rendono la storia facilmente succube alle istanze del potere politico, in quanto inutile, e dall'altro spinge gli uomini alla rassegnazione schiacciati dal peso del passato e della ricerca dell'origine.

La genealogia come ogni forma di conoscenza, non è mai obiettiva e distaccata. Quindi non è mai l'azione dell'esterno su un soggetto passivo. La storia è sempre al servizio del presente, ma essa non si trasforma in malattia nel momento in cui apre la strada al futuro, senza essere schiacciata dal peso del passato o dalla mediocrità del presente. L'appello è quello di crescere una nuova generazione di uomini coraggiosi che sappiano sopportare questo peso, trovando un senso alla storia senza cadere nel vizio del teleologismo, che rende la storia tutta un fine metafisico, ovvero definitivo e non oltrepassabile.

La genealogia è un'ermeneutica storica che prende conoscenza del fatto che non esistono categorie universali poiché esse sono sempre determinate dall'epoca e dal luogo che le hanno prodotte. In Nietzsche ciò si tramuta in una radicale critica a tutti i concetti che hanno da sempre dominato la filosofia occidentale. Così non solo l'oggetto di studio, ma anche il soggetto conoscente sono sempre prodotti di precise condizioni storico-geografiche. Ogni fatto in sé non è altro che un'operazione del soggetto che isola alcuni elementi del divenire per cristallizzarli e renderli fermi ed eterni. Esso è perciò che un'interpretazione del soggetto. Così come i fatti, anche la realtà stessa non è altro che una visione del mondo tramite filtri antropologici. La concezione della conoscenza allontana Nietzsche sia dalle posizioni di Schopenhauer, secondo il quale la realtà è

²⁶ Friedrich Nietzsche, *Umano troppo umano*, 1, pag. 4. Trad. in it. a cura di S. Giametta, Adelphi, Milano 1965.

nascosta dal velo delle rappresentazioni, sia dalle posizioni dello scientismo secondo cui le verità scientifiche sono le uniche verità.

2.14 *La genealogia della morale*

Il metodo genealogico è innanzitutto applicato per analizzare i concetti di bene e male. Così anche i valori più alti come quelli della virtù sono ricondotti a una dimensione “terrena”. La genealogia nietzschiana ha come obiettivo quello di dissolvere e trasvalutare i valori della morale occidentale, ma allo stesso tempo ne riconosce l’importanza e la storicità che essi hanno avuto per la stessa civiltà, riuscendo a contenere gli istinti più feroci dell’uomo.

Lo scopo della genealogia della morale è quindi la ricerca dell’origine dei sentimenti morali smascherando la sublimazione che hanno ricevuto nel corso delle varie epoche. Infatti, ogni cattiva azione non è altro che una bella azione abbellita e viceversa ogni azione bella è solamente un’azione cattiva sublimata. Principio ultimo di ogni azione sarebbe quindi: «*Tutte le “cattive” azioni sono motivate dall’istinto di conservazione o, ancor più esattamente, dall’intenzione dell’individuo di procurarsi il piacere e di evitare il dolore*»²⁷. Questi due principi sarebbero quindi i veri motori dell’azione umana. L’esempio più celebre è sicuramente la critica al concetto di altruismo: ogni azione non è mai fatta per l’altro in sé, bensì a causa del predominio di un determinato sentimento o pregiudizio morale rispetto ad un altro. Difatti, anche i più alti esempi di azione morale non sono altro che autoscissioni all’interno dell’Io: «*Non è evidente che in tutti questi casi l’uomo ama qualcosa di sé, un pensiero, un’aspirazione, una creatura, più di qualche altra cosa di sé, che egli, cioè, scinde il suo essere e ne sacrifica una parte all’altra?*»²⁸.

Nietzsche con questa teoria però non può essere considerato un determinista, anche se come si è visto nell’uomo non c’è la possibilità del libero arbitrio o della libera scelta. Infatti, lo scopo di Nietzsche con la genealogia non è certamente trovare il principio ultimo dell’azione dell’uomo, come fanno i deterministi. Al contrario questi modi di agire

²⁷ F. Nietzsche, *Umano troppo umano*, 99, pag. 76.

²⁸ *Ivi*, 57, pag. 60-61.

sono abbastanza plastici, mostrando come la morale sia il frutto di processi storici²⁹. In aggiunta nel processo di decisione ciò che conta veramente non sono i motivi reali, bensì quelli creduti.

Il metodo genealogico ha come fondamento l'idea che lo sviluppo di una determinata idea o di un determinato concetto non sia lineare bensì avvenga in maniera nascosta seguendo una sua logica che risponde solamente agli eventi, anche piccoli e che agli occhi dei più possono apparire insignificanti, che costruiscono la storia stessa del concetto preso in analisi.

La genealogia è concepita come una «*chimica delle idee e dei sentimenti*» poiché si pone di ricercare la radice comune degli opposti in chiave antidialettica e antimetafisica:

I problemi filosofici riprendono oggi in tutto e per tutto quali la stessa forma interrogativa di duemila anni fa: come può qualcosa nascere dal suo opposto per esempio il razionale dall'irrazionale, ciò che sente da ciò che è morto, la logica dall'illogicità il contemplare disinteressato dal bramoso volere, il vivere per gli altri dall'egoismo, la verità dagli errori [...]? Invece la filosofia storica, che non è più affatto pensabile separata dalle scienze naturali, ed è il più recente di tutti i metodi filosofici, ha accertato in singoli casi (e questo sarà presumibilmente il suo risultato in tutti i casi), che quelle cose non sono opposte tranne che nella consueta esagerazione della concezione popolare o metafisica, e che alla base di tale contrapposizione sta un errore di ragionamento [...]: entrambe le cose non sono soltanto sublimazioni, in cui l'elemento base appare quasi volatilizzato e solo alla più sottile osservazione si rivela ancora esistente³⁰.

A ben vedere le analisi condotte da Nietzsche non portano mai a scomporre in elementi ultimi e semplici, ma piuttosto svelano tutte le relazioni e i movimenti che determinano i concetti posti sotto analisi.

La filosofia storica ha quindi il compito di dissolvere la tradizione nei suoi elementi senza distruggerla³¹. Essa permette un nuovo tipo di sguardo, anche se questo non è affatto accompagnato da nessun tipo di ricompensa o di sollievo, come nel caso dell'arte.

La genealogia della morale di Nietzsche si pone in ultima istanza la domanda sul chi, che corrisponde alla volontà di potenza³², piuttosto che sul che cosa. Difatti tutti i valori morali non si impongono per la loro idealità, bensì si affermano grazie alla forza o

²⁹ Cfr. Gianni Vattimo, *Introduzione a Nietzsche*, pag. 51. Laterza, Roma 1985

³⁰ *Ivi*, I, 1, pag. 15.

³¹ Cfr. G. Vattimo, *Introduzione a Nietzsche*, pag. 48.

³² Cfr. Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Puf, Paris 2014.

al risentimento delle varie caste che lottano tra di loro. La morale tutta quindi non ha alcun fondamento trascendente, bensì è ben ancorata alla terra e alla vita. La morale è quindi umana, troppo umana.

Lo scopo di Nietzsche comunque non è quello di ristabilire la vecchia morale degli aristocratici. In altre parole, la ricerca dell'origine non serve a trovare un passato da idealizzare e a cui tendere. Difatti essere un pensatore genealogico non vuol dire scambiare l'origine per la verità. Più ci si avvicina all'origine, senza preservare l'interesse verso la vita, più ci si allontana da sé stessi.

In altre parole la scoperta dell'origine di un determinato valore, permette anche di metterlo tra parentesi e accantonarlo in maniera tale da forgiarne di nuovi, compiendo perciò una vera trasvalutazione di essi. L'intero processo genealogico non ha nessuno scopo di giungere a una verità assoluta, che non esiste, ma permette di allontanarsi dalla malattia storica che attanaglia la condizione esistenziale dell'uomo moderno.

2.15 La critica al concetto di autore in Nietzsche

La genealogia come si è detto in precedenza non dissolve semplicemente l'oggetto di studio, bensì anche il soggetto. Una conseguenza di questa posizione, che sarà molto proficua nell'intera filosofia del Novecento, sarà la critica alla nozione di autore. Per Nietzsche infatti, qualsiasi tipo di erudizione soffoca gli slanci creativi che portano alla grandezza, rinchiudendo ogni autore all'interno di una categoria che trova i suoi confini nella riproposizione della tradizione:

Se quest'ultimo [l'autore] ha creato già parecchie cose, deve subito lasciarsi interpretare il corso passato e il presumibile corso ulteriore del suo svolgimento, subito viene paragonato ad altri, viene sezionato e squartato in base alla scelta della sua materia, in base alla sua trattazione, viene saggiamente ricomposto e in complesso ammonito e rimproverato³³.

Come si può notare l'autore per Nietzsche non si dai mai puro, ma è sempre indagato e interpretato alla luce dell'idea con la quale lo studioso legge il testo. In più, gli

³³ F. Nietzsche, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, 5, pag. 45.

studiosi ricompongono il testo che leggono con tono ammonitorio in maniera tale da piegare ciò che i testi dicono.

Nietzsche può essere considerato uno dei precursori della teoria novecentesca della *Morte dell'Autore*, che si sviluppò soprattutto in Francia in seno al pensiero postmodernista. La critica dell'autoralità è uno dei cardini della filosofia nietzschiana poiché l'intenzione dell'autore non può mai essere considerata come la causa determinante il significato di un testo. In altre parole, non può essere l'intenzione vera o presunta che si nasconde dietro un testo, il criterio con il quale selezionare le interpretazioni.

Capitolo 3

FOUCAULT: TRA STORIA, FILOSOFIA E GENEALOGIA

3.1 Nietzsche in Francia nella prima metà del Novecento

Per tutta quanta la sua vita Foucault si definì un nietzschiano. L'interesse per il pensatore di Röcken fu forte sia in gioventù, come quando fuoriuscì dal *Parti communiste français* definendosi un comunista nietzschiano sia negli ultimi anni in cui disse: «io sono semplicemente nietzschiano e cerco su molti punti di vista nella misura del possibile di vedere, con l'aiuto dei testi di Nietzsche [...] ciò che si fare in questo o in quell'ambito»¹. È quindi necessario comprendere al meglio il debito che Foucault ha con il pensiero di Nietzsche. Per fare ciò è fondamentale innanzitutto comprendere l'ambiente culturale in cui si formò e visse. Negli anni successivi alla fine della Seconda guerra mondiale, infatti si ebbe in Francia una riscoperta e una rivalutazione del pensiero di Nietzsche.

Il pensiero di Nietzsche in realtà era già approdato in terra francese già durante gli ultimi anni dell'Ottocento, quando la sua opera iniziò ad avere una risonanza a livello europeo. Nel 1892 infatti apparve la prima traduzione francese di un'opera di Nietzsche ovvero *Il caso Wagner*. I traduttori erano Daniel Halévy et Robert Dreyfus che nello stesso anno di apparizione dell'opera fondarono insieme ad altri letterati e intellettuali dell'epoca, tra cui Marcel Proust, la rivista letteraria *Le Banquet* dove apparirono svariati brani tratti dalle opere del filosofo di Röcken. Nel 1898, Henri Albert tradusse *Così parlò Zarathustra* e *L'anticristo*. Per molto tempo le traduzioni scarseggiarono e la sua filosofia rimase sottotraccia nell'ambito dei filosofi accademici, iniziando però ad avere degli

¹ Michel Foucault, *Le retour de la morale*, pag. 704. In *Michel Foucault. Dits et Écrits 1954-1988*, tomo IV, Gallimard, Paris 1994. Trad. orig. «Je suis simplement nietzschéen et j'essaie dans la mesure du possible sur un certain nombre de points, de voir, avec l'aide de textes de Nietzsche [...] ce qu'on peut faire dans tel ou tel domaine».

importanti sostenitori tra i circoli intellettuali ed artistici di Parigi. Infatti, molto spesso la sua filosofia veniva scambiata per letteratura. Non a caso le traduzioni in francese appaiono su una rivista letteraria cioè il *Mercure de France*. L'aspetto letterario, artistico e poetico saranno dominanti in Francia per quasi tutta la prima metà del secolo, e quindi sarà proprio tra i poeti e gli artisti che Nietzsche avrà grande fama. Tra questi ci furono anche André Gide e Paul Valéry. Il pensiero di Nietzsche fu anche fondamentale per lo sviluppo del surrealismo. Ma il *Mercure de France* ha anche dei legami con il nazionalismo francese, in particolare l'*Action française*. Per questo motivo saranno molto esaltati l'aspetto antidemocratico e elitista del suo pensiero che vede nella massa un ente anonimo e mediocre dal quale l'individuo deve emergere. Nietzsche sarà quindi utilizzato in chiave reazionaria da tutti quanti quegli ambienti che rifiutano i valori dell'uguaglianza propri del pensiero socialista o cristiano esaltando al contempo l'estetismo aristocratico contro la società borghese e la violenza propria del dionisiaco.

3.2 La Nietzsche renaissance

Per quanto riguarda la Francia è solo dalla fine della Seconda guerra mondiale che si ebbe un vivo interesse da parte del mondo filosofico. Uno dei motivi è certamente la lettura che Martin Heidegger e Karl Jaspers fecero di Nietzsche.

Per Heidegger, Nietzsche è sotto tutti i punti di vista un filosofo, in quanto è presente in maniera preponderante la questione dell'Essere. Infatti, Nietzsche è colui che ha denunciato con più forza l'insensatezza della distinzione tra mondo reale e mondo apparente. Il nichilismo è quindi sia la critica più radicale alla metafisica, ma anche il suo compimento.

Un altro elemento importante è il lavoro filologico compiuto da Mazzino Montanari e Giorgio Colli che svelarono le profonde manipolazioni compiute dalla sorella di Nietzsche per far apparire il suo pensiero come ispiratore del nazismo. Proprio a Foucault, insieme a Deleuze, venne affidato il compito di curare la nuova traduzione francese dalla casa editrice Gallimard, basandosi sul lavoro dei due filologi italiani.

In Francia i primi recettori possono essere considerati Georges Bataille, Pierre Klossowski e Maurice Blanchot².

Bataille nella sua interpretazione di Nietzsche riprende in maniera originale le tendenze che circolavano a inizio secolo ovvero il rapporto tra l'individuo e la massa. L'opposizione tra massa e individuo è legata al tema della libertà e della morale: si oppone una moralità della società in vista di un'utilità intesa come bene e il male considerato come la condizione stessa della libertà che si pone in contrasto con ciò che le norme sociali prescrivono. Il primo è definito uomo di azione in quanto segue la ragione. Al contrario l'uomo totale riesce andare al di là della ragione. La finalità del proprio agire non può mai essere una finalità per gli altri. In questo caso rimarrebbe legato ai limiti degli ideali borghesi.

Blanchot viceversa concentra la sua attenzione sulla questione del linguaggio e dell'uomo. Il linguaggio non è semplicemente uno strumento, ma ha un potere suo proprio. La libertà delle parole supera le cose a cui esse si riferiscono. L'uomo per Blanchot ha in sé una fondamentale ambiguità che Nietzsche enuncia con la morte di Dio. Essa però non deve essere intesa come semplice annullamento della dimensione trascendentale e del suo rispecchiamento nell'immanenza, bensì è un'apertura verso la libertà ovvero a un mondo senza fini.

3.3 La concezione di storia foucaultiana

Le letture di Bataille e Blanchot hanno profondamente influenzato l'interpretazione di Nietzsche del Foucault dell'*Histoire de la folie à l'âge classique*. Un altro importante apporto è sicuramente quello della lettura e della frequentazione di Gilles Deleuze, che nel 1962 pubblicherà il fondamentale testo *Nietzsche et la philosophie*, che rinnova l'interesse per l'autore tedesco sdogandolo completamente dall'aura di essere un filosofo di destra.

Histoire de la folie à l'âge classique è la tesi di dottorato pubblicata nel 1961 sotto la direzione di Georges Canguilhem. Quest'opera come tutte le altre opere del filosofo di

² Si noti come questi autori vissero sempre ai margini della cultura accademica e non lavorano mai come professori universitari.

Poitiers sono difficilmente ascrivibili a un'unica specifica area disciplinare, vista la complessità e l'innumerabile ed eterogenea raccolta di materiale che comprende documenti d'archivio, fonti letterarie, trattati di medicina, verbali di polizia e opere filosofiche. Prova di ciò è il fatto che esse hanno influenzato moltissimi campi delle scienze sociali, oltre che della storia, della filosofia e della letteratura.

Questo modo di procedere può ricordare l'*École des Annales*, che prosperava negli stessi anni in ambito storiografico concentrandosi sui cambiamenti storici sulla *longue durée* piuttosto che sulla storia *événementielle*³ e la storia politica. Questa corrente storiografica poneva una forte attenzione all'ambito della vita quotidiana di tutte le fasce della popolazione. Ma in Foucault lo sforzo è molto più radicale poiché la ricerca si pone su un livello più profondo in quanto investe la storia stessa del soggetto e della sua costruzione nel corso del tempo. Allo stesso tempo l'attenzione che la storia e la genealogia pongono per il presente sono fondamentali anche per Braudel. Infatti, la ricerca storica: «non è altro che una costante interrogazione del tempo passato in nome dei problemi e delle curiosità – e anche delle inquietudini e delle angosce – del tempo presente che ci accerchia e ci assedia»⁴.

L'impegno di Foucault però nelle sue opere va ben al di là del solo interesse per il presente in quanto è una vera e propria espressione della propria militanza politica. La tensione verso il presente però porterà Foucault nel corso dell'evoluzione del suo pensiero a domandarsi in quale maniera la reinterpretazione del passato possa comprendere e agire sul presente.

Un altro punto interessante è il rapporto che Foucault instaura tra eventi e strutture di *longue durée*. Per evitare l'instaurarsi di qualsiasi tipo di dialettica, che in ultima analisi tende sempre a ricomporre in un'unità superiore la differenza intrinseca tra i singoli eventi, Foucault elabora un modello in cui si suggeriscono dei rapporti di dipendenza tra strutture economiche ed eventi. Questi, in una qualche maniera imprevedibile, sono influenzati da una ragione interna a essi. Ma questa rimane sempre al di là della comprensione dello storico, in quanto gli eventi sono intrinsecamente portatori di

³ Cfr. Fernand Braudel, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Armand Colin, Malakoff 2017.

⁴ Fernand Braudel, *La Méditerranée. Tome I. L'espace et l'histoire*, pag. 7-8. Trad. orig. Flammarion, Paris 1999. «n'est pas autre chose qu'une constante interrogation des temps révolus au nom des problèmes et curiosités – et même des inquiétudes et des angoisses – du temps présent qui nous entoure et nous assiège».

ambiguità. Per questo motivo, non è possibile né trovare una spiegazione unitaria, né fare previsioni sulle conseguenze che ne derivano.

Proprio del metodo di Foucault è la raccolta e la comparazione di elementi e documenti molto eterogenei tra loro. Il rifiuto dell'analisi dei grandi avvenimenti, a favore di tracce che passano inosservate alla vista dei più è un altro elemento che ricollega Foucault all'*École des Annales*. Anche questa scuola storiografica faceva della raccolta di documenti poco conosciuti e l'approfondimento di eventi considerati insignificanti dei pilastri della loro ricerca storica.

Come si vedrà di seguito termini come genealogia e archeologia saranno fondamentali per comprendere meglio questo rapporto.

3.4 *La follia tragica in Histoire de la folie à l'âge classique*

Histoire de la folie à l'âge classique ha come obiettivo ricostruire la storia del concetto di follia e delle pratiche sociali che lo hanno prodotto. Il metodo utilizzato si fonda su un concetto che si ritroverà in tutte quante le sue opere ovvero una storia che procede per discontinuità piuttosto che in maniera lineare. Infatti, il percorso storico per Foucault avviene per rotture epistemologiche che comportano di volta in volta delle nuove sistemazioni dell'edificio del sapere. Le discontinuità rivelano inoltre un altro aspetto importante della storia: non esistendo una continuità non esiste neanche una direzione univoca a cui tutto tende. Così lo sguardo dello storico non deve essere uguale a quello dello scienziato. Il secondo, presuppone sempre l'esistenza di una verità che egli potrà conoscere, orientando quindi in quella direzione tutte le sue ricerche, mentre il primo deve valutare le singole esperienze non seguendo una struttura già data bensì la sua specifica costituzione. In altre parole, lo storico non può ricostruire un determinato aspetto di una società proiettando le categorie del presente sul passato pensandole come eterne e valedoli in ogni luogo, ma deve registrare e descrivere le semplici variazioni che si sono prodotte nel tempo e nello spazio.

Le rotture epistemologiche però non devono essere considerate come delle rivoluzioni in cui tutto ciò che era esistente è semplicemente spazzato via dalla forza del nuovo. Al contrario in questi passaggi critici gli antichi saperi e i nuovi convivono.

Proprio queste sovrapposizioni sono utili allo storico per comprendere che è avvenuta una trasformazione.

Lo studio della follia però non si limita semplicemente a questo ambito ma abbraccia in maniera larga tutte quante quelle questioni che nascono dalla differenza tra ragione e follia, innanzitutto tra senso e non senso. La ricostruzione del percorso che ha portato alla costruzione del concetto di follia, ha di mira non soltanto la decostruzione di questo concetto, ma anche essere esempio di come determinati costrutti sociali si vengono a formare in specifiche epoche e culture. Non solo proprio questo sviluppo permette di capire anche come funzionano alcuni processi che sono alla base della cultura e della società presa in esame.

È da evitare ogni tipo di generalizzazione di stampo universalistico. Non esiste una storia lineare e gli stessi concetti non possono essere considerati come universali. Ad esempio è insensato parlare di follia in epoche anteriori all'età classica⁵.

Histoire de la folie è importante nello sviluppo del pensiero foucaultiano poiché si trovano almeno abbozzate quelle direzioni di ricerca delle fasi successive come ad esempio la costruzione del soggetto moderno influenzata da pratiche come la confessione, la nascita del sapere medico come potere normalizzante, il tema dell'esclusione e dell'incarcerazione.

In quest'opera, Foucault si rapporta principalmente con il Nietzsche de *La nascita della tragedia* e delle ultime opere, *Ecce homo*, *La genealogia della morale*, *Crepuscolo degli Idoli*, *L'anticristo* ed i cosiddetti *Biglietti da Torino*, prima del suo collasso mentale e del suo internamento. Proprio la *Nascita della tragedia* ebbe un impatto fortissimo sull'impostazione generale della ricerca. Centrali nell'analisi foucaultiana risultano essere i concetti di tragedia, spirito dionisiaco e spirito apollineo. Nietzsche è fondamentale poiché egli pone il problema della divisione tra ragione e sragione. La razionalità radicalizzandosi ed escludendo la follia dal suo pensiero, porta molte volte a esiti che non sono affatto razionali.

Lo schema di opposizione tra forze dionisiache e forze apollinee sarebbe ripreso da Foucault nella ricerca dell'opposizione tra ragione e follia, o meglio tra ordine razionale e impeti distruttori di quest'ultimo. Si può infatti tracciare un paragone tra la fine della

⁵ Con *âge classique*, in Francia si intende soprattutto il periodo che coincide con la fine del Rinascimento alla Rivoluzione francese.

tragedia greca e le pratiche di esclusione riguardanti la follia. Così come lo spirito socratico, degenerazione dello spirito apollineo, con il razionalismo etico ha esiliato dalla vita lo spirito dionisiaco, nello stesso modo la ragione tenta tramite il linguaggio della psichiatria di negare l'origine comune che hanno ragione e follia, permettendo alla prima di parlare alla seconda solo tramite un'astrazione universalizzante. Nel trattare la malattia mentale la psichiatria dà per assodato come questa separazione si sia sempre data e sia inconciliabile. La ragione alla pari dello spirito apollineo cerca tramite questo linguaggio di ricomporre la scissione tra esso e la follia. Ma in realtà esiste un linguaggio che precede quello della scienza in cui «*follia e non-follia, ragione e non-ragione sono confusamente implicate: sono inseparabili poiché non esistono ancora, ed esistono l'una per l'altra, l'una in rapporto all'altra, nello scambio che le separa*»⁶. Questo linguaggio rimane in silenzio ed emerge in alcuni poeti e autori come Hölderlin, Sade e Nietzsche, ma anche grazie ad artisti come Goya, Van Gogh e Artaud. Questa intromissione della follia nasce secondo Foucault dal *Neveu de Rameau* di Diderot. L'opera d'arte è quindi uno degli strumenti di riemersione del linguaggio della follia, negato con forza dalla ragione. La follia è legata al piano del non-senso. A differenza della psicologia e della critica letteraria e artistica che legano la produzione dell'opera d'arte agli effetti della follia sul singolo artista o scrittore, Foucault nega questo legame. Questo supposto legame è sintomo di un pregiudizio ben radicato ovvero che la follia e l'opera parlino lo stesso linguaggio. Ma ad uno sguardo attento la follia è l'assenza di opera che fa da sfondo proprio all'opera stessa. La follia è il vuoto che accompagna la grande opera della storia del mondo.

L'origine della distinzione tra ragione e sragione, come nel giovane Nietzsche, viene posta in una dimensione non troppo precisa, ma si perde nell'oscurità. Proprio il riferimento alla tragedia sarà uno degli elementi di guida di Foucault nella stesura di questo saggio. Non a caso Foucault descrive la follia come una coscienza tragica, proprio per la commistione dell'apollineo con il dionisiaco. Questo spazio più che porsi come un'origine da cui deriva tutto deve essere considerato come il limite ultimo nel quale una cultura trova la sua identità. Per Foucault, la nascita della scienza moderna con Descartes è il compimento in ambito gnoseologico del trionfo dello spirito apollineo, che nega l'irrazionalità della vita, spingendo l'uomo a credere di poter non solo conoscere, ma

⁶ Michel Foucault, *Storia della follia nell'età classica*, prima prefazione, pag. 42. Trad in it. a cura di F. Ferrucci, Bur, Milano 2011.

anche dominare il mondo che gli sta attorno. La follia da Descartes è messa sullo stesso piano dell'errore e del sogno. In questo stato la follia e il dionisiaco sono ridotti a errore. La medicina perciò diviene la scienza con la quale imporre la guarigione e il ritorno alla verità⁷. L'indagine di Foucault risulta essere una critica alla modernità dalla modernità stessa, come fece allo stesso modo Nietzsche che criticò la filologia avendo come base la filologia stessa.

È bene precisare come il rapporto tra ragione e follia nel corso della storia evolva continuamente e non sia mai stabile. Così ragione e sragione durante i secoli XVI e XVII, sono implicati in maniera stretta, poiché anche se la ragione emerge, nello sfondo rimane sempre il fondo oscuro della non ragione, che è sempre intesa come opposto e non è ancora del tutto stata oggettivata dal sapere scientifico.

L'origine di questo processo si trova nel trattamento con la quale la follia era concepita nel Medioevo. Essa subisce un trattamento ambivalente poiché da un lato è continuamente esclusa dalle pratiche sociali alla pari dei lebbrosi, dall'altro essa è reintegrata dal lato spirituale. Nell'esperienza delle "Navi dei folli" (*Narrenschiff*), imbarcazioni che solcavano i fiumi senza mai sostare stabilmente in un luogo preciso alle quali si cercava di affidare e allontanare i folli dalle città, c'è la manifestazione maggiore dell'ambivalenza della follia. Essa è sempre ai confini delle città e si ricerca sempre di allontanarla sui fiumi o nelle campagne. Nell'affidare il folle al fiume lo si reclude in uno spazio senza muri e costrizioni esterne. Il folle diviene prigioniero del viaggio stesso, che non ha né un inizio esatto, né una fine precisa, ma è sempre in balia di un'incertezza totale e indefinita. È da notare anche come la "nave dei folli" fa riemergere l'antico legame esistente tra la follia e l'elemento acquatico. Da un lato l'acqua è la sostanza di purificazione per eccellenza, dall'altro navigare vuol dire abbandonare ogni certezza, affidandosi in tutto alla sorte.

La follia quindi nel corso del tempo sostituisce la funzione che nel Medioevo aveva la lebbra. Le pratiche di esclusione e internamento però saranno molto simili tra i folli e i lebbrosi, anche se i contesti saranno differenti: *«con un senso tutto nuovo, e in una*

⁷ Cfr. Stefano Righetti *Foucault interprete di Nietzsche*, pag. 49. Mucchi Editore, Modena 2012.

cultura molto differente, le forme sussisteranno. Essenzialmente questa forma di divisione rigorosa che è esclusione sociale, ma reintegrazione spirituale»⁸.

Durante il Rinascimento, l'ambivalenza tra coscienza critica e coscienza tragica si traspone sul piano artistico e letterario. Il lato critico appare ad esempio in Erasmo da Rotterdam, dove viene integrata nella critica della ragione razionale come nella conclusione dell'*Elogio della follia* dove la follia stessa critica pesantemente gli abusi della dottrina cristiana e la corruzione all'interno della chiesa cattolica. Il lato tragico al contrario si ritrova in artisti come Dürer, nella cui opera la follia è sempre il limite della ragione che non può mai ridurre sotto il suo dominio la natura che la circonda. In questa accezione quindi la follia ha il ruolo di limite, poiché fa ricordare agli uomini la loro finitezza. Durante il Rinascimento si può quindi dire che gli artisti siano più fascinati dal lato tragico della follia, mentre i filosofi da quello critico.

Nel Seicento avviene il *grande internamento*. Il cambio di paradigma è radicale: la follia «*eccola attraccata, solidamente, in mezzo alle cose e alle genti. Trattenuta e mantenuta. Non più barca, ma ospedale*»⁹. Nel giro di pochi decenni si vennero a creare le condizioni per la nascita di un sistema amministrativo e burocratico per l'assistenza ai poveri e agli esclusi, ma con i tratti di un organo di polizia che ha il compito di gestire l'ordine pubblico. In Francia, questo movimento può essere fatto risalire alla fondazione dell'*Hôpital Général* a Parigi da parte di Luigi XIV nel 1656. L'*Hôpital* è un'istituzione che non ha solo carattere medico, ma anche giuridico. Infatti, esso è dotato di prigioni, pali e segrete e i direttori avranno una giurisdizione anche extragiuridica verso tutti i poveri di Parigi. Come in Francia, anche negli altri paesi europei si vennero a creare istituti simili. Nella pratica dell'internamento allora si mescolano obiettivi di cura ed assistenza ai poveri e agli indigenti con quelli di controllo e repressione sociale verso gli emarginati e i diversi. Ma le conseguenze sono ben più profonde e investono l'intero corpo sociale. La creazione di un «*sistema di protezione sociale che si è trovato interiorizzato nelle forme della coscienza*»¹⁰ porta al rafforzamento dell'Io moderno,

⁸ Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, pag. 16. Trad. orig. Gallimard, Paris 1972. «*Avec un sens tout nouveau, et dans une culture très différente, les formes subsisteront – essentiellement cette forme majeure d'un partage rigoureux qui est exclusion sociale, mais réintégration spirituelle*».

⁹ *Ivi*, pag. 53. «*La voilà amarrée, solidement, au milieu des choses et des gens. Retenue et maintenue. Non plus barque mais hôpital*».

¹⁰ *Ivi*, pag. 481. «*Système de protection sociale s'est trouvé intériorisé dans les formes de la conscience*».

allontanando l'alterità e la diversità di cui la follia è portatrice. Nel negare la sua funzione di limite, la follia diviene un oggetto del quale bisogna accettarne le cause e trovare una terapia. La follia viene negata nel suo aspetto critico perché mette a repentaglio la sicurezza e il sapere della ragione. Se durante il Rinascimento la follia era ancora integrata all'interno della società come espressione della verità più cupa e tragica, ora è invece completamente rinchiusa. La follia diviene oggetto di studio da parte di un sapere nuovo, ovvero la psichiatria. Il linguaggio della psichiatria è un monologo della ragione sulla follia. Ciò, elimina ogni possibilità di dialogo tra ragione e follia. La follia è anche inquadrata all'interno di un rigido sistema morale che la lega alla depravazione e alla decadenza.

Alla follia viene riconosciuta una doppia natura nel corso del XVIII secolo: malattia mentale, ovvero legata a un malfunzionamento dell'organismo, ma anche come degenerazione morale e sociale. Ma molto spesso il secondo aspetto prende il sopravvento sul primo. Così molti degli internati sono considerati folli anche se il loro statuto medico non è chiaro. Anche lo stesso metodo di cura è influenzato da questa concezione doppia della follia: *«Il lavoro del medico non è che una parte di un immenso compito morale che deve essere compiuto all'asilo, e che solo lui può assicurare la guarigione dell'insensato»*¹¹.

La stessa figura del medico cambia durante il XVIII secolo. Egli diviene un funzionario con il compito di giudicare la verità della malattia. È proprio lui che ora detiene il potere di decidere la linea di demarcazione tra malattia e salute. Ma la decisione sull'internamento spetta a un magistrato o a un giudice che ha il potere discrezionale di rinchiodere i devianti e gli alienati.

Il tema del soggetto moderno è uno dei temi centrali di *Historie de la folie*, ovvero alla presunta unità e coerenza dell'Io. La critica a questa impostazione è fatta tramite la ripresa da un lato della psicoanalisi freudiana, dall'altra dalla lettura di Nietzsche da parte di Bataille e Blanchot. Il soggetto diviene un ente multiforme, senza un'identità ben definita, che può rompere con i dettami della tradizione e della morale, per poter dare espressione alle sue pulsioni inconsce. Foucault allora vedrebbe nella follia una manifestazione dell'ebbrezza dionisiaca contro la soggettività razionale.

¹¹ Ivi, pag. 524. *«Le travail médical n'est qu'une partie d'une immense tâche morale qui doit être accomplie à l'asile, et qui seule peut assurer la guérison de l'insensé».*

In questa prima fase del pensiero di Foucault il termine archeologia ha un significato particolare in rapporto al concetto di genealogia. In questa fase, infatti il problema del trascendentale è ben presente, anche se è molto chiaro la sua problematicità e le sue contraddizioni. La ricerca dell'origine si ricollega a una dimensione che sta al di qua dell'esperienza.

3.5 Naissance de la clinique e l'analisi della nascita del sapere medico

Il testo immediatamente successivo a *Histoire de la folie* è *Naissance de la clinique: une archéologie du regard médical*, che indaga come a partire da un nuovo modo di indagare il corpo umano, ovvero di intendere i sintomi e la malattia, si sia creata di conseguenza un intero nuovo tipo di discorso. Il periodo preso in analisi è al contempo molto più breve rispetto a quello di *Histoire de la folie*: egli analizza il periodo tra la fine del Settecento e l'inizio dell'Ottocento.

I cambiamenti maggiori avvengono a causa del cambio del metodo di ricerca in campo medico. Si sostituisce al principio di diversificazione anatomica, per il quale bisogna ricercare in ogni organo la sua particolarità, quello dell'omogeneità che ha come base la nozione di tessuto.

La stessa autopsia ricopre nella visione di Foucault uno spazio importante in quanto grazie a essa il rapporto che la medicina ha con la morte cambia radicalmente. Prima la morte è considerata come la negazione della vita. Ora è la condizione con la quale si può indagare meglio il vivente. L'autopsia permette di stabilire risalendo al contrario ciò che è normale e ciò che è patologico all'interno di un corpo. Questo cambiamento è radicale perché si assiste allo scivolamento del concetto di salute su quello di normalità. In altre parole, la nuova scienza medica rende sinonimi i concetti di salute e normalità.

Il modo di trattare le scoperte mediche si distanzia molto dal mito del progresso, poiché l'oggettualità non può essere considerata come una conquista di un progresso lineare, bensì come l'affermarsi di una discontinuità nel modo di ricercare e di intendere il corpo.

L'accento perciò non è posto sulle innovazioni pratiche e teoretiche, ma sull'evoluzione del linguaggio. Il linguaggio è cambiato poiché si è instaurato un nuovo

modello di discorso scientifico e razionale. Compito di questo testo è analizzare questa evoluzione, ovvero indagare cosa il linguaggio dice e che cosa invece tralascia.

La scienza medica diviene per Foucault la scienza principe sull'indagine sulla "vita" e sarà da fondamento per ogni tipo di discorso futuro sull'"uomo". Infatti, la medicina, riprendendo la concettualità biologistica, la scienza che introdurrà all'interno del discorso sull'uomo le categorie di normale e anormale e del sano e del malato. Per questo, il discorso e il sapere delle scienze umane trarrebbero origine dalla scienza medica.

3.6 *L'episteme e i paradigmi culturali*

Dopo la pubblicazione di *Histoire de la folie* e di *Naissance de la clinique*, si assiste a una nuova fase del pensiero di Foucault e anche del suo rapporto con Nietzsche. L'interesse diretto per la filosofia nietzschiana emerge con forza nella conferenza del 1964 intitolata *Nietzsche, Freud, Marx* dove vengono messi in relazione questi tre pensatori in quanto provocano una vera rottura epistemologica con il pensiero del passato perché sostituiscono alla classica opposizione tra soggetto e oggetto, l'idea di un linguaggio come pratica che si libera dalla necessità di una presunta essenza e coscienza del soggetto¹².

Fondamentale passaggio è la pubblicazione nel 1966 de *Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines*. È proprio in quest'opera che si comincia ad avere l'interessamento al Nietzsche genealogista da parte di Foucault.

Les Mots et les Choses è un'opera fondamentale per comprendere l'evoluzione del pensiero di Foucault poiché viene recepita e rielaborata una delle grandi scoperte del pensiero nietzschiano: la conoscenza e la verità sono essenzialmente fatti linguistici. Infatti, la conoscenza è sempre legata a un linguaggio e non ha senso al di fuori di esso, mentre la verità non è altro che un'interpretazione che si è imposta sulle altre.

Con questo testo si arriva a una definizione compiuta dell'archeologia. Essa oltre a dimostrare che la storia non è mai lineare e continua, pone l'accento sui paradigmi epistemici tra i quali si producono i salti e le fratture.

¹² Cfr. Stefano Berni, *Nietzsche e Foucault*, pag. 188. Giuffrè editore, Milano 2005.

L'oggetto dell'opera è l'organizzazione del sapere di una cultura specifica. In altre parole, quello che si indaga è il modo in cui è stata classificata la scienza e come essa crei e dia forma agli oggetti del sapere. I codici culturali sono quindi al centro dell'analisi. Il concetto cardine è *episteme*. Con questo termine Foucault intende un qualcosa che è allo stesso tempo storico e trascendentale. Esso ha un'origine storica, ma svolge un ruolo trascendentale. L'*episteme* ha un'origine storica, ma non rimane uguale a sé, ma anzi cambia nel tempo. L'*episteme* è quindi allo stesso tempo sia causa che conseguenza della storia. Esso è l'ordine grazie al quale un determinato tipo di sapere assurge a verità. Esso è lo sfondo sul quale possono emergere di volta in volta i vari saperi e dal quale essi traggono la loro legittimazione:

È sullo sfondo di questo ordine, considerato per sé positivo, che si costruiranno le teorie generali dell'ordinamento delle cose e le interpretazioni che a cui esse si riferiscono. Così tra lo sguardo già codificato e la conoscenza riflessiva, c'è una regione mediana che trasmette l'ordine nel suo essere stesso [...]. Questa regione mediana, nella misura che manifesta i modi dell'essere dell'ordine si può dare come la più fondamentale: anteriore alle parole, alle percezioni e ai gesti¹³.

L'analisi ha quindi come obiettivo proprio indagare questa regione, ovvero rintracciare le condizioni di possibilità grazie le quali il sapere si è evoluto all'interno di una cultura. Questo tipo di analisi non può essere accostato né alla storia delle idee, né alla storia della scienza.

L'*episteme* non vuole descrivere i saperi secondo uno schema del progresso, basato su una categoria di obiettività nella quale anche la scienza contemporanea si può riconoscere. L'*episteme* è un campo epistemologico, ovvero uno spazio vuoto che permette la crescita delle conoscenze. La storia dell'*episteme* non è quindi quella di una continua progressione del sapere, bensì delle condizioni di possibilità di quest'ultimo: «*Ci sono, nel campo epistemologico, le configurazioni che hanno dato luogo alle forme*

¹³ Michel Foucault, *Les mots et les choses*, pag. 12. Trad. orig. Gallimard, Paris 1966. «*C'est sur fond de cet ordre, tenu pour soi positif, que se bâtiront les théories générales de l'ordonnance des choses et les interprétations qu'elle appelle. Ainsi entre le regard déjà codé et la connaissance réflexive, il y a une région médiane qui délivre l'ordre en son être même [...]. Cette région « médiane », dans la mesure où elle manifeste les modes d'être de l'ordre, peut se donner comme la plus fondamentale: antérieure aux mots, aux perceptions et aux gestes*».

differenti della conoscenza empirica. Piuttosto che di una storia nel senso tradizionale del termine, si tratta di un'archeologia»¹⁴.

Foucault rintraccia due grandi discontinuità che provocano un cambio radicale nella nostra civiltà. Una è circa verso la metà del XVII secolo, dove si assiste al passaggio tra il Rinascimento e l'epoca classica, marcata dal pensiero razionalistico, mentre l'altra all'inizio del XIX secolo, ovvero l'epoca di Kant e dell'idealismo tedesco. Il concetto di uomo come è inteso anche dai contemporanei è nato proprio in questo periodo perché l'uomo diviene oggetto del sapere. Se a noi contemporanei ci sembra che l'oggetto uomo sia sempre stato lì, in realtà è solo perché esso nel tempo è diventato l'unico modello. Nell'epoca del razionalismo, il soggetto umano non aveva ancora una sua autonomia, in quanto a livello metafisico dipendeva ancora da Dio, che era il vero essere. L'uomo è diventato oggetto grazie a tre coordinate alle quali corrispondono tre tipi di scienza: il linguaggio con la filologia, la vita con la biologia e il lavoro con l'economia.

Ma la vera scienza che determina questo cambio di paradigma è l'antropologia. L'analisi sull'antropologia però non è nuovo per Foucault in quanto nella sua tesi di dottorato aveva anche tradotto e commentato *l'Antropologia dal punto di vista pragmatico* di Kant. Ma ne *Les mots et les choses*, l'analisi è più matura e più approfondita. La modernità introduce come modello la rappresentazione al posto della somiglianza. La somiglianza non è più il criterio con il quale creare ordini e tassonomie perché essa porta spesso all'errore e alla confusione. L'uomo è quindi sempre definito da un aspetto empirico, determinato dalla sua esperienza, e il suo fondamento trascendentale, che rimanda alla sua essenza.

Questo nuovo modello si basa sulla misura e l'ordine: *«una analizza in unità per stabilire dei rapporti d'uguaglianza e di disuguaglianza; l'altro stabilisce degli elementi, i più semplici che si possono trovare, e dispone le differenze secondo una gradazione la più accurata possibile»¹⁵*. In questa nuova epistemologia l'analisi sostituisce l'analogia,

¹⁴ Ivi, pag.13. *«Ce sont, dans l'espace du savoir, les configurations qui ont donné lieu aux formes diverses de la connaissance empirique. Plutôt que d'une histoire au sens traditionnel du mot, il s'agit d'une archéologie».*

¹⁵ Ivi, pag.67. *«l'une analyse en unités pour établir des rapports d'égalité et d'inégalité; l'autre établit des éléments les plus simples qu'on puisse trouver, et dispose les différences selon les degrés le plus faibles possible».*

l'enumerazione dei casi prende il posto del loro infinito rinvio e l'analisi genetica integra le coordinate del tempo in una tassonomia¹⁶.

Questo nuovo campo epistemologico ha come conseguenza un nuovo rapporto con la storia. L'epoca moderna è anche l'età della storia, in quanto per la prima volta si cerca di dare un senso alla storia in sé stessa, senza appoggiarsi sull'escatologia cristiana o basandosi su qualche ente metafisico esterno al mondo. Questo per Foucault ha tra le cause l'idea di finitudine che il pensiero moderno avrebbe concepito. Durante il Medioevo e il Rinascimento la finitudine umana era ancora concepita all'interno di un quadro più ampio, ovvero rientrava nella più ampia infinità divina. Con il moderno invece le condizioni del trascendentale diventano quelle umane. La finitudine non è più determinata negativamente, ma positivamente. Le condizioni empiriche diventano il principio trascendentale di ogni tipo di conoscenza possibile. Per Foucault questo passaggio è dovuto anche all'instaurarsi del discorso medico che è il primo sintomo di questa trasformazione a livello dell'episteme.

Ne *Les mots et les choses* quello che si ricerca è una storia dell'ordine, come aveva già cercato di fare in *Naissance de la clinique*, e al contrario di *Histoire de la folie* dove il tema era la frattura che la cultura occidentale ha avuto con la follia.

L'uomo è un'invenzione della storia poiché egli è determinato da pensieri e linguaggi determinati che creano una piega del discorso. Questa scoperta comporta necessariamente confrontarsi con l'origine di questo uomo.

3.7 Morte di Dio e Uomo

La visione nietzschiana della morte di Dio¹⁷ ha un posto centrale all'interno dell'economia de *Les mots et les choses*. In Nietzsche essa è alla base della teoria del nichilismo e della trasvalutazione dei valori, e significa soprattutto la vacuità di ogni valore. La ripresa di Foucault pone l'accento invece sulla storicità dei valori e quindi anche della stessa idea di uomo. La teoria della morte di Dio ha inoltre il pregio di

¹⁶ Cfr. Stefano Catucci, *Introduzione a Foucault*, pag. 60. Laterza, Roma 2000.

¹⁷ La prima apparizione di questa nota espressione è l'aforisma 125 della *Gaia scienza*. In esso il folle si aggira per il mercato in cerca di Dio finché non esclama la celebre frase: "Dio è morto! Dio resta morto! E noi l'abbiamo ucciso".

suggerire la possibilità di un superamento di esso. L'uomo di per sé non ha alcun valore intrinseco, ma il suo essere è solo una costruzione fittizia ed arbitraria. Morto Dio, punto fermo di ogni metafisica e di ogni certezza, si può allora anche ricercare la fine del suo uccisore.

La ricerca dell'origine caratterizza ogni metafisica. Non esiste infatti una dimensione prima e originaria in cui l'uomo si possa rivalutare. Così molti hanno ricercato quest'origine all'interno del linguaggio. Ma al centro di questa ricerca si apre un vuoto nel quale si regredisce all'infinito. La ricerca dell'origine non può che condurre alla conclusione che non esiste alcun tipo di verità ultima e assoluta che sia da garante per l'interno sistema, come era Dio che assicurava in ultima analisi la razionalità occidentale.

Così l'uomo preso dall'ansia tutta moderna di questo ritorno all'origine, cade in questo infinito arretramento, nel quale le cose svelano solamente la loro appartenenza al discorso che le ha rese possibili, tornandole a dissolverle in un ciclo infinito¹⁸.

3.8 L'archeologia del sapere e il problema dell'autore

Il libro che si collega di più all'archeologia, in quanto è dove si indaga maggiormente il metodo archeologico e i presupposti linguistici è *L'archéologie du savoir*. Il libro ha come scopo quello di dare un consolidamento teorico al modello di indagine archeologica. Ma all'interno di questo libro si possono già intravedere le tensioni che porteranno all'abbandono del metodo archeologico in favore della genealogia del potere. Difatti, il tema della verità degli enunciati diviene soprattutto una questione di potere:

Il valore non è definito dalla loro verità, non è giudicato dalla presenza di un contenuto segreto; ma ciò che li caratterizza è il loro posto, la loro capacità di circolazione e di scambio, la loro possibilità di trasformazione non solamente nell'economia del discorso, ma anche nell'amministrazione, più ampia, delle risorse rare¹⁹.

¹⁸ Cfr. S. Righetti *Foucault interprete di Nietzsche*, pag. 113.

¹⁹ Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, pag. 158. Trad. orig. Gallimard, Paris 1969. «*Valeur qui n'est pas définie par leur vérité, qui n'est pas jaugée par la présence d'un contenu secret ; mais qui caractérise leur place, leur capacité de circulation et d'échange, leur possibilité de transformation, non seulement dans l'économie des discours, mais dans l'administration, en général, des ressources rares*».

In questo testo l'unità fondamentale del linguaggio e del discorso diviene l'enunciato. Questi unendosi formano varie unità discorsive più ampie come opere, libri e discorsi. Gli enunciati e i discorsi non sono determinati né dai concetti né dagli oggetti a cui quest'ultimi si riferiscono. Perciò la questione del senso degli enunciati non ha senso porla nei termini classici. Il senso è dato dal soggetto. L'enunciato però non è propriamente un ente bensì una funzione di esistenza. Esso anche se è alla base di ogni unità discorsiva, non deve mai essere inteso come un atomo. Esso non è indipendente, ma esiste solo nel momento in cui qualcuno o qualcosa gli dà un senso. La dimensione enunciativa è il regno di un *si dice* anonimo, che non è altro che un insieme di regole storicamente, geograficamente, economicamente, socialmente, e linguisticamente collocate in maniera precisa.

Il soggetto, come l'oggetto, non è un ente indipendente, bensì dipende da una serie di discorsi a lui anteriori che si stratificano in maniera complessa, rendendo di fatto impossibile trovare dei principi comuni e ultimi a cui far risalire tutte le cose. Il soggetto è sempre sottomesso alle condizioni storiche di apparizione, che ne rappresentano sia i limiti che le condizioni di possibilità. Il discorso è una pratica perché crea al contempo sia il soggetto che gli oggetti. I discorsi perdono il loro valore strutturale in favore della loro funzionalità. Da qui sorge la necessità di studiare i discorsi in maniera nuova, interessandosi ai loro modi di circolazione, di valorizzazione, di attribuzione e di appropriazione. Compito della nuova storia diviene quindi indagare come variano questi caratteri dei discorsi all'interno di ogni singola cultura e come si modificano con lo scorrere del tempo.

Un esempio di questa analisi dei discorsi è la questione del soggetto, e più in particolare a quello che si pretende essere colui che enuncia dei discorsi particolari chiamati "opere", cioè testi che abbiano una loro coerenza interna. L'autore è colui che si suppone che scriva. In realtà sussiste una profonda differenza tra la persona fisica che scrive e l'autore. La differenza fondamentale è che lo scrittore è un individuo reale, mentre il secondo non è altro che un discorso che è prodotto dalla critica che spinge a creare un'unità su un gruppo di testi. Quest'ultimo è il frutto di un complesso processo che proietta sui testi delle istanze psicologizzanti, credendo di trovare il luogo originario della scrittura. In altre parole, l'autore, o meglio la funzione autore, è che un discorso che

crea collegamenti su altri discorsi. L'autore crea un rapporto di omogeneità tra le varie opere. L'autore non è altro che un discorso che permette il circolo e la fruizione di alcuni testi all'interno di una società. La costruzione di questa funzione autore però non si basa solo su elementi extratestuali come un costante livello letterario, una coerenza teorica e concettuale, un'unità stilistica o un riscontro tra fatti storici narrati e biografia dello scrittore, ma anche su quei riferimenti interni alle opere che rimandano al locutore fittizio. La funzione autorale si pone proprio tra questo locutore fittizio e lo scrittore. L'idea che esista un soggetto unico che scriva le opere e che si possa accedere ad esso tramite la lettura dei testi presuppone l'idea che esista un soggetto stabile e unico, del quale si possano conoscere le intenzioni. In realtà per Foucault, riprendendo la lezione di Nietzsche e Freud, questo soggetto non esiste.

Tra la produzione dello scrittore e i testi normati dall'autore può esistere uno scarto, poiché possono esistere dei testi non ritenuti sufficientemente interessanti per essere analizzati oppure delle false attribuzioni.

Come illustrato in *Qu'est-ce qu'un auteur?* la funzione autorale si esercita in maniera differente in base all'epoca e alla tipologia di testi. Così nel Medioevo in ambito scientifico le opere erano valutate principalmente in base ai criteri dell'*ipse dixit*, favorendo così la falsificazione. Con il metodo scientifico, la funzione autore perde la sua forza poiché il metodo di convalida degli enunciati è la sperimentazione. In ambito letterario, al contrario si assiste a un processo inverso. La nascita del soggetto moderno ha come conseguenza il fatto che ogni opera debba essere ricondotta a un Io. Così l'anonimato, che durante il Medioevo non costituiva alcun problema per la fruizione dell'opera, nella modernità è sempre percepito come un enigma al quale bisogna trovare soluzione, ovvero svelare il nome dell'autore. Ma questa svolta non è solo causata da una nuova visione filosofica, ma è causata soprattutto da condizioni materiali:

Bisogna ricordare che questa proprietà è stata storicamente seconda, a ciò che potremmo chiamare l'appropriazione penale. I testi, i libri i discorsi hanno cominciato ad avere realmente degli autori (invece che dei personaggi mitici, delle grandi figure sacralizzanti e sacralizzate) nella misura in cui l'autore poteva essere punito, ovvero nella misura in cui i discorsi potevano essere trasgressivi. Il discorso, nella nostra cultura (e in molte altre senza dubbio) non era, all'origine, un prodotto, una cosa, un bene; era un atto [...]. E quando si è instaurato un regime di proprietà sui testi, quando si sono promulgate delle leggi strette sui diritti d'autore, sui i rapporti autori-editori, sui diritti di riproduzione, etc.- ovvero alla fine del XVIII secolo e all'inizio del XIX secolo è in questo momento che la possibilità di

trasgressione che apparteneva all'atto della scrittura ha preso sempre più l'andamento di un imperativo proprio della letteratura²⁰.

Il discorso sulla letteratura che Foucault porta avanti fin dalle prime opere qui subisce una svolta radicale, poiché viene abbandonata del tutto l'idea che la letteratura abbia un linguaggio più originale e più puro rispetto agli altri tipi di discorsi. In realtà anche questi discorsi e queste caratteristiche non sono altro che effetti di modificazioni della fruizione dei testi. La letteratura non ha un rapporto più profondo con l'alterità del linguaggio, che riecheggia l'idea della follia e del dionisiaco, bensì ha una sua propria *episteme* e un suo preciso ordine. La letteratura è un atto performativo, poiché essa è prodotta da un'industria culturale che la gestisce e la controlla. Così la trasgressione, il senso di libertà, la contestazione sono certamente dei tratti che possono caratterizzare la letteratura, ma esistono altre pratiche che le trasmettono.

Ma l'autore non è solo colui che scrive un'opera o un testo. Esistono degli autori che sono i fondatori di teorie o discipline. Questi autori allora sono definiti da Foucault transdiscorsivi, poiché sono fondatori di discorsività. Esempi possono essere considerati la psicoanalisi e il marxismo, dove i discorsi dei vari autori che si ispirano a queste discorsività si collocano all'interno di esse in base al loro rapportarsi con i testi originali, soprattutto grazie alle differenze piuttosto che alle analogie. Questa caratteristica è anche ciò che divide una discorsività scientifica da una letteraria o filosofica: la prima i testi fondanti si inseriscono sullo stesso piano degli altri, mentre nei secondi i testi originali mantengono sempre un ruolo di rilievo in quanto sono coloro che tracciano le coordinate primarie del discorso.

L'altra nozione centrale introdotta ne *L'archéologie du savoir* è l'archivio. L'archivio è la totalità delle regole e delle relazioni che regolano la discorsività, ma anche

²⁰ Michel Foucault, *Qu'est-ce qu'un auteur?*, pag. 799. Trad. orig. in Michel Foucault. *Dits et Écrits 1954-1988. I, 1954-1969*, tomo I, Gallimard, Paris 1994. «il faut remarquer que cette propriété a été historiquement seconde, par rapport à ce qu'on pourrait appeler l'appropriation pénale. Les textes, les livres, les discours ont commencé à avoir réellement des auteurs (autres que des personnages mythiques, autres que de grandes figures sacralisées et sacralisantes) dans la mesure où l'auteur pouvait être puni, c'est-à-dire dans la mesure où les discours pouvaient être transgressifs. Le discours, dans notre culture (et dans bien d'autres sans doute), n'était pas, à l'origine, un produit, un bien ; c'était essentiellement un acte [...]. Et lorsqu'on a instauré un régime de propriété pour les textes, lorsqu'on a édicté des règles strictes sur les droits d'auteur, sur les rapports auteurs-éditeurs, sur les droits de reproduction, etc.- c'est-à-dire à la fin du XVIIIe siècle et au début du XIXe siècle c'est à ce moment-là que la possibilité de transgression qui appartenait à l'acte d'écrire a pris des plus en plus l'allure d'un impératif propre à la littérature».

che gli danno un ordine e una tassonomia, in maniera tale che gli enunciati non si ammucchino in maniera amorfa. È ciò quindi anche che permette la conservazione dei discorsi e ne decide la loro durata. L'archivio è un principio di ordine senza uno schema fisso. L'archivio è un livello particolare tra la grammatica e il vocabolario, che permette l'emersione degli enunciati secondo una certa regolarità. Per riassumere tutte queste funzioni l'archivio non è altro che: «è il sistema generale della formazione e della trasformazione degli enunciati»²¹. Tracciare l'archivio è possibile solo se si è abbastanza distanti, fermo restando che non si può descriverlo esaurientemente di sistemi troppo grossi come società, culture o epoche. In quest'opera quindi si ha per la prima volta quel passaggio da archeologia a genealogia che caratterizzerà le opere successive di Foucault. Proprio il rapporto con Nietzsche sarà alla base di questo cambiamento.

3.9 Le parole della genealogia e la lettura foucaultiana di Nietzsche

Il punto di passaggio dalla storia come archeologia alla storia come genealogia può essere trovato nella conferenza intitolata *Nietzsche, la généalogie, l'histoire* dove Foucault spiega e approfondisce il tema della genealogia e il suo metodo.

In questa conferenza Foucault analizza l'utilizzo del termine "origine" nelle opere di Nietzsche. Infatti, il termine usato da Nietzsche è *Ursprung*. Esso ha il significato di fondamento originario. Ma questo termine in Nietzsche è usato in due modi: il primo in senso generico ed è alternato in maniera abbastanza indifferente con dei sinonimi. Il secondo utilizzo è invece specifico. In questa accezione è usata in opposizione ai termini *Herkunft* e *Entstehung* o in maniera ironica. Questo secondo modo si nota principalmente all'interno della prefazione della *Genealogia della morale*. Un altro passaggio dove il termine è utilizzato in maniera generica è nella *Volontà di potenza*:

Il problema dell'origine delle nostre valutazioni e delle nostre tavole dei valori non coincide affatto con la loro critica, come si crede tanto spesso; ma è pure certo che intendere una

²¹ Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, pag. 171. «c'est le système général de la formation et de la transformation des énoncés».

certa Pudenda origo comporta il sentire un minore apprezzamento della cosa nata in tal modo e produce un atteggiamento e una disposizione critica contro di essa²².

Herkunft, che ha il significato di stirpe e provenienza, e *Entstehung*, ovvero emergenza, intendono l'origine non come un punto unitario come suggerisce *Ursprung*, ma come una molteplicità di inizi. Con il termine *Herkunft* quindi non si rimanda mai ad un ordinamento teleologico, bensì si lascia aperta la possibilità a un avvio che sia sempre una concatenazione aperta. *Entstehung* è il completamento necessario affinché ci sia una genealogia, in quanto designa meglio l'oggetto e il campo di studio, in quanto vuole sottolineare l'assenza di una razionalità, da cui deriva anche l'impossibilità della previsione.

Il genealogista non deve ricercare l'origine al contrario degli storici che invece si accostano allo studio del passato seguendo la metafisica e la dialettica poiché il loro metodo ha sempre come presupposto la ricerca dell'origine. Esso deve ricercare in maniera minuziosa distanziandosi dalla dialettica. Tutte le grandi idee e i grandi principi dell'umanità non sono affatto originari, ma sono nati nella storia e si sono evoluti in essa. Il mito dell'origine è l'idea che all'origine si possano trovare le cose nella loro purezza e nella loro completezza.

Il compito del genealogista è certamente ricercare l'inizio, ma trovando gli accidenti, le deviazioni, gli errori senza ricondurre tutto ciò a un'unità. In altre parole, comprendere e capire che alla radice della nostra conoscenza non c'è la verità o l'essere, bensì l'accidentalità e la casualità: «*Le forze che sono in gioco nella storia non obbediscono né a un risultato né a un meccanismo, bensì alla casualità della lotta*»²³. Il compito della genealogia diviene allora di svelare come gli avvenimenti non siano altro che l'emersione dello scontro tra forze opposte. Questo scontro di forze non è altro che la volontà di potenza, ovvero quella forza oscura che ha come suo unico scopo quello di volere sé stessa. Gli eventi storici allora non dimostrano altro che una volontà di potenza si è imposta su un'altra. La volontà di potenza non segue alcuna logica, né alcun tipo di

²² Friedrich Nietzsche, *La volontà di potenza*, II, 254, pag. 148. Trad. a cura di A. Treves e P. Kobau, Bompiani, Milano 1995.

²³ Michel Foucault, *Nietzsche, la genealogia, l'histoire*, pag. 161. in *Hommage à Jean Hyppolite*, a cura di S. Bachalard, Puf, Paris 1971. «*Les forces qui sont en jeu dans l'histoire n'obéissent ni à une destination ni à une mécanique mais bien au hasard de la lutte*».

razionalità se non il suo cieco volere sé stessa per sé stessa. Per Nietzsche la volontà di potenza coincide, in ultima analisi, con la vita.

Nell'evoluzione del pensiero di Nietzsche, la *Genealogia della morale* recupera un aspetto che ne *L'utilità e il danno della storia per la vita* era fortemente criticato. Difatti, il giovane Nietzsche etichettava l'intera ricerca storiografica come un affare per antiquari, anche nella sua accezione positiva, in quanto era sempre considerata come una difesa della tradizione e del passato. Nella *Genealogia*, secondo Foucault, Nietzsche recupera in maniera originale sia la storia antiquaria, come anche la storia monumentale e la storia critica. La storia monumentale diviene parodia, mentre la storia critica si trasforma nella distruzione del soggetto della conoscenza grazie all'ingiustizia insita nella volontà di sapere.

La volontà di sapere non è altro che la volontà di potenza che desidera solamente la verità. Nella volontà di sapere la verità diviene l'unico oggetto da ricercare. Ma questa volontà nasconde in realtà pratiche e istituzioni di controllo, dominio ed esclusione. Difatti, ogni volontà riposa su strutture reali grazie alle quali si può imporre sulla società. Così nel corso dei secoli la volontà di sapere rimane uguale a sé stessa, ma le strutture e le pratiche che la sorreggono si modificano. La volontà di sapere ha quindi un campo di estensione e di influenza che si modifica nel tempo. La verità si lega al tema del dominio per il valore che la cultura occidentale gli ha dato: in essa ritroviamo il rischiaramento o l'illuminazione che ci libera dall'oscurità della superstizione e dell'ignoranza. Ma la verità esprimendosi in un linguaggio, è sottoposta alle misure di controllo dell'epoca in cui si manifesta. La verità è da un lato sempre sottomessa ai regimi discorsivi particolari, ma allo stesso tempo essa può contenere in sé la possibilità creatrice e di innovazione poiché il potere non agisce solamente escludendo, ma includendo nuovi elementi all'interno del suo ordine discorsivo. Allo stesso tempo la verità e i saperi a lei connessi, proprio perché espressione del tempo non sono mai estranei e indipendenti al potere.

In questa prospettiva diviene centrale per la storia concentrarsi sulla nozione di avvenimento. L'evento però non è una battaglia o una decisione presa da un importante personaggio storico, bensì è per Foucault un rapporto di forze che è invertito, un vocabolario che è ripreso e ribaltato contro coloro che lo usano o ancora una dominazione che sorge o che muore. L'avvenimento non ha alcun tipo di prevedibilità, ergo si pone fuori dallo studio della storia classico, che cerca di ricondurre tutto a una razionalità.

Il genealogista fedele al prospettivismo e alla morte di Dio, ovvero che possiede il vero senso storico, per cui non eleva il presente a dimensione di senso ultima, comprende la parzialità del suo punto di vista poiché «*ricosce che noi viviamo, senza punti di riferimento né coordinate originarie, nella miriade degli eventi perduti*»²⁴. Ciò significa anche che lo storico non deve semplicemente accettare la sua parzialità, ma esaltarla senza ricercare una presunta oggettività, che non è altro che una maschera per nascondere la ricerca dell'origine e l'idea di un inizio assoluto. La ricerca minuziosa su pergamene ingarbugliate, raschiate e riscritte porta all'emersione di piccole verità che portano al contrario all'idea che non esista un'unica origine, da cui consegue un'eterogeneità di essa e di conseguenza l'impossibilità di raggiungerla. La verità non si dà mai come un'unità razionale bensì è sempre frammentaria.

La nuova storia è una ricerca del frammento e della differenza contro la storia classica che invece ricerca la somiglianza e l'unità. Compito della storia basata sull'*Entstehung* e sull'*Herkunft* sarà quindi di ridare dignità all'evento, non cadendo negli errori della metafisica della storia.

La genealogia non è mai ricerca sterile del passato ma è sempre un pensiero che parte dal presente per rispondere a quesiti attuali. Il passato allora non ha alcuna aura sacra, ma è sempre indagato dalla prospettiva del presente. Nei testi di Foucault risuona l'idea nietzschiana della storia critica della *seconda inattuale*: «*il suo passato viene considerato criticamente, allora si attaccano con il coltello tutte le sue radici*»²⁵.

3.10 Dall'archeologia alla genealogia

L'analisi linguistica dei termini tedeschi usati da Nietzsche e la rilettura del suo pensiero sono il punto di partenza per Foucault per spiegare cosa intenda con il termine genealogia che sarà utilizzato in tutte le opere degli anni Settanta e Ottanta.

Innanzitutto è importante capire le differenze e le somiglianze con l'archeologia. Archeologia e genealogia per Foucault non sono antitetiche, ma anzi le due sono legate e

²⁴ Ivi, pag. 162. «*reconnait que nous vivons, sans repères ni coordonnées originaires, dans des myriades d'évènements perdus*».

²⁵ Friedrich Nietzsche, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, 3, pag. 29. Trad in it. a cura di S. Giametta, Adelphi, Milano 1973.

non possono sussistere in maniera autonoma. L'archeologia rappresenta il metodo dell'analisi dei discorsi, mentre la genealogia rappresenta la tattica con la quale si possono fare emergere i legami che esistono tra il sapere e il potere. La prima serve a formulare le regole generali della formazione degli enunciati, indagare le sue strutture profonde, mentre la seconda si domanda come queste strutture siano sorte e come esse influenzino nella realtà gli enunciati che sono prodotti. La prima nell'analizzare i discorsi non pretende di analizzare le realtà storiche, rimanendo su uno strato più superficiale. Invece la seconda ricerca indaga proprio le relazioni tra queste, che non possono che essere relazioni di forza.

Se già con l'archeologia, Foucault aveva già fortemente preso le distanze da qualsiasi tipo di storicismo che cerca inutilmente un fine, un progresso o un senso generale alla storia, con la genealogia si assiste a un ulteriore approfondimento di questa critica. Difatti, se anche l'archeologia concepisce la storia come discontinua, essa è ancora legata al concetto di evento, che marcano in senso "razionale" lo scorrere degli eventi. Inoltre, l'attività stessa della ricerca anche se non può essere considerata come "oggettiva" nell'archeologia è ancora vista come neutra, risultando essere una semplice azione di rinvenimento. Il genealogista al contrario è ben consapevole che l'osservazione è sempre interessata, e non esiste un luogo originario da cui scaturisce la verità. Non esiste alcun tipo di giustizia e verità a priori, ma esse sono sempre determinate dai rapporti di forza.

La genealogia è sempre una genealogia del potere in quanto sapere e potere sono legati indissolubilmente. Anche in questo la ripresa di Nietzsche è chiara in quanto i presupposti che fondano molte delle scienze nate nel XIX secolo non derivano da una supposta migliore lettura della natura grazie al metodo scientifico, bensì dalla nascita e la propagazione di istituzioni politiche e sociali derivate dalla società capitalista, che hanno come scopo quello di normare e controllare la società. La conoscenza è completamente estranea alla natura: «*Il carattere complessivo del mondo è invece caos per tutta l'eternità, non nel senso di un difetto di necessità, ma di un difetto di ordine, articolazione, forma, bellezza, sapienza e di tutto quanto sia espressione delle nostre estetiche nature umane*»²⁶. Ciò vuol dire che la conoscenza non è qualcosa di naturale,

²⁶ Friedrich Nietzsche, *La gaia scienza*, III, 109, pag. 128. In *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. V, tomo II, trad. di F. Masini, Adelphi, Milano 1965.

ma è il prodotto di una volontà che l'ha inventata. Tra conoscenza e cose non esiste alcuna continuità, ma anzi una lotta. La radice del sapere non è mai un adeguamento o un'assimilazione, bensì è l'odio e il dominio dell'intelletto sulle cose. Nietzsche nega completamente la tesi cartesiana per la quale il soggetto ha delle idee chiare e distinte e che queste corrispondano alla realtà esterna²⁷.

La genealogia vuole risalire alle strutture di potere che permettono l'emersione di determinati discorsi e ne bloccano altri. La storia dei saperi è quindi una storia dei rapporti di potere che preesistono nella società presa in esame. Lo scarto tra archeologia e genealogia allora diviene più chiaro: quest'ultima si occupa dei sistemi di verità, che sono di loro natura sempre mutevoli, che sono utilizzati per ragioni produttive e di controllo, che costruiscono dei saperi e delle istituzioni la cui finalità è disciplinante e mai scientifica.

La lezione di Nietzsche è importante anche perché permette di integrare la lettura marxiana della società. Le condizioni materiali, economiche e sociali infatti non sono un ostacolo al disvelamento della verità bensì costituiscono le condizioni stesse per la formazione dei soggetti di conoscenza e di conseguenza dei rapporti di verità.

Ma che cosa intende con potere Foucault? Innanzitutto, bisogna sottolineare come con potere Foucault intenda sempre una relazione di potere. Foucault spiega come il potere non debba mai essere visto come la spiegazione ultima o unica a tutti i problemi, ma al contrario è esso stesso un problema che rimane sempre aperto. Per questo motivo le sue analisi sono sempre regionali e il potere non ha una struttura troppo chiara. L'analisi del potere non può che essere che una microfisica del potere. Il campo di applicazione del potere si situa a metà tra le grandi istituzioni disciplinari che lo esercitano e i corpi che lo subiscono.

Per fare ciò bisogna prendere tre precauzioni metodologiche: la prima è che il potere non deve essere considerato solo nel suo aspetto di repressione, ma essendo un qualcosa che circola permette la creazione di nuove fonti e la combinazione di elementi diversi; la seconda è di carattere economico poiché vede nel potere sempre un trasferimento di ricchezza dal più povero al più ricco, ma in realtà esso non si limita solo al movimento dei capitali. Il terzo è che il potere deve essere visto come una sovrastruttura giuridico-

²⁷ Cartesio per poter dimostrare la perfetta aderenza delle idee con il mondo della *res extensa*, contro ogni forma di scetticismo, soprattutto per quanto riguarda il dubbio iperbolico e il genio maligno, è costretto a ricorrere bontà di Dio, che sarebbe in ultima analisi il garante della conoscenza.

discorsiva che si impone su dei rapporti economici di produzione già stabiliti. Tenute queste premesse Foucault afferma che:

Il potere che si esercita non sia concepito come una proprietà, ma come una strategia, che i suoi effetti di dominazione non siano attribuiti a un'“appropriazione”, ma a delle disposizioni, a delle manovre, a delle tattiche, a delle tecniche, a dei funzionamenti; che si decifri in lui una rete di relazioni sempre tese, sempre in attività piuttosto che un privilegio che si possa detenere [...]. Bisogna infine ammettere che questo potere si esercita piuttosto che possederlo, che non è il “privilegio” acquisito o conservato della classe dominante [...]. Questo potere d'altra parte non si applica esclusivamente e semplicemente, come un obbligo o un divieto, a quelli che “non ce l'hanno”; li investe, passa per loro e attraverso loro²⁸.

Il potere non è mai da intendersi come nella maniera tradizionale in cui uno stato esercita il suo controllo e il suo dominio sui suoi cittadini. Esso non è statico e fermo, ma dinamico in quanto circola continuamente. Esso non è un oggetto perché è una relazione che crea gerarchie e rapporti di assoggettamento. Il potere però non si applica a tutte le forme di relazione intersoggettiva. Esso però è molto diffuso, e proviene da ogni dove. Il potere si sviluppa sempre all'interno di una catena in cui gli individui sono l'elemento di connessione. Il potere è allo stesso tempo condizione e prodotto di questa trama di relazioni.

Nella storia dell'Occidente il potere assume varie forme, ma dopo l'epoca classica ciò che lo caratterizza è l'appoggiarsi sulla tecnica piuttosto che sul diritto, sulla normalizzazione rispetto alla legge, sul controllo invece della punizione²⁹. Ciò è dovuto al fatto che sono state messe in campo delle tecnologie che hanno permesso la creazione di un nuovo regime di verità.

La relazione tra potere e sapere è molto stretta e i due elementi sono sullo stesso piano. Uno integra l'altro. Il circolazione del potere però non è solo dall'alto verso il

²⁸ Michel Foucault, *Surveiller et punir*, pag. 31. Trad. orig. Gallimard, Paris 1975. «*Le pouvoir qui s'y exerce ne soit pas conçu comme une propriété, mais comme une stratégie, que des effets de domination ne soient pas attribués à une « appropriation », mais à des dispositions, à des manœuvres, à des tactiques, à des techniques, à des fonctionnements ; qu'on déchiffre en lui plutôt un réseau de relations toujours tendues, toujours en activité plutôt qu'un privilège qu'on pourrait détenir [...]. Il faut en somme admettre que ce pouvoir s'exerce plutôt qu'il se possède qu'il n'est pas le « privilège » acquis ou conservé de la classe dominante, mais l'effet s'ensemble de ses positions stratégiques [...]. Ce pouvoir d'autre part ne s'applique pas purement et simplement, comme une obligation ou une interdiction, à ceux qui « ne l'ont pas » ; il les investit, passe par eux et à travers eux.*»

²⁹ Cfr. S. Catucci, *Introduzione a Foucault*, pag. 90.

basso, ma anche viceversa. Infatti, il potere non si trova solamente nelle grandi istituzioni, ma anche in alcune delle scelte dei singoli individui.

Proprio la questione del potere sarà quella che determinerà l'evolversi della ricerca foucaultiana ovvero l'analisi di quelle discorsività che riguardano il corpo che diviene il vero protagonista, poiché è l'oggetto sul quale il potere esercita il suo controllo e il suo dominio. Il corpo infatti nell'età classica diviene non solo il luogo dove il potere si esercita, ma anche il luogo dell'emergere di nuovi strumenti del sapere che sono necessari affinché i sistemi amministrativi possano funzionare. Il corpo diviene l'oggetto di una serie di saperi che hanno come scopo di assoggettarlo in maniera tale da piegarlo alle esigenze sociali. In questo periodo viene ripreso in maniera originale l'esaltazione dell'individuo fatta da Nietzsche in chiave antiborghese e antieconomica. Essa è utilizzata sia contro la retorica della società di massa, che tende ad appiattire le differenze individuali in vista della produttività, ma anche contro il marxismo ortodosso che si rispecchia nelle forme di assoggettamento del comunismo reale. La critica al marxismo ortodosso si impernia sulla critica all'idea che ci sia un legame naturale tra uomo e lavoro, quando al contrario esso è frutto di un rapporto politico operato dal potere.

Proprio la genealogia sarà il metodo utilizzato nel testo più famoso di Foucault, ovvero *Sorvegliare e punire*.

3.11 L'impegno politico e l'analisi dell'istituzione carceraria

Tra la fine degli anni Sessanta e gli anni Settanta, la Francia fu scossa da importanti rivendicazioni e cambiamenti sociali. In questo contesto Foucault si schierò fortemente a favore dei movimenti di sinistra legati al maoismo di matrice non leninista. Il suo impegno politico rimase sempre comunque quello di un intellettuale. Questo impegno sociale e politico trova una sua giustificazione teoretica nel ruolo che la genealogia assegna agli intellettuali.

La ricerca dell'intellettuale deve essere differente da quella praticata dalla società del sapere che è fondata sul metodo dell'esame e dell'indagine, ovvero è basata su tecniche giudiziarie, che hanno come scopo quello di accertare, verificare, giudicare e infine assolvere o condannare. Il suo modo di lavorare non è più degli intellettuali

“universali” come gli esistenzialisti, esemplificati dalla figura di Sartre, che durante gli anni Sessanta svolgeva la funzione di intellettuale all’interno del dibattito pubblico. Sartre aveva il diritto di parola in quanto lo si considerava detentore di verità e giustizia. Al contrario l’intellettuale “specifico” si avvicina di più alle lotte comuni e alle rivendicazioni quotidiane che sfuggono al dominio dell’universale. Con la genealogia la figura dell’intellettuale diviene più attenta verso la lotta politica e sociale.

Surveiller et punir: Naissance de la prison si iscrive perfettamente in questo nuovo corso del pensiero di Foucault perché nasce dall’impegno nella costruzione del G.I.P., ovvero il *Groupe d’information sur les prisons* nel 1971. Questo gruppo di intellettuali conduceva e raccoglieva indagini e interviste all’interno delle prigioni francesi, anche all’insaputa delle autorità stesse. Grazie a questo lavoro nel giro di poco tempo vennero accordati alcuni miglioramenti nella condizione dei detenuti come il diritto a leggere il giornale.

L’ispirazione infatti è dovuta al fatto che durante gli anni Settanta in molte parti del mondo ci furono molte proteste e rivolte all’interno delle prigioni, che avvenivano non solo nelle prigioni fatiscenti, ma anche in quelle considerate modello. Si protestava non solo per le condizioni in cui i carcerati erano detenuti, ma anche contro i modelli sui quali si appoggiava la stessa istituzione prigioniera. Queste rivolte sono sempre locali, ovvero non hanno mai una prospettiva globale. Sono discontinue, ma dirette a scopi determinati e precisi. Queste rivolte per Foucault nascono da rivendicazioni del corpo contro il corpo prigioniero, nel quale si manifestano tutte le tecnologie del corpo, ma anche dell’“anima”, ovvero quella degli psichiatri, degli educatori e dei filosofi. Ma sono proprio queste rivolte che in ultima analisi si rivelano più efficaci, perché al contrario delle ideologie totalizzanti, riescono a fornire degli effettivi strumenti di lotta.

L’analisi di *Surveiller et punir* si estende temporalmente per un periodo abbastanza breve, ovvero dall’epoca dell’assolutismo, in particolare dall’esecuzione nel 1757 a Parigi di Robert François Damiens per il tentato regicidio di Luigi XV, ultima condanna a morte in Francia eseguita tramite la pratica dello squartamento, e la metà del XIX secolo, quando ormai si è consolidata l’istituzione della prigione moderna. Il tema dell’opera però non è solo quello di indagare come l’apparato carcerario moderno sia nato, ma anche come questo modello si ritrovi all’interno di tutta la società, in quanto disciplinante e disciplinare.

Le cronache dello squartamento di Damiens si soffermano dettagliatamente sui particolari macabri dell'esecuzione. Ciò dimostra come il corpo sia diventato il principale bersaglio della repressione penale. La tortura rientra nella concezione tipica della *questio* medievale, poiché l'obiettivo non è discernere il vero dal falso, bensì produrre una verità tramite l'estorsione. Anche la condanna assomiglia a una confessione e ha come scopo il mettere in scena una cerimonia che ha come scopo di manifestare il potere e punire l'infrazione dell'ordine. Infatti, ogni crimine è innanzitutto un attentato all'autorità e al corpo del sovrano. Più che una punizione, il supplizio è da considerarsi come una vendetta, nella quale il sovrano mostra la sua illimitata potenza. Obiettivo della cerimonia, non è il corpo del condannato, ma il corpo sociale che assiste al supplizio. Il popolo però non partecipa solo in maniera passiva. Lo scopo del supplizio è incutere timore nella popolazione che assiste, ma ciò non avveniva sempre: a volte il popolo uccideva il condannato prima che la pena capitale fosse eseguita nel caso il crimine compiuto era molto efferato o odioso, oppure scoppiavano rivolte per cercare di liberare il condannato quando egli era molto popolare o aveva commesso un crimine ritenuto giusto.

Proprio il rischio di rivolte, fu la spinta maggiore per l'abolizione dei supplizi. Un altro elemento fu il discorso nato intorno al concetto di umanità. Si assiste perciò al passaggio dalle punizioni che riguardano il corpo a quelle che riguardano l'"anima". L'anima *«piuttosto che vedere in questa anima i resti riattivati di un'ideologia, si riconosce al contrario il correlativo attuale di una certa tecnologia di potere sul corpo»*³⁰. Di questa anima allora è necessario farne una genealogia, in quanto tramite essa si può capire come il potere di punire si sia sviluppato. A questo proposito, l'inversione del rapporto tra anima e corpo, nel quale invertendo la celebre teoria platonica del corpo come prigione dell'anima, è un chiaro riferimento al pensiero di Nietzsche. Risulta comunque curioso che all'interno di *Surveiller et punir* non ci sia alcun riferimento al filosofo di Röcken.

La dolcezza delle pene si scopre essere nient'altro che un nuovo modo di esercizio dell'economia delle pene. Se durante l'assolutismo la pena inflitta è sempre sproporzionata, nel secolo successivo ogni crimine è punito secondo un rapporto economico che rispecchia il nuovo potere di punire. Il cambiamento è dovuto anche alla

³⁰ M. Foucault, *Surveiller et punir*, pag. 34. *«Plutôt que de voir en cette âme les restes réactivés d'une idéologie, on y reconnaîtrait plutôt le corrélatif actuel d'une certaine technologie du pouvoir sur le corps».*

modificazione dei crimini, in quanto si nota una crescita dei danni e furti alle proprietà e una diminuzione dei delitti di sangue, dovuto alla crescita economica e demografica dell'Europa nel XVIII secolo e XIX secolo. Gli stessi reati si dividono in base alla classe sociale: i poveri commettono tendenzialmente dei trasferimenti violenti di proprietà, ovvero un illegalismo dei beni, mentre i borghesi sono rei di crimini ascrivibili a un illegalismo dei diritti che si risolvono molto spesso con delle multe e delle ammende pecuniarie. Tutto ciò si iscrive in una tendenza tipica di questi secoli per aggiustare i meccanismi di potere che inquadrano la vita quotidiana degli individui. La giustizia diviene più fina e precisa e il corpo sociale è inquadrato penalmente in maniera più stretta: *«non punire meno, ma punire meglio; punire con una severità attenuata forse, ma per punire con più universalità e più necessità; inserire il potere di punire più profondamente nel corpo sociale»*³¹. Il criminale diviene una nuova categoria di uomo: l'*homo criminalis*. Egli infrange il patto sociale ponendosi all'esterno della società e diventandone un nemico³².

Obiettivo di questa operazione è dare la prova in negativo dell'esistenza e dell'utilità del contratto sociale tramite la figura del criminale. Lo scopo delle pene è farle apparire come naturali ed evidenti da sé, e non come delle conseguenze di scelte di un potere umano. Così per lo stesso motivo, la rieducazione non ha come scopo che di rieducare l'intero corpo sociale a essere più rispettosi, utili ed efficienti. Questi obiettivi si raggiungono solamente tramite una militarizzazione della società, ovvero implementando tutti quegli addestramenti, quelle costrizioni che hanno come scopo di addolcire automaticamente i corpi dei singoli. Scopo è quindi disciplinare la società.

La prigione, come le altre istituzioni che sorgono durante l'età classica come ad esempio la fabbrica, la scuola, l'ospedale, hanno come modello la caserma dove emerge con più chiarezza la disciplina. La disciplina *«non incatena le forze per attenuarle; cerca di legarle, in maniera, nell'insieme, da moltiplicarle e utilizzarle»*³³. Il potere disciplinante non è appariscente, ma è capillare. Esso non è visibile, ma lavora sempre

³¹ Ivi, pag. 84. *«non pas moins punir, mais punir mieux; punir avec une sévérité atténuée peut-être, mais pour punir avec plus d'universalité et de nécessité; insérer le pouvoir de punir plus profondément dans le corps social»*.

³² Cfr. Thomas Hobbes, *Il Leviatano*, II, cap. XXVIII. Bur, Milano 2011. Per Hobbes, il potere di punire deriva proprio dalla capacità da parte del sovrano di escludere dal patto sociale i singoli individui, ritrovandosi perciò nello stato di natura, cadendo in balia delle forze che li sovrastano.

³³ M. Foucault, *Surveiller et punir*, pag. 172. *«Il n'enchaîne pas les forces pour les réduire; il cherche à les lier de manière, tout ensemble, à les multiplier et à les utiliser»*.

nel quotidiano, nell'addestramento nei piccoli gesti, per modellare ogni istante e ogni lavoro degli individui. La disciplina crea individualità, e le normalizza.

La società disciplinante integra perfettamente il sapere e il potere. Uno dei campi dove questa integrazione si presenta per prima è l'inchiesta. Essa abbandona i modelli tipici dell'inquisizione come la tortura. La sentenza quindi non è più la conseguenza di una scelta arbitraria del sovrano, ma si fonda sulla verità, ovvero deve essere dimostrata con prove empiriche:

come una verità matematica, la verità del crimine non potrà essere ammessa che una volta interamente provata [...]. L'inchiesta, esercizio della ragione comune, spoglia l'antico modello inquisitoriale per accogliere quello molto più elastico (e doppiamente validato dalla scienza e il senso comune) della ricerca empirica³⁴.

È importante ricordare come lo sviluppo di queste tecniche trovano la loro ragione non nella scienza, bensì in loro stesse.

Modello di tutte i dispositivi disciplinanti è il Panopticon, modello di prigione teorizzato da Jeremy Bentham. In questa struttura, ogni individuo è assegnato a una singola cella, che ha due finestre. Una dà sull'esterno per far entrare la luce, mentre l'altra è rivolta verso il cortile interno dove è presente una torre nella quale un guardiano può controllare ogni singolo detenuto. Tra le celle non è quindi possibile comunicare. La particolarità di questa struttura è che i sorveglianti possono osservare i sorvegliati, ma non viceversa. Perciò i sorvegliati vivono sotto un potenziale controllo costante, perché non sanno mai quando il sorvegliante li sta effettivamente guardando. Il potere del Panopticon non è più come nella rappresentazione dell'assolutismo, calato dall'alto sulla società, ma al contrario si sviluppa al suo interno, in quanto non è coercitivo e violento, bensì discreto ma costante. Lo scopo è quello di far introiettare i principi del buon cittadino a ogni singolo cittadino, non tramite la paura del castigo, ma la certezza della sanzione. La prigione coinvolge ogni singolo aspetto della vita del condannato, disciplinandolo ed educandolo tramite i suoi meccanismi.

Il Panopticon è un modello che non deve essere solo della prigione, ma dell'intera società. La più evidente istituzione che nasce proprio tra XVI secolo e XVII secolo ovvero

³⁴ *Ivi*, pag. 100. «Comme une vérité mathématique, la vérité du crime ne pourra être admise qu'une fois entièrement prouvée [...]. L'enquête, exercice de la raison commune, dépouille l'ancien modèle inquisitorial, pour accueillir celui beaucoup plus souple (et doublement validé par la science et les sens commun) de la recherche empirique».

la polizia. Essa non è semplicemente colei che esegue gli ordini del sovrano, ma instaura un controllo meticoloso sulla popolazione, raccogliendo informazioni, compilando registri sulle opinioni e sui comportamenti. La polizia rientra quindi in quell'espansione del potere disciplinare avvenuto durante l'epoca classica. Ma allo stesso tempo la polizia risponde a istanze dal basso come la ricerca della sicurezza.

Nell'epoca del grande internamento, la prigione diviene il luogo di espiazione della pena per eccellenza. Scopo della prigione non è quindi perseguire la giustizia, bensì la trasformazione degli individui. In una sorte di inversione, il castigo da pubblico diviene segreto, mentre il processo diviene pubblico.

Importante sottolineare anche come le varie epoche trattate da Foucault, l'età classica, l'epoca dei Lumi e l'età del positivismo abbiano tratti in comune, ma è solo in quest'ultima che si ritrova un'applicazione totalizzante sull'intera società della disciplina. Per esempio lo scopo dei Lumi non era creare una società totalizzante bensì una codificazione precisa del rapporto tra delitti e pene.

3.12 Nietzsche al Collège de France

Dall'inizio degli anni Settanta fino alla morte avvenuta nel 1984, Foucault insegnò presso il *Collège de France*, la massima istituzione di ricerca francese. Questo *grand établissement* all'interno del panorama universitario francese è unico per una serie di motivi: l'accesso alle lezioni è completamente libero e non è richiesto alcun titolo di studio per partecipare, ma allo stesso il *Collège* non rilascia alcun titolo di studio. I professori sono obbligati ogni anno a presentare una nuova ricerca originale da esporre agli uditori.

I corsi di Foucault di questo periodo introducono concetti fondamentali come ad esempio quello di biopolitica e il dispositivo della sessualità. Quest'ultimo è al centro sia di vari suoi corsi, ma anche dell'opera in quattro volumi *Histoire de la sexualité*. Il primo di essi, *La Volonté de savoir*, uscirà nel 1976, mentre il secondo e il terzo, *L'Usage des plaisirs* e *Le Souci de soi*, nel 1984. Il quarto sarà pubblicato postumo nel 2018 con il titolo di *Les Aveux de la chair*.

La biopolitica è certamente uno dei concetti cardine dello sviluppo che avrà influenza in ambito filosofico, ma non solo. Con il termine biopolitica, Foucault intende quelle tecnologie non disciplinari che regolano i fenomeni di massa. L'oggetto sul quale agiscono le tecniche biopolitiche non sono più né il corpo sociale che fa capo a un sovrano, né i corpi dei singoli, bensì la popolazione, un nuovo concetto che si situa tra i campi della biologia e della politica:

la nuova tecnologia che è creata si relaziona alla moltitudine degli uomini, ma non in quanto essi si risolvano in corpi individuali, ma in quanto, al contrario forma, una massa globale investita da processi d'insieme che sono propri della vita e che sono dei processi come la nascita, la morte, la produzione, la malattia ecc³⁵.

Il biopotere quindi agisce al livello della meccanica del vivente, proteggendo tramite delle nuove tecnologie la loro sicurezza. La biopolitica sostituisce il diritto di morte del sovrano con il potere sulla vita.

Ne *La volontà di sapere* l'obiettivo è di mostrare come la sessualità non è stata mai repressa dal potere, bensì quest'ultimo ha sempre cercato di appropriarsi di essa tramite istanze discorsive, in ultimo quelle di carattere scientifico.

In questo periodo una grossa rilevanza è assunta dall'analisi genealogica dello stesso discorso scientifico. Appoggiandosi alla storia della verità, essa non è più un concetto statico, ma si trasforma in un'esperienza che trasforma continuamente sia l'oggetto conosciuto che il soggetto conosciuto.

Riprendendo il pensiero del suo maestro Georges Canguilhem, l'analisi si concentra soprattutto sulle scienze della vita, in quanto i concetti di vita e di morte non hanno solo un significato fisico³⁶, ma coinvolgono fin nel profondo l'intera esperienza umana personale, ma anche collettiva. È bene ricordare che sia Foucault che Canguilhem pensano alla storia della scienza, ma più generale alla storia *tout court*, non come una linea continua, bensì come una successione di rotture.

³⁵ Michel Foucault, *Il faut défendre la société*, pag. 216. Trad. orig. Gallimard, Paris 1997. «La nouvelle technologie qui se met en place s'adresse à la multiplicité des hommes, mais non pas en tant qu'ils se résument en des corps, mais en tant qu'elle forme, au contraire, une masse globale, affectée de processus d'ensemble qui sont propres à la vie, et qui sont des processus comme la naissance, la mort la production, la maladie, etc.»

³⁶ Non a caso l'opera principale del filosofo francese è *Il normale e il patologico*, che ha lo scopo di attaccare il positivismo dominante in ambito medico andando a indagare l'origine della distinzione tra normale e anormale.

I corsi che vanno degli ultimi anni Settanta e i primi degli Ottanta mostrano un certo cambiamento di interesse. L'attenzione è posta sugli uomini non più nella loro dimensione di oggetti, ma di quella di soggetti. In altre parole, lo studio si focalizza su quelle tecniche del sé e quelle pratiche di governo che hanno innervato la storia e che servono ai soggetti per resistere a tutte le pratiche di assoggettamento. Le pratiche di governo servono a dirigere la condotta degli uomini, mentre le tecnologie del sé hanno come scopo quello di trasformare sé stessi tramite operazioni sul proprio corpo e la propria anima. L'attenzione posta sul soggetto però si sposta dalla dimensione gnoseologico-conoscitiva a quella pratico-morale. La dimensione dell'etica antica è però differente rispetto a quella della morale moderna. La prima, che si basa sulle virtù, ha come suo scopo quello della realizzazione del proprio essere, ovvero la felicità. La seconda al contrario si basa sul rispetto di una legge che si impone al soggetto per sé medesima, come nel caso di Kant, o perché dettata da qualche entità metafisica.

Questa attenzione al soggetto comporta la riscoperta e l'analisi delle pratiche e della morale del mondo greco ed ellenico. Il coraggio della verità che si esprime tramite la *parresia* o la cura di possono portare alla scomparsa di un modo di intendere l'uomo che la genealogia ci aveva mostrato come il frutto di una ben preciso assoggettamento al potere. Tramite il coraggio, l'uomo può quindi ritorcersi contro il discorso antropologico che lo descrive, per volgersi a diventare qualcos'altro da quello che gli è stato imposto.

La *cura di sé* si iscrive ancora nel solco di Nietzsche. L'atto di rifiuto non deve essere visto come un semplice movimento negativo, bensì è sempre creazione di qualcosa di nuovo che si opponga alla morale del gregge. Ma a differenza di Nietzsche che vedeva nel *conosci te stesso* di Socrate l'inizio della malattia morale in quanto avrebbe come conseguenza la morale del gregge che si fonda sulla rinuncia a tutti i valori di forza tipici dell'aristocrazia, per Foucault l'esperienza dei greci ha ancora quella dimensione di sovranità rispetto alle leggi, che permette di innalzarsi dalla *doxa*.

3.13 Conclusione

In conclusione si può affermare che in tutto quanto il percorso di sviluppo del pensiero di Foucault, uno dei interlocutori maggiori è Nietzsche. Ma questo dialogo con

le opere nietzschiane non è mai uguale, ma cambia. In una prima fase infatti l'attenzione è posta principalmente sul giovane Nietzsche, soprattutto andando a reinterpretare il concetto di dionisiaco, che sarebbe una sorta di archetipo del concetto di follia.

A questa prima fase se ne affaccia una seconda dove nell'archeologia si possono rintracciare dei forti richiami a Nietzsche. Centrale è soprattutto l'interpretazione della morte di Dio: per il filosofo tedesco la morte di Dio significa la condizione necessaria per la trasvalutazione di tutti i valori mentre per Foucault l'accento ricade sulla caducità e il loro essere strettamente legato al tempo in cui essi sono stati prodotti.

Nella fase genealogica assume una centrale importanza sia alla *Genealogia della morale* che a *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, per lo sviluppo del metodo genealogico.

Infine durante gli ultimi anni si assiste da un lato alla critica a molte posizioni di Nietzsche, ma allo stesso tempo a un riportare in auge alcuni dei temi centrali della filosofia nietzschiana soprattutto per quanto riguarda la virtù del coraggio, assimilabile a uno slancio vitale che non ha solo l'impeto di distruggere, ma anche quello di creare.

Costante in tutta la produzione foucaultiana è la ripresa della distruzione del soggetto da parte di Nietzsche. Si può addirittura affermare che per Foucault l'intera filosofia nietzschiana si basi proprio su questa operazione di annichilimento del fondamento della filosofia moderna.

BIBLIOGRAFIA

Testi di bibliografia primaria:

BRAUDEL Fernand, *La Méditerranée. Tome I. L'espace et l'histoire*, Éditions Flammarion, [Champs Histoire], Paris 1999.

DESCARTES René, *Discours de la méthode. Pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences*, Mozambook, [Philosophiques], 2001.

ENGELS Friedrich e MARX Karl, *Die Deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten*, Berlin 1932. Trad. in it. *L'ideologia tedesca. Critica della più recente filosofia tedesca nei suoi rappresentanti Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e del socialismo tedesco nei suoi vari profeti*, traduzione di Fausto CODINO, introduzione di Cesare LUPORINI, Editori Riuniti, [Biblioteca del pensiero moderno], Roma 1975.

ID., *Manifest der Kommunistischen Partei*, London 1848. Trad. in it. *Manifesto del partito comunista*, traduzione e introduzione di Domenico LOSURDO, Editori Laterza, [Economica], Roma 1999.

ERASMO DA ROTTERDAM, *Elogio della follia*, a cura di Eugenio GARIN, Mondadori, [Oscar classici], Milano 1992.

FOUCAULT Michel, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Éditions Gallimard, [Bibliothèque des Histoires], Paris 1972. In it. *Storia della follia nell'età classica*, trad. a cura di Franco FERRUCCI, Emilio RENZI e Vittore VEZZALI, introduzione di Mario GALZIGNA, Bur, [Saggi], Milano 2011.

- ID., *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France (1975-1976)*, sotto la direzione di François EWALD e Alessandro FONTANA, a cura di Mauro BERTANI e Alessandro FONTANA, Éditions Gallimard e Éditions du Seuil, [Hautes Études], Paris 1997.
- ID., *L'archéologie du savoir*, Éditions Gallimard, [Nouvelle Revue Française], Paris 1969.
- ID., *Le retour de la morale*, in *Michel Foucault. Dits et Écrits 1954-1988. IV, 1980-1988*, tomo IV, intervista di Gilles BARBEDETTE e André SCALA, Éditions Gallimard, [Nouvelle Revue Française], Paris 1994.
- ID., *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Éditions Gallimard, [Bibliothèque des sciences humaines], Paris 1966.
- ID., *Naissance de la clinique: une archéologie du regard médical*, Presses Universitaires de France [Quadrige], Paris 2015.
- ID., *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, in *Hommage a Jean Hyppolite*, a cura di Suzanne BACHALARD, Presses Universitaires de France, [Épiméthée], Paris 1971.
- ID., *Qu'est-ce qu'un auteur?*, in *Michel Foucault. Dits et Écrits 1954-1988. I, 1954-1969*, tomo I, Éditions Gallimard, [Nouvelle Revue Française], Paris 1994.
- ID., *Surveiller et punir: Naissance de la prison*, Éditions Gallimard, [Nouvelle Revue Française], Paris 1975.
- HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, *Enzyelopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Berlin 1830. Trad. in it. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, introduzione, traduzione, note e apparati di Vincenzo CICERO, Bompiani, [Testi a fronte], Milano 2000.
- ID., *Grundlinien der Philosophie des Rechts. Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Berlin 1820. Trad. in it. *Lineamenti di filosofia del diritto. Diritto naturale e scienza dello stato in compendio*, a cura di Giuliano MARINI, Editori Laterza, [Biblioteca universale Laterza], Roma 1987.

- ID., *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Berlin 1840. Trad. in it. *Lezioni sulla filosofia della storia*, a cura di Giovanni BONACINA e Livio SICHIROLLO, Editori Laterza, [Biblioteca universale Laterza], Roma 2003.
- HERODOTUS, *Historiae in Erodoto, Storie*, vol. 1, a cura di Aristide COLONNA e Fiorenza BEVILACQUA, Utet, [Classici latini], Torino 1996.
- HOBBS Thomas, *The Leviathan or The Matter, Forme and Power of a Common Wealth Ecclesiastical and Civil*, London 1651. Trad. in it. *Il Leviatano o la materia, la forma e il potere di uno stato ecclesiastico e civile*, traduzione di Gianni MICHELI, saggio introduttivo di Carlo GALLI, Bur, [Classici], Milano 2011.
- KANT Immanuel, *Der Streit der philosophischen Facultät mit der juristischen. Erneuerte Frage: Ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei in Der Streit der Fakultäten*, Königsberg 1798. Trad. in it. *Riproposizione della questione: se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio in Sette scritti politici liberi*, a cura di Maria Chiara PIEVATOLO, Firenze university press, [Biblioteca scientifica universale], Firenze 2011.
- ID., *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht in Berlinische Monatsschrift*, vol. 4, Berlin 1784. Trad. in it. *Idea per una storia universale in un intento cosmopolitico in Sette scritti politici liberi*, a cura di Maria Chiara PIEVATOLO, Firenze university press, [Biblioteca scientifica universale], Firenze 2011.
- ID., *Kritik der reinen Vernunft*, Riga 1781. Trad. in it. *Critica della ragione pura*, introduzione, traduzione e note di Giorgio COLLI, Adelphi, [Gli Adelphi], Milano 1976.
- MARX Karl, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, Berlin 1932. Trad. in it. *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, a cura di Ferruccio ANDOLFI e Giovanni SGRÒ, Orthotes, [Germanica], Nocera Inferiore 2018.
- NIETZSCHE Friedrich *Die fröhliche Wissenschaft*, Chemnitz 1882. Trad. in it. *La gaia scienza*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. V, tomo II, testo critico stabilito da Giorgio COLLI e Mazzino MONTINARI, traduzione di Ferruccio MASINI, Adelphi, [Classici], Milano 1965.

- ID., *Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwerthung aller Werthe. In vier Büchern.* Trad. in it. *La volontà di potenza. Tentativo di trasvalutazione di tutti i valori.* Frammenti postumi ordinati da Peter GAST e Elisabeth FÖRSTER-NIETZSCHE, traduzione di Angelo TREVES, riveduta da Pietro KOBAN, a cura di Maurizio FERRARIS, Bompiani, [Saggi tascabili], Milano 1995.
- ID., *Die Geburt der Tragödie*, Leipzig 1873. Trad. in it. *La nascita della tragedia*, nota introduttiva di Giorgio COLLI, traduzione di Sossio GIAMETTA, Adelphi, [Piccola Biblioteca], Milano 1977.
- ID., *Ecce homo. Wie man wird, was man ist*, Leipzig 1889. Trad. in it. *Ecce homo. Come si diventa ciò che si è*, a cura di Roberto CALASSO, Adelphi, [Piccola Biblioteca], Milano 1991.
- ID., *Götzen-Dämmerung oder wie man mit dem Hammer philosophiert*, Leipzig 1889. Trad. in it. *Crepuscolo degli idoli. Ovvero come si filosofa con il martello*, nota introduttiva di Mazzino MONTINARI, traduzione di Ferruccio MASINI, Adelphi, [Piccola Biblioteca], Milano 1983.
- ID., *Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister*, Leipzig 1878. Trad. in it. *Umano, troppo umano. Un libro per spiriti liberi*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. IV, tomo II, testo critico stabilito da Giorgio COLLI e Mazzino MONTINARI, traduzione di Sossio GIAMETTA, Adelphi, [Classici], Milano, 1965.
- ID., *Nachgelassene Fragmente. Herbst 1885 – Herbst 1887*, Berlin 1974. Trad. in it. *Frammenti postumi 1885-1887*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. VIII, tomo I, testo critico stabilito da Giorgio COLLI e Mazzino MONTINARI, traduzione di Sossio GIAMETTA, Adelphi, [Classici], Milano 1975.
- ID., *Unzeitgemässe Betrachtungen, Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben*, Leipzig 1873. Trad. in it. *Considerazioni inattuali, secondo tomo: Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, nota introduttiva di Giorgio COLLI, traduzione di Sossio GIAMETTA, Adelphi, [Piccola Biblioteca], Milano 1974.

ID., *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*, Leipzig 1887. Trad. in it. *Genealogia della morale. Uno scritto polemico*, nota introduttiva di Mazzino MONTINARI, traduzione di Ferruccio MASINI, Adelphi, [Piccola Biblioteca], Milano 1984.

VICO Giambattista, *La Scienza Nuova*, a cura di Paolo ROSSI, Bur, [Classici del pensiero], Milano 1977.

Testi di bibliografia secondaria:

ASTOE Dorian, *Dictionnaire Nietzsche*, sotto la direzione di Dorian ASTOE, Éditions Robert Laffont, [Bouquins], Paris 2017.

BADALONI Nicola, *Introduzione a Vico*, Editori Laterza, [I filosofi], Roma 1984.

BALIBAR Étienne, *La filosofia di Marx*, Manifestolibri, [Incisioni], Roma 1994.

BEDESCHI Giuseppe, *Introduzione a Marx*, Editori Laterza, [I filosofi], Roma 1981.

BERNI Stefano, FADINI Ubaldo, *Linee di fuga. Nietzsche, Foucault, Deleuze*, Firenze university press, [Studi e saggi], Firenze 2010.

BERNI Stefano, *Nietzsche e Foucault. Corporeità e potere in una critica radicale della modernità*, Giuffrè editore, [Quaderni di “studi senesi”], Milano 2005.

BIASUTTI Franco, *L'occhio del concetto. Pensiero e trasparenza della storia in Hegel*, edizioni ETS, [Filosofia], Pisa 2002.

BLOCH Mark, *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*, Librairie Armand Colin, [Cahiers des Annales], Paris 1949.

BONELLI Guido, *Nietzsche e le Baccanti di Euripide* in *L'antiquité classique. Revue interuniversitaire d'études classiques*, n. 60, anno 1991.

BILLOUET Pierre, *Foucault*, Les Belles Lettres, [Figures du savoir], Paris 1999.

BRAUDEL Fernand, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II. Tome I. La part du milieu*, Armand Colin, [Histoire], Malakoff 2017.

- CACCIALANZA Giovanni Maria, *Il prisma Foucault. Una storia genetica dell'archeologia tra il 1946 e il 1954*, Mimesis, [Transiti], Milano 2022.
- CAROTENUTO Aldo, *Apollineo e dionisiaco. Seminari su Nietzsche*, Ananke edizioni, [Filosofia], Torino 2010.
- CATUCCI Stefano, *Introduzione a Foucault*, editore Laterza, [Maestri del Novecento], Roma 2000.
- CHIEREGHIN Franco, *La Fenomenologia dello spirito di Hegel. Introduzione alla lettura*, Carocci editore, [Seminario filosofico], Roma 1994.
- ID., *Tempo e storia. Aristotele, Hegel, Heidegger*, Il Poligrafo, [Lecture filosofiche], Padova 2000.
- CRÉPON Marc, *Cahier Nietzsche*, sotto la direzione di Marc CRÉPON, L'Herne, [Les Cahiers de l'Herne], Paris 2006.
- D'ORSI Angelo, *Piccolo manuale di storiografia*, Bruno Mondadori, [Campus], Milano 2001.
- DELEUZE Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, Presses Universitaires de France, [Quadrige], Paris 2014.
- ERIBON Didier, *Michel Foucault*, Éditions Flammarion, [Champs Biographie], Paris 2018.
- FERRARIS Maurizio, *Nietzsche e la filosofia del Novecento*, Bompiani, [Strumenti], Milano 2010.
- ID., *Nietzsche. Etica, politica, filologia, musica, teoria dell'interpretazione, ontologia*, a cura di Alessandro ARBO, Maurizio FERRARIS, Tonino GRIFFERO, Pietro KOBAN, Gherardo UGOLINI, Editori Laterza, [Guida ai filosofi], Roma 1999.
- GALIMBERTI Katja, *Nietzsche. Una guida*, Feltrinelli, [Elementi], Milano 2001.
- GIAMETTA Sossio, *Introduzione a Nietzsche. Opera per opera*, BUR Rizzoli, [Saggi], Milano 2009.
- GINZBURG Carlo, *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del '500*, Adelphi, [L'oceano delle storie], Milano 2019.

- GIUSPOLI Paolo, ILLETTERATI Luca, MENDOLA Gianluca, *Hegel*, Carocci editore, [Pensatori], Roma 2010.
- GRANATA Salvatore, *Nietzsche e la sfida comunitaria. Politica, amicizia, Übermensch*, in *Ricerche*, Vol. 6-2, Noéma, 2015.
- GROS Frédéric, *Michel Foucault*, Presses Universitaires de France, [Que sais-je ?], Paris 2010.
- HARTOG François, *Croire en l'histoire*, Flammarion, [Champs Histoire], Paris 2013.
- HÖFFE Otfried, *Immanuel Kant*, Il Mulino, [Le vie della civiltà], Bologna 2010.
- LECOURT Dominique, *Georges Canguilhem*, Presses Universitaires de France, [Que sais-je ?], Paris 2016.
- LE RIDER Jacques, *Nietzsche en France. De la fin du XIXème siècle au temps présent*, Presses Universitaires de France, [Perspectives germaniques], Paris 1999.
- MONTINARI Mazzino, *Che cosa ha detto Nietzsche*, Adelphi, [Piccola Biblioteca], Milano 1999.
- MARROU Henri-Irénée, *De la connaissance historique*, Éditions du Seuil, [Points Histoire], Paris 1954.
- ORSUCCI Andrea, *La genealogia della morale di Nietzsche. Introduzione alla lettura*, Carocci editore, [Seminario filosofico], Roma 2001.
- PASQUALOTTO Giangiorgio, *Saggi su Nietzsche*, Franco Angeli, [Filosofia], Milano 1988.
- PIAZZESI Chiara, *Nietzsche*, Carocci editore, [Pensatori], Roma 2015.
- REDAELLI Enrico, *L'incanto del dispositivo. Foucault dalla microfisica alla semiotica del potere*, edizioni ETS, [Segni del pensiero], Pisa 2011.
- REHMANN Jan, *I nietzscheani di sinistra. Deleuze, Foucault e il postmodernismo: una decostruzione*, a cura di Stefano AZZARA, Odradek, [Saggi e stili] Roma 2009.
- REVEL Judith, *Le vocabulaire de Foucault*, Éditions Ellipses, [Vocabulaire de ...], Paris 2009.
- RIGHETTI Stefano, *Foucault interprete di Nietzsche. Dall'assenza d'opera all'estetica dell'esistenza*, Mucchi Editore, [Filosofia], Modena 2012.

SAFRANSKI Rudiger, *Nietzsche. Biografia di un pensiero*, TEA, [Saggistica], Milano 2008.

TORONI Paolo, *Filosofie del tempo. Il concetto di tempo nella storia del pensiero occidentale*, Mimesis, [Filosofie], Milano 2012.

UGOLINI Gherardo, *Guida alla lettura della Nascita della tragedia di Nietzsche*, Editori Laterza, [Guida ai classici], Roma 2007.

VATTIMO Gianni, *Introduzione a Nietzsche*, Editori Laterza, [I filosofi], Roma 1985.

WOTLING Patrick, *Le vocabulaire de Nietzsche*, Éditions Ellipses, [Vocabulaire de ...], Paris 2009.

ZWEIG Stefan, *Nietzsche*, Éditions Stock, [La cosmopolite], Paris 2004.

Sitografia:

L'antiquité classique: <http://www.antiquiteclassique.be/>.