

I «SOFISTI» NIETZSCHE E FOUCAULT

di Stefano Berni

Prenderemo qui in esame le tesi di alcuni sofisti, in particolare Callicle e Trasimaco non per sterile esercizio nozionistico, ma per individuare e chiarire, tornando alle origini del pensiero greco, le tematiche fondamentali che caratterizzano le idee nietzscheane e foucaultiane.

Le tesi di Nietzsche sono state più volte accostate a quelle di Callicle, un sofista probabilmente mai esistito frutto della fantasia di Platone. Le tesi di Foucault invece sono state avvicinate, qualche volta, a quelle di Trasimaco. Proveremo a dedurre che le tesi di Callicle stanno a quelle di Nietzsche come quelle di Trasimaco stanno alle tesi di Foucault.

La posizione di Callicle si trova esposta nel *Gorgia* di Platone allorché il sofista deve intervenire per difendere, contro Socrate, i suoi amici, Gorgia e Polo.

Le tesi di Callicle¹ possono riassumersi come segue:

- 1) Natura e legge sono tra loro contrarie (483a);
- 2) Quelli che hanno stabilito le leggi sono stati gli uomini deboli e la massa (483c);
- 3) Il sapere conduce al rammollimento dell'individuo (486a);
- 4) Chi vuole vivere rettamente deve lasciare crescere i propri desideri il più possibile e non deve reprimerli (492a).

Questi quattro argomenti sembrano davvero riecheggiare ragionamenti di tipo nietzscheano. Per quanto riguarda il primo punto Nietzsche insiste a lungo mostrando una natura caotica, diveniente, di difficile conoscenza, anzi la conoscenza stessa, sembra dirci il filosofo tedesco, è un epifenomeno che, soprattutto nell'uomo mediocre, nel cristiano, appare come una *contronatura*, un movimento che si oppone all'energia esplosiva della natura. Le leggi "naturali" che gli scienziati provano a ricercare nella natura sono soltanto tentativi di interpretazione dell'uomo, un antropomorfismo, un modo per comprendere il movimento della natura al fine di imbrigliarne e controllarne la forza² senza, per Nietzsche, alcuna possibilità di successo. La natura, in realtà, è caos; l'ordine³ risiede esclusivamente nella volontà di dominio degli uomini. Anche «le leggi sociali», che vorrebbero fondare la società giusta, si potrebbero distinguere in quelle che fanno a meno della natura e non si pongono il problema: oggi potremmo indicare lo storicismo e il giuspositivismo; e quelle, invece, che apparentemente pensano di dedurre da una natura già razionalizzata le leggi stesse: Aristotele, il giusnaturalismo, Rousseau. Entrambe le correnti di pensiero falliscono, perché non considerano la natura come una forza dinamica, pulsionale, istintuale e non la distinguono adeguatamente dalle norme sociali, le quali invece tendono a raggelare, schematizzare e imbrigliare la vita stessa.

Per quanto concerne il secondo punto sappiamo che Nietzsche critica la massa e la democrazia in quanto prodotte dalla cultura cristiana e borghese mediocre, risentita, priva di capacità critica e creativa. La democrazia, il cristianesimo e il socialismo difendono l'uguaglianza che è per Nietzsche uno stragemma dei poveri di spirito contro i forti di spirito, quelli che dovrebbero veramente comandare, i pochi, gli aristocratici, obbligati a rispettare le leggi della massa. Non a caso, su questo punto Nietzsche critica proprio la filosofia razionalista che ha introdotto come regola per il buon funzionamento della collettività politica quella del numero: infatti, la forza, secondo l'utilitarismo e il razionalismo, si misura in base alla *quantità* e non alla *qualità*. Di qui discende l'aspra polemica nei confronti di Socrate considerato il primo razionalista. Non a caso, proprio Socrate controbatte a Callicle che occorre intendersi sul termine "forza". Perché forti, dice Socrate, diventano di solito i più. Nietzsche risponderebbe a Socrate che non è chi vince ad essere il più forte se per forza si intende una sanità individuale e non un semplice annichilimento dell'avversario. Il numero semmai è il contrassegno di una debolezza. Solo i deboli infatti hanno bisogno di riunirsi.

Su ciò si innesca il problema del terzo punto. Secondo Callicle e Nietzsche la conoscenza può rammollire l'uomo sano, non solo perché impedirebbe l'azione in generale, quanto perché alla fine si opporrebbe alla vita. È sintomatico il fatto che Callicle polemizzi con Socrate deridendolo e accusandolo di giocare con la filosofia come fosse un fanciullo; inoltre è interessante constatare che Platone conclude il *Gorgia* con un encomio sull'idea di morte del filosofo disposto a morire per difendere i suoi ideali: ciò che coerentemente Socrate poi realizzerà. Ma ad un nietzscheano tale azione prova ulteriormente che il razionalismo è una filosofia della morte, conduce ad un fanatismo religioso, ad una rassegnazione, ad un disprezzo della vita in favore di ideali astratti, privi di senso perché illusori, che non si basano sul riconoscimento delle forze attive e naturali, e soprattutto che conducono all'annichilimento e alla soppressione del corpo.

Di qui discende infine l'ultimo punto, forse il più controverso in quanto anche per Nietzsche, come per i sofisti, si devono liberare gli istinti ma non certo in modo sfrenato e incontrollato. Certe critiche di Nietzsche all'edonismo e all'epicureismo confermerebbero un'ambiguità di fondo nel suo pensiero. È presente, in altre parole, una volontà di dominare se stessi⁴, di controllare le proprie passioni che potrebbero far pensare al miglior Platone. Tuttavia, diversamente da Socrate e Platone, Nietzsche non vuole negare gli istinti, i sensi. Essi non ingannano, come invece sostiene la filosofia razionalistica da Socrate passando da Cartesio fino a giungere a Kant. I sensi, il corpo, gli istinti sono più importanti della ragione. Anche qui come nei punti precedenti vi è un'incredibile convergenza tra il pensiero di Callicle e quello di Nietzsche: non vi è in questi due autori un edonismo sfrenato, altrimenti si produrrebbe un uomo malato; il piacere del corpo basta a se stesso e non richiede il possesso di beni materiali. Non si può confondere la proprietà dei beni con i piaceri del corpo. Non siamo di fronte ad un materialismo gretto. Anzi, da questo ultimo punto discende, a mio avviso, la critica di Nietzsche al capitalismo e alla società borghese.

Su una possibile convergenza tra Callicle e Nietzsche concorda anche Carlo Ginzburg. Difendendo l'uso della retorica intesa come persuasione rispetto alla scienza intesa come logica, egli discute il *Gorgia* di Platone, che ha per oggetto del dialogo proprio la retorica e nota come «le argomentazioni proposte dagli ateniesi ricordano da vicino quelle di Callicle [...] che come si vedrà ci riporta a Nietzsche»⁵. Ginzburg fa discendere una serie di analisi di Nietzsche proprio dalla lettura del *Gorgia*, scrivendo:

Possiamo immaginare l'emozione provata dal giovane filologo Nietzsche nel leggere il *Gorgia* per la prima volta. Il dominio del più forte sul più debole dettato da una legge di natura cui obbediscono individui, popoli e stati; la morale e il diritto come proiezioni degli interessi di una maggioranza di deboli; la sottomissione all'ingiustizia bollata come morale da schiavi: su questi temi Nietzsche avrebbe riflettuto per tutta la vita, decidendo la morale da schiavi attraverso il cristianesimo, e la natura spietata attraverso Darwin. Callicle rivelò Nietzsche a se stesso. Eppure Nietzsche non lo nominò mai, se si eccettua un fugace accenno nelle lezioni basileesi su Platone [...]. La ripresa e la rielaborazione delle idee di Callicle fu per Nietzsche un punto di arrivo⁶.

Una posizione assolutamente opposta è sostenuta da Jean Granier, che in un paragrafo intitolato proprio *Nietzsche contre Calliclès*, scrive:

Arrivés à ce point de l'analyse, il est aisé de voir combien est aberrante la comparaison si soutenue établie entre la doctrine nietzschéenne du *Wille zur Macht* et la doctrine de Calliclès. La vérité, c'est que ces deux doctrines sont aux antipodes l'une de l'autre⁷.

Egli avanza la sua tesi considerando unicamente ciò che io ho indicato essere il quarto punto. Infatti Granier aggiunge: «en Calliclès en effet, la puissance consiste dans le déchaînement des appétits sensuels [...] pour Nietzsche la puissance est exactement l'antithèse de la définition de Calliclès»⁸. Da ciò Granier deduce che la volontà di potenza nietzscheana non può essere equiparata all'istinto, perché essa trascende i sensi, li sublima, colorando tutta la vita umana. Non ci sarebbe insomma in Nietzsche una distinzione tra natura e legge umana.

Che il sensismo di Nietzsche non possa essere equiparato ad un edonismo sfrenato, è certo. Il fatto è che, seppure ammettendo una sublimazione degli istinti, simile a quella poi concettualizzata da Freud, non si può a nostro avviso non distinguere correttamente la natura dalla ragione, altrimenti si ritorna ad una visione hegeliana dove la percezione è "superata" dalla coscienza. È questo in definitiva il tentativo di Granier. Egli aggiunge infatti: «la sublimation est une authentique "Aufhebung" qui, exactement, comme chez Hegel, maintient ce qu'elle dépasse en l'élevant à une forme supérieure. La sublimation, c'est la réconciliation du même et de l'autre»⁹. Per Granier, come in Hegel, vi sarebbe un «dépassement dialectique». Il filosofo francese sembra non distinguere l'oltrepassamento (*Überwindung*) nietzscheano dal superamento (*Aufhebung*)

hegeliano. L'andare oltre di Nietzsche non è un inglobamento delle stazioni precedenti come in Hegel, dove niente è dimenticato, ma tutto ha "ragione d'essere" in virtù della stazione successiva. In Nietzsche invece vi è dimenticanza, oblio, rinnovamento, selezione. È vero che la sublimazione a prima vista ricorda di più l'idea di superamento hegeliano, tuttavia in essa permangono gli istinti e le pulsioni laddove in Hegel si procedeva verso «lo spirito assoluto». Non ci sembra proprio che la sublimazione acquisti in Nietzsche una rarefazione dei sensi e un oblio dei sensi stessi, come accade invece in Hegel. Sia interpretando la sublimazione in chiave freudiana sia rileggendo attentamente passi nietzscheani, la sublimazione svolge in entrambi una funzione di ricerca della soddisfazione dei sensi. La sublimazione in Nietzsche non è Altro dei sensi stessi, semmai è il potenziamento dei sensi rivolti ad un obiettivo. Assoun, che ha analizzato attentamente il rapporto tra Freud e Nietzsche, conclude diversamente da Granier: «la sublimazione nietzscheana è piuttosto un processo di cui si serve l'istinto egoista per convincersi di non essere tale»¹⁰.

Solo comprendendo l'intero pensiero nietzscheano si possono allora mettere in correlazione le conseguenze politiche del suo discorso. È noto come Foucault abbia provato ad utilizzare Nietzsche per la sua analisi del potere. Egli riconosce di lavorare seguendo la scia delle idee nietzscheane: l'ipotesi di Nietzsche verterebbe, per Foucault, nel riconoscere nella storia scontri e lotte continue¹¹. Tale tipo di rapporto non è sfuggito ancora una volta a Ginzburg che, sempre nelle pagine dedicate a Callicle e a Nietzsche, aggiunge: «anche l'insistenza sul nesso potere e conoscenza, reso popolare da Foucault, ci riporta alla Grecia: più precisamente, attraverso Nietzsche, ai sofisti»¹².

60

Era stato lo stesso Foucault che, anche se velatamente, aveva tracciato una linea da Callicle a Nietzsche. Scriveva nella prefazione inglese della *Storia della follia*: «i Greci erano in rapporto con qualcosa che chiamavano *ubpis*. Non era unicamente un rapporto di condanna; l'esistenza di Trasimaco, o quella di Callicle bastano a dimostrarlo, anche se il loro discorso ci giunge già avvolto nella dialettica rassicurante di Socrate». E più avanti Foucault conclude: «è Nietzsche che ha dimostrato che la struttura tragica a partire dalla quale si fa la storia del mondo occidentale non è altro che il rifiuto, l'oblio e la silenziosa ricaduta nella tragedia»¹³.

Sul nesso Trasimaco-Foucault scrive pagine davvero interessanti Alfonso Iacono. Egli osserva che la tesi di Trasimaco espressa nel primo libro della *Repubblica* di Platone secondo la quale la giustizia è l'utile del più forte ha la forza di svelare una logica interna alla natura del potere anticipando qui i "filosofi del sospetto", Marx, Nietzsche e Freud, messi in evidenza da Ricoeur e Foucault. Così «il Trasimaco di Platone, con la forza disvelante della sua tesi sulla giustizia che riflette e nasconde gli interessi di chi detiene il dominio, anticipa questi esercizi moderni del sospetto»¹⁴. Iacono mostra acutamente che Trasimaco, come Foucault, smaschera il potere: «la tesi di Trasimaco insinua il sospetto sul legame fra giustizia, potere e dominio»¹⁵.

Iacono, oltre a rilevare i punti di contatto tra Trasimaco e Foucault, analizza anche la relazione esistente tra Callicle e Trasimaco e indica la discendenza di Nietzsche da Callicle proprio in virtù della separazione tra natura e leg-

ge: «sotto quest'aspetto la posizione di Callicle è diversa da quella di Trasimaco. Per quest'ultimo *nomos* e *dikaion*, legge e giustizia, s'identificano. Non è più questione di riferirsi alla natura come al criterio del giusto. L'identità fra *nomos* e *dikaion* presuppone la scissione consapevole tra natura e cultura. Trasimaco è un artificialista. *Nomos* e *dikaion* sono costruzioni sociali che non hanno nella natura alcun punto di riferimento»¹⁶.

Anche Foucault, come Trasimaco, può essere considerato un artificialista. A lungo il filosofo francese ha preso le distanze da coloro i quali ricercavano nella natura una presunta essenza umana. Lo dice chiaramente e a più riprese in molti dei suoi scritti. Per esempio quando osserva, parlando proprio di Nietzsche che «il carattere prospettico della conoscenza non deriva dalla natura umana. Si può parlare del carattere prospettico della conoscenza perché c'è battaglia e perché la conoscenza è l'effetto di questa battaglia»¹⁷.

Non solo la teoria di Callicle ricorda quella di Nietzsche, ma la teoria di Foucault si avvicina sicuramente di più alle posizioni di Trasimaco che a quelle di Callicle. Ancora nelle parole di Iacopo: «la tesi di Trasimaco [...] è una tesi artificialista, non fa riferimento ad un qualche modello ideale, dato in natura [...] Nietzsche riprenderà di fatto Callicle»¹⁸.

Si può concludere dunque sostenendo che le distanze che separano Trasimaco da Callicle siano le stesse che intercorrono tra Foucault e Nietzsche. Il pensiero di Foucault ricorda le tesi di Trasimaco, le ipotesi di Nietzsche quelle di Callicle. Ciò dimostrerebbe ulteriormente la nostra ipotesi che Foucault, intendendo fare completamente a meno dell'idea di natura, si allontana decisamente e pericolosamente dal pensiero nietzscheano, e che nello stesso tempo la vicinanza di Nietzsche a Callicle rafforzi la nostra ipotesi secondo la quale la natura è un concetto fondamentale per il pensatore tedesco.

La natura è considerata per Foucault come un guscio vuoto che è possibile riempire con ciò che si crede, un chiodo, per utilizzare immagini bergsoniane, su cui attaccare qualsiasi tipo di concezione. Dal punto di vista della critica al potere, pensare che vi sia una natura a cui gli uomini devono riferirsi, condurrebbe, secondo Foucault, a credere in un fondamento, in una verità ultima indimostrabile.

Diversamente da Foucault (e da Iacopo) noi consideriamo che sospettare del potere è necessario ma non sufficiente per raggiungere uno stato che non sia di «minorità». Occorre riconoscere anche le forze istintuali e pulsionali che ci attraversano. Il provare a riconoscerle non significa che vadano represses, oppure liberate per raggiungere una presunta emancipazione; significa semplicemente che dobbiamo, come ammetteva Spinoza, tenerne conto. In fondo già Callicle muoveva a Socrate la seguente critica: «tu sposti la tua domanda sul piano della natura, se qualcuno parla secondo la legge, e viceversa sposti sul piano della legge, se l'altro si riferisce alla natura»¹⁹. Una certa distanza da Callicle (e da Nietzsche) sarebbe rinvenibile nel sospetto in parte legittimo di Foucault su che cosa si debba intendere per natura. Se per tale concetto ci si riferisse ad una «natura razionalizzata» tipica del giusnaturalismo a partire da Platone, Aristotele, S. Tommaso, Locke, il razionalismo e oltre, l'atteggiamento di Foucault sarebbe da considerarsi condivisibile. Se invece intendiamo per

natura ciò che il vitalismo nietzscheano ha descritto, allora è possibile trovare una base stabile su cui ergere ed edificare un pensiero che non si accontenti di sospettare sul potere del più forte ma anche si disponga a riconoscere quelle pulsioni innate del corpo umano quali l'aggressività, la sessualità, il desiderio di cibarsi e di sopravvivere da cui non solo occorre riconoscerle nei loro aspetti più cruenti per controllarle ma anche in parte soddisfarle. Una sociologia politica che si basa solo su un'ipotesi "artificialista", su di un ipotetico reciproco riconoscimento a nostro avviso riconduce il pensiero ad un'ipotesi dialettica di ascendenza hegeliana ormai confutata dai tanti studi di psicologia sociale, di etologia e dalla storia stessa.

¹ PLATONE, *Gorgia*, in Id., *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Rusconi, Milano 1991.

² Sul riconoscimento e sulla distinzione della forza naturale attiva, intesa come volontà di potenza, dalla forza reattiva, si veda, G. DELEUZE, *Nietzsche e la filosofia*, Feltrinelli, Milano 1992, p. 87. Tra l'altro egli scrive sul tema che qui discuto: «Nietzsche appare estremamente vicino alle posizioni di Callicle [...]. Callicle si sforza di distinguere la natura dalla legge».

³ Sull'ossessione dell'ordine inteso come patologia psicologica insisteranno, seguendo Nietzsche, Freud e i francofortesi.

⁴ Sul dominio di sé, sul controllo dei piaceri e delle passioni nella Grecia antica si veda M. FOUCAULT, *Le tecnologie del sé*, Boringhieri, Torino 1992, nonché la sua *Storia della sessualità*, in particolare *L'uso dei piaceri*, Feltrinelli, Milano 1984, pp. 68-82 e *L'ermeneutica del soggetto*, Feltrinelli, Milano 2003.

⁵ C. GINZBURG, *Rapporti di forza*, Feltrinelli, Milano 2000, p. 18.

⁶ Ivi, p. 22.

⁷ J. GRANIER, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Editions du seuil, Paris 1966, p. 419.

⁸ Ivi, p. 420.

⁹ Ivi, p. 424.

¹⁰ P.L. ASSOUN, *Freud e Nietzsche*, Fioriti, Roma 1998, p. 234.

¹¹ Si veda *in primis*, M. FOUCAULT, *Nietzsche, la genealogia, la storia*, in Id., *Microfisica del potere*, Einaudi, Torino 1977.

¹² C. GINZBURG, op. cit., p. 47.

¹³ M. FOUCAULT, *Archivio Foucault*, Feltrinelli, Milano 1996, p. 50.

¹⁴ A.M. IACONO, *Autonomia, potere, minorità*, Feltrinelli, Milano 2000, p. 46.

¹⁵ Ivi, p. 50.

¹⁶ Ivi, p. 57.

¹⁷ M. FOUCAULT, *La verità e le forme giuridiche*, in Id., *Archivio Foucault*, vol. II, 1971-1977, Feltrinelli, Milano 1997, p. 95.

¹⁸ A.M. IACONO, *La giustizia è l'utile del più forte?*, ETS, Pisa 2000, p. 34. Sempre dello stesso autore si veda *La giustizia di Trasimaco e i filosofi del sospetto*, "Ragion Pratica", n. 20, 2003.

¹⁹ PLATONE, *Gorgia*, 483A. Per tale motivo non concordo sull'affermazione di alcuni filosofi del diritto che distinguerebbero qui un tipo di giusnaturalismo radicale. Di fatto, parlare di natura nei termini nietzscheani esclude qualsiasi giusnaturalismo.