

Giuliana Gregorio*

Nietzsche, Foucault, il cinismo e la ‘vera vita’

Peer-reviewed article. Received: April, 30, 2023. Accepted: July, 22, 2023.

Abstract: The essay aims to explore the influence of Nietzsche on Michel Foucault’s thought, particularly regarding the re-proposition and emphasisation of the *bíos kynikós* in his last course at the Collège de France, *Le courage de la vérité*. In the philosophical practice of ancient Cynicism, which takes the main features of the Socratic *parrhesía* to the extreme, in an obscene, scandalous and provocative manner, there would be a complete embodiment of *lógos* in *bíos*, which makes the Cynic philosopher a paradoxical ‘witness of truth’ and his radical experiment in the reduction-naturalisation of life an emblematic model of the ‘aesthetics’ or ‘stylistics’ of existence.

Il saggio si propone di esplorare l’influenza di Nietzsche sul pensiero di Michel Foucault, e, in particolare, sulla riproposizione ed enfattizzazione del *bíos kynikós* da lui compiuta nel suo ultimo corso al Collège de France, *Le courage de la vérité*. Nella pratica filosofica del cinismo antico, che porta all’estremo, in modo osceno, scandaloso e provocatorio, i tratti fondamentali della *parrhesía* socratica, si assisterebbe a un completo incarnarsi del *lógos* nel *bíos*, che fa del filosofo cinico un paradossale ‘testimone della verità’ e del suo esperimento radicale di riduzione-naturalizzazione della vita un modello emblematico di ‘estetica’ o ‘stilistica’ dell’esistenza.

Keywords: *Nietzsche, Foucault, Socrates, Cynicism, True Life.*

Parole chiave: *Nietzsche, Foucault, Socrate, cinismo, vera vita.*

«[...] groß, das heißt cynisch und mit Unschuld».

F. Nietzsche

All’interno dello sfaccettato panorama della ricezione francese di Nietzsche nella seconda metà del Novecento, la riflessione filosofica di Michel Foucault appare come uno dei luoghi più significativi in cui l’eredità del pensiero nietzscheano è stata accolta e riattivata in un vivo dialogo con il presente e con le questioni più importanti poste dalla contemporaneità. Sebbene Foucault abbia scritto soltanto due brevi testi su Nietzsche¹, e sebbene il nome di Nietzsche compaia qua e là nei suoi scritti in modo sicuramente costante ma non preponderante, in realtà tutta la sua opera è attraversata da parte a parte, e dall’inizio alla fine, dalla sua influenza. In un’intervista del 1984, dopo aver ricordato come si fosse messo a leggere Heidegger e Nietzsche all’inizio degli anni ’50, e come solo la lettura di Heidegger gli avesse permesso di cominciare a comprendere davvero Nietzsche, Foucault identifica in questi due pensatori i principali ispiratori del suo ‘divenire filosofico’; tuttavia, osserva, alla fine «l’ha spuntata Nietzsche»². E aggiunge: «Sono semplicemente nietzscheano e su molti punti cerco, nella misura del possibile, di vedere, con l’aiuto dei testi di Nietzsche – ma anche delle tesi antinietzscheane (che, comunque,

* Unime, Prof. Ordinario.

¹ Cfr. M. Foucault, *Nietzsche, Freud, Marx*, in *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste. 1. 1961-1970. Follia, scrittura, discorso*, a cura di J. Revel, tr. it. di G. Costa, Feltrinelli, Milano 1996, pp. 137-146, e Id., *Nietzsche, la genealogia, la storia*, tr. it. di G. Procacci e P. Pasquino, in *Microfisica del potere. Interventi politici*, a cura di A. Fontana e P. Pasquino, Einaudi, Torino 1977, pp. 29-54; ora anche in *Il discorso, la storia, la verità. Interventi 1969-1984*, a cura di M. Bertani, Einaudi, Torino 2001, pp. 43-64.

² M. Foucault, *Il ritorno della morale* [intervista di G. Barbedette e A. Scala, 29 maggio 1984], in *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste. 3. 1978-1985. Estetica dell’esistenza, etica, politica*, a cura di A. Pandolfi, tr. it. di S. Loriga, Feltrinelli, Milano 1998, pp. 268-269.

sono nietzscheane!) – ciò che si può fare in questo o quell'ambito. Non cerco nient'altro, ma questo lo cerco pienamente»³.

In questa massiccia e complessa appropriazione di Nietzsche, i temi che più hanno influenzato il pensiero foucaultiano, nelle sue diverse fasi ed evoluzioni, sono quello del dionisiaco, che, seppure in parte implicitamente, permea fin dalla sua stessa impostazione il suo primo lavoro importante, *Folie et deraison*⁴; il tema della morte di Dio, che significa la contemporanea dichiarazione, agli occhi del Foucault degli anni '60, della morte dell'uomo quale soggetto metafisico-trascendentale; e, ancora, il tema fondamentale della genealogia, che determina agli inizi degli anni '70 una svolta cruciale nella sua concezione, insieme epistemologico-metodologica e ontologica, della storia e del lavoro filosofico *tout court*⁵. Ma, più in generale, come è stato osservato⁶, si potrebbe affermare l'esistenza di una perfetta corrispondenza fra tre dei temi centrali del pensiero nietzscheano, la volontà di verità, la volontà di potenza e il concetto di autosuperamento, ovvero l'imperativo (mutuato da Pindaro) di 'divenire quel che si è'⁷, e i tre ambiti o assi principali della riflessione foucaultiana, che ne scandiscono altresì la periodizzazione: l'asse della verità e della conoscenza, l'asse del potere e l'asse dell'etica.

È su quest'ultimo ambito che desidero concentrarmi, in particolare sull'ultimo corso tenuto da Foucault al Collège de France nel 1984, *Le courage de la vérité*, che è stato definito una sorta di *Che cos'è la filosofia?* foucaultiano⁸. Qui egli propone una celebre e provocatoria analisi del cinismo antico e del *bíos kynikós* che costituisce forse il suo ultimo, enigmatico, legato e in cui, una volta di più, riecheggiano in modo evidente – e, di fatto, in misura molto maggiore di quanto sia effettivamente esplicitato – le fortissime risonanze nietzscheane⁹.

Il discorso di Foucault si iscrive all'interno della più generale riflessione dei suoi ultimi anni sul tema della *parrhesía*, collegato a quello, altrettanto centrale, della 'cura di sé' (*epiméleia heautóu*). Nel corso del 1982, *L'herméneutique du sujet*, egli aveva distinto due grandi linee di sviluppo, in Occidente, del rapporto tra il soggetto e la verità, entrambe

³ Ivi, p. 269.

⁴ Cfr. M. Foucault, *Storia della follia nell'età classica*, a cura di M. Galzigna, Rizzoli, Milano 2019.

⁵ Su ciò si veda soprattutto S. Righetti, *Foucault interprete di Nietzsche. Dall'assenza di opera all'estetica dell'esistenza*, Mucchi Editore, Modena 2012.

⁶ Cfr. A. Rosenberg-J. Westfall, *Introduction*, in A. Rosenberg-J. Westfall (eds.), *Foucault and Nietzsche: A Critical Encounter*, Bloomsbury, London-New York 2018, p. 10. Sulla ricezione foucaultiana di Nietzsche cfr. anche: A. Popp, *Nietzsche bei Foucault. Eine Untersuchung der expliziten Nietzsche-Rezeption bei Foucault*, GRIN Verlag, München 2002; S. Berni, *Nietzsche e Foucault. Corporeità e potere in una critica radicale della modernità*, A. Giuffré, Milano 2005; M. Naumann, *Die Präsenz Nietzsches im Denken Foucaults. Eine werkanalytische Untersuchung*, VDM Verlag Dr. Müller, Saarbrücken 2008; M. Shoemaker, *Genealogy, From Nietzsche to Foucault: Tracing the History of the Present*, VDM Verlag Dr. Müller EK, Saarbrücken 2008; P. Trachmann, *Michel Foucaults Nietzsche-Rezeption – Die genealogischen Begriffe 'Ursprung', 'Herkunft' und 'Entstehung'*, GRIN Verlag, München 2008.

⁷ Cfr. ad es. F. Nietzsche, *La gaia scienza*, tr. it. di F. Masini, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, ed. diretta da G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1964 ss. (d'ora in poi: OFN), vol. V, t. II, p. 158, af. 270 («*Che cosa dice la tua coscienza? Devi divenire quello che tu sei*»), ma anche il sottotitolo di *Ecce homo: Wie man wird, was man ist* (cfr. OFN, vol. VI, t. III).

⁸ Cfr. P. Cesaroni, *Verità e vita. La filosofia in Il coraggio della verità*, in P. Cesaroni-S. Chignola (a cura di), *La forza del vero. Un seminario sui Corsi di Michel Foucault al Collège de France (1981-1984)*, ombrecorte, Verona 2013, p. 135. Il riferimento è naturalmente a G. Deleuze-F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, a cura di C. Arcuri, Einaudi, Torino 2002.

⁹ Sul rapporto di Nietzsche con il cinismo si veda C. Guo, *Cynismus bei Nietzsche. Eine systematische Auslegung seiner Umwertung aller Werte*, De Gruyter, Berlin-Boston 2022. Questo studio, molto puntuale nelle sue ricostruzioni, è tuttavia poco convincente nell'ipotizzare l'esistenza nel pensiero nietzscheano di un'evoluzione che, muovendo dal confronto critico con l'antico *Kynismus*, attraverso l'affermazione nichilistica di un *Zynismus* dai tratti pericolosamente decadenti, approderebbe alla 'sintesi' di un *Cynismus* maturo, secondo una rigorosa 'dialettica' che appare in realtà ben poco nietzscheana.

discendenti, quali sue differenti articolazioni, dal precetto delfico *gnóthi seautón*: la *filosofia*, ossia «la forma di pensiero che si interroga su ciò che permette al soggetto di avere accesso alla verità, [...] che cerca di determinare le condizioni e i limiti entro cui può avvenire l'accesso alla verità»¹⁰ (e in cui va perduto, almeno a partire da Cartesio, il nesso fondamentale tra le due nozioni socratiche di *gnóthi seautón* e di *epiméleia heautóu*); e la *spiritualità*, ovvero «la ricerca, la pratica e l'esperienza per mezzo delle quali il soggetto opera su se stesso le trasformazioni necessarie per avere accesso alla verità», e cioè

l'insieme di quelle ricerche, di quelle pratiche e di quelle esperienze che potranno essere costituite dalle purificazioni, le asceti, le rinunce, le conversioni dello sguardo, le modificazioni d'esistenza, e così via [le cosiddette 'tecniche' o 'tecnologie del sé'], che non tanto per la conoscenza, bensì per il soggetto, per il suo stesso essere di soggetto, rappresentano il prezzo da pagare per avere accesso alla verità¹¹.

Nel *Coraggio della verità* parte, in una direzione analoga, dalla distinzione tra due modalità molto diverse della relazione del soggetto alla verità: le 'strutture epistemologiche' e le 'forme aleturgiche'. 'Aleturgia', afferma, è la «produzione della verità: l'atto attraverso il quale la verità si manifesta»¹², o, più precisamente, «il tipo d'atto attraverso il quale il soggetto, dicendo la verità, si *manifesta*, [cioè] si rappresenta a se stesso ed è riconosciuto dagli altri come un soggetto che dice la verità»¹³. Forma aleturgica eminente in questo senso è la *parrhesía* antica, la pratica del parlar-franco, la modalità del dire-il-vero (su se stessi e sugli altri) che mette in gioco in maniera radicale l'essere stesso del soggetto di veridizione. Mettendo da parte l'accezione politica di tale concetto¹⁴, qui Foucault si concentra sulla declinazione etica della *parrhesía* e sulla sua evoluzione da Socrate ai cinici. La *parrhesía* (in quanto distinta, da una parte, da altre forme aleturgiche, quali la profezia o la saggezza, e, dall'altra, dalla retorica) è in primo luogo «l'attività che consiste nel dire tutto: *pan rhéma*»¹⁵, e ciò, negativamente, può significare 'dire qualsiasi cosa ci passi per la mente', ma, in senso positivo, significa «dire la verità senza dissimulazioni né riserve, senza clausole stilistiche né ornamentazioni retoriche, cioè senza possibili maschere o cifrature [...], dire la verità senza nascondere nulla, senza nasconderla in alcun modo»¹⁶. In secondo luogo, il parresiasta, esprimendo la sua opinione, dicendo quel pensa, «firma, in qualche modo, la verità che egli stesso enuncia»¹⁷, si vincola a essa, assume un obbligo nei suoi confronti. Ma ciò implica, da parte sua, l'assunzione di un rischio, che «riguarda la relazione con il suo interlocutore. Perché vi sia *parrhesía*, bisogna che chi dice la verità [...] affronti il rischio di ferire l'altro, di irritarlo, di farlo andare in collera e di provocare certi suoi comportamenti che possano spingersi fino alla violenza»¹⁸. Espressione di una verità costitutivamente esposta al rischio della violenza, la *parrhesía* è quindi strettamente connessa a una particolare forma di coraggio, che, al limite, può assumere la forma estrema del mettere a rischio la propria stessa vita.

In sintesi, Foucault la definisce come

¹⁰ M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, tr. it. di M. Bertani, Feltrinelli, Milano 2011, p. 17.

¹¹ *Ibid.*

¹² M. Foucault, *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri II. Corso al Collège de France (1984)*, ed. it. a cura di M. Galzigna, Feltrinelli, Milano 2011, p. 15.

¹³ *Ivi*, p. 14.

¹⁴ Da lui già analizzata nel corso precedente: cfr. M. Foucault, *Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France (1982-1983)*, ed. it. a cura di M. Galzigna, Feltrinelli, Milano 2009.

¹⁵ M. Foucault, *Il coraggio della verità*, cit., p. 21.

¹⁶ *Ivi*, p. 22.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ivi*, p. 23.

una specie di attività verbale in cui il parlante ha uno specifico rapporto con la verità attraverso la franchezza, una certa relazione con la propria vita attraverso il pericolo, un certo tipo di relazione con se stesso e con gli altri attraverso la critica [...] e uno specifico rapporto con la legge morale attraverso la libertà e il dovere. Più precisamente, la *parrhesía* è un'attività verbale in cui un parlante esprime la propria relazione personale con la verità, e rischia la propria vita perché riconosce che dire la verità è un dovere per aiutare altre persone (o se stesso) a vivere meglio. Nella *parrhesía* il parlante fa uso della sua libertà, e sceglie il parlar franco invece della persuasione, la verità invece della falsità o del silenzio, il rischio di morire invece della vita e della sicurezza, la critica invece dell'adulazione, e il dovere morale invece del proprio tornaconto o dell'apatia morale¹⁹.

Appare evidente perché Socrate rappresenti per Foucault la figura esemplare del *parrhesiastés*. Ma prima di soffermarci sui tratti peculiari della *parrhesía* socratica, occorre ricordare che nella bellissima analisi, contenuta in questo corso, del ciclo della morte di Socrate quale 'fondazione etica della cura di sé' compare una prima volta il nome di Nietzsche, ma qui in senso negativo²⁰. Il contesto è quello dell'interpretazione delle ultime parole di Socrate, riportate da Platone nel *Fedone*: «O Critone, siamo ancora in debito di un gallo ad Asclepio. Dateglielo e non dimenticatevene (*mé ameléseste*)»²¹. Foucault, seguendo l'interpretazione di Dumézil²², ritiene che la 'malattia' da cui Socrate sarebbe guarito, e per la quale sarebbe quindi debitore nei confronti di Asclepio, siano le false opinioni – o, se si vuole, la *misología* a cui sembrano per un momento condurre nel *Fedone* i ragionamenti, non del tutto concludenti, che tentano di dimostrare l'immortalità dell'anima – e sottolinea il fatto che questa frase sarebbe un ultimo incitamento *ex negativo*, rivolto da Socrate agli allievi, al compito imprescindibile dell'*epiméleia heautou*. L'interpretazione in senso nichilistico che ne dà Nietzsche nell'aforisma 340 della *Gaia scienza* («Queste ridicole e terribili 'ultime parole' significano per chi ha orecchie: 'O Critone, la vita è una malattia!'»²³) fraintenderebbe dunque totalmente il senso dell'atteggiamento socratico verso la vita, o, più precisamente, Nietzsche non riuscirebbe a venire a capo di una presunta contraddizione tra la vita di Socrate («spirito maligno e ammaliatore, beffardo e innamorato»²⁴, di cui dichiara di ammirare la 'forza d'animo' e la 'saggezza') e le sue ultime parole.

L'assoluta assenza di contraddizione è invece proprio quello che per Foucault contraddistingue la figura di Socrate, rendendola paradigmatica. La necessaria 'cura di sé' da lui enfaticamente tendente a una filosofia intesa come 'prova di vita' o come 'estetica (o stilistica) dell'esistenza', il cui termine ultimo è quindi il *bíos*. Socrate, caratterizzato dal 'coraggio della verità', è descritto nel *Lachete* come colui che detiene la *parrhesía* e che per questo è l'unico vero maestro cui andrà affidata l'educazione dei giovani. Attraverso il gioco parresiastico messo in atto da Socrate nel suo peculiare modo di dialogare, il suo interlocutore è spinto a rendere conto (*lógon didónai*) di sé, ossia 'della propria vita', del modo in cui ha condotto la propria esistenza. L'*epiméleia heautou* – strettamente legata alla *parrhesía* – significa dunque innanzitutto messa alla prova, messa in discussione, esame e verifica del *bíos*. Ma è proprio a causa del suo modo di vivere che Socrate (con i suoi tratti parresiastici) può assumere il ruolo di *básanos*²⁵, di pietra di paragone delle

¹⁹ M. Foucault, *Discorso e verità nella Grecia antica*, ed. it. a cura di A. Galeotti, Donzelli Editore, Roma 2005, pp. 9-10.

²⁰ Cfr. M. Foucault, *Il coraggio della verità*, cit., pp. 101 ss.

²¹ Platone, *Fedone*, 118a. Sull'interpretazione foucaultiana di queste parole, cfr. M. Foucault, *Il coraggio della verità*, cit., pp. 99-117.

²² Cfr. G. Dumézil, «...Il monaco nero in grigio dentro Varennes». "Sotie nostradamica" seguita da: "Divertimento sulle ultime parole di Socrate", tr. it. di G. Zaganelli, Adelphi, Milano 1987.

²³ F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., af. 340, p. 201.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ Cfr. Platone, *Lachete*, 188a, ma anche *Gorgia*, 486d-487a. Su ciò cfr. M. Foucault, *Discorso e verità nella Grecia antica*, cit., p. 64.

esistenze altrui; egli può vagliare la corrispondenza tra la vita di una persona e i principi razionali che la ispirano (tra *bíos* e *lógos*), perché in lui stesso queste due cose sono perfettamente armonizzate. Quel che dice si accorda esattamente con quel che pensa, e quel che pensa si accorda esattamente con quel che fa; egli appare autorizzato a giocare il ruolo del *parrhesiastés* per la sin-fonia, armonia, *homología* esistente tra i suoi discorsi e i suoi atti, il suo modo (franco) di parlare e il suo modo di vivere, il suo stile di vita. È proprio a tale proposito che Foucault parla di 'estetica dell'esistenza', dicendo che, «attraverso l'emergenza e la fondazione della *parrhesía* socratica, l'esistenza (il *bíos*) è stata costituita come un oggetto estetico, come un oggetto di elaborazione e di percezione estetica: il *bíos* come un'opera bella»²⁶.

Il modo di vivere (lo *stile* di vita) appare qui come il correlato essenziale della pratica del dire-il-vero; ma questo significa: come *il* modo eminente per il soggetto (per il filosofo) di stare nella verità. In questa peculiare declinazione del rapporto soggetto-verità, a Socrate è riconosciuto un rapporto privilegiato con la verità non in base a criteri epistemologici, ma perché egli è coerente nel suo modo di pensare, di parlare e di vivere, incarnando così in modo emblematico la figura del parrhesiasta. Questa accezione della verità è dunque inscindibile dal concetto (dalla pratica) della cura di sé, che si esplica anche, e in maniera costitutiva, nel prendersi cura degli altri, nella misura in cui «l'etica che è propria della *parrhesía* filosofica [...] si fonda su un atteggiamento interiore che deriva dall'aver stabilito un rapporto etico con l'intera esistenza (la propria e quella altrui)»²⁷.

Tale visione si ritrova anche nella filosofia cinica, e, più ancora, nella *pratica* dei cinici, in cui essa viene però radicalizzata e portata all'estremo. La *parrhesía*, nella sua versione cinica, si attua attraverso uno stile di vita che – spingendosi fino alle forme di esistenza più basse, più precarie – si pone provocatoriamente agli antipodi del modo comune di vivere, andando molto oltre l'armonia incarnata da Socrate. Qui è la vita stessa del filosofo, il suo *bíos*, che deve costituire la manifestazione evidente, concreta, corporea della verità, una verità assolutamente altra rispetto a quella condivisa dai membri della *pólis*. Per chiarire il significato di questa strettissima correlazione, quasi un cortocircuito, tra vita e verità, Foucault elenca le quattro caratteristiche principali che il concetto di 'vera vita' (*alethés bíos*) possiede nella filosofia greca, *in primis* platonica (e che corrispondono ai quattro significati fondamentali della nozione di *alétheia*²⁸). Innanzitutto, l'*alethés bíos* è «una vita non dissimulata, che non cela nessuna ombra», una vita «che può affrontare la luce piena e manifestarsi senza reticenze alla vista di tutti»²⁹. In secondo luogo essa «è la vita senza mescolanze, senza commistione di bene e male, di piacere e sofferenza, di vizio e virtù. Una vera vita non tollera screziature. [...] [Essa] si contrappone all'esistenza vissuta nella mescolanza»³⁰. In terzo luogo, la vera vita è una 'vita retta' (*euthýs*): se vero è quel che è 'diritto', «la vera vita è una vita diritta, ovvero una vita conforme ai principi, alle regole e al *nómos*»³¹. E, infine, essa è quella vita che «evita i perturbamenti e i cambiamenti, la corruzione e la caduta, e si mantiene senza modificazioni nell'identità del suo essere». Proprio questa identità della vita con se stessa è ciò che

le permette di evitare tutti i fattori che possono alterarla; per un verso, le assicura una libertà intesa come indipendenza – come non dipendenza, come non schiavitù – rispetto a tutto ciò che la potrebbe

²⁶ M. Foucault, *Il coraggio della verità*, cit., p. 160.

²⁷ S. Righetti, *Foucault interprete di Nietzsche*, cit., p. 211.

²⁸ Cfr. M. Foucault, *Il coraggio della verità*, cit., pp. 212-213.

²⁹ Ivi, p. 215.

³⁰ Ivi, p. 216.

³¹ Ivi, p. 217.

sottomettere al proprio dominio e al proprio potere, per un altro verso le assicura la felicità (*eudaimonía*), intesa come padronanza di sé su se stessi e come godimento di sé attraverso se stessi³².

Nel *bíos kynikós* l'esigenza della 'vera vita' (coniugata in una «forma di vita decisamente tipica – con regole, condizioni e prassi caratteristiche, molto specifiche»³³) è guidata dal «principio del dire-il-vero, del dire-il-vero senza vergogna né timore, del dire-il vero senza limiti e con coraggio, del dire-il-vero fino al punto in cui il coraggio e l'audacia si rovesciano in un'intollerabile insolenza»³⁴. Il modo di vita, lo stile di vita, rappresenta nella maniera più tangibile ed estrema la condizione di possibilità di dire-il-vero, dell'esercizio stesso della *parrhesía* che, realizzandosi nel modo di essere del filosofo, fa del *bíos* «il teatro visibile della verità»³⁵. Ma affinché tale *bíos* sia davvero una (la) 'vera vita', la 'vita di verità', esso deve appunto essere necessariamente una «vita altra, una vita radicalmente e paradossalmente altra»³⁶. Sarebbe allora questo, secondo Foucault, il senso dell'espressione *parakharáttein to nóμισμα* (letter. 'falsificare o alterare la moneta', o anche 'il costume') che definisce la missione affidata a Diogene di Sinope dall'oracolo delfico: si tratterebbe di imporre alla moneta un 'nuovo conio', ossia di sostituire l'effigie impressa sulla vita ordinaria, sulle sue leggi, le sue credenze e i suoi costumi, con un'altra diversa e più autentica, per fare apparire, a partire dai «principi della vera vita (che deve essere priva di dissimulazioni e di commistioni, diritta, stabile, incorruttibile e felice), [...] attraverso un passaggio al limite e senza rotture, una vita che è esattamente il contrario di quella che veniva tradizionalmente riconosciuta come la vera vita»³⁷.

Portando all'estremo, al limite ultimo, i tratti propri della nozione di *alethés bíos*, il *bíos kynikós* appare così come una 'smorfia', come una grottesca deformazione, della 'vera vita': «I cinici hanno cercato di imprimere i caratteri della smorfia [*grimace*] al tema tradizionale della filosofia, quello della vera vita»³⁸. Il cinico è quindi «l'uomo con il bastone, con la bisaccia, con il mantello, l'uomo che cammina con i sandali o a piedi nudi, l'uomo con la barba lunga, l'uomo sporco. E anche l'uomo errante, privo di ogni legame, che non ha né casa, né famiglia, né focolare, né patria [...] ed è anche l'uomo che vive di accattonaggio»³⁹. Solo in questo modo il filosofo cinico, libero da ogni vincolo e condizionamento, potrà esercitare la sua *parrhesía* – attraverso la messa in atto di una radicale *riduzione* «di tutte le convenzioni inutili e di tutte le opinioni superflue», di una «specie di ripulitura generale dell'esistenza e delle opinioni, per far apparire la verità»⁴⁰. Il *bíos kynikós* quale vera vita assume allora i tratti di «una vita segnata dall'impudicizia, dalla povertà, dall'animalità e dalla lotta»⁴¹, una 'vita da cane', che è impudica (come il cane, il cinico fa i suoi bisogni e si masturba in pubblico, davanti agli occhi di tutti, senza nascondersi), indifferente (*adiaphorós*), proprio perché non è legata a nulla e si accontenta di soddisfare i bisogni immediati e più elementari, diacritica (*diakritikós*), nella misura in cui 'abbaia' contro i nemici, sapendo discriminare i buoni e i cattivi, i veri e i falsi, e, infine, *phylaktikós* (vita di chi protegge, sacrificandosi per salvare le vite degli altri, vita da cane da guardia)⁴². Questa 'vera vita' in quanto vita «radicalmente e paradossalmente altra»,

³² Ivi, p. 218.

³³ Ivi, p. 163.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ Ivi, p. 179. Cfr. P. Cesaroni, *Verità e vita*, cit., p. 152.

³⁶ M. Foucault, *Il coraggio della verità*, cit., p. 236.

³⁷ Ivi, p. 220.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ Ivi, p. 168.

⁴⁰ Ivi, p. 169.

⁴¹ M.-O. Goulet-Cazé, *Michel Foucault et sa vision du cynisme dans Le courage de la vérité*, in D. Lorenzini-A. Revel-A. Sforzini (dir.), *Michel Foucault: éthique et vérité (1980-1984)*, J. Vrin, Paris 2015, p. 109.

⁴² Cfr. M. Foucault, *Il coraggio della verità*, cit., p. 234.

che assicura al filosofo cinico il massimo del piacere con il minimo dei mezzi, è «fatta di assenza di pudore (*anaídeia*), di indipendenza (*eleuthería*), di autarchia (*autárkeia*) e di povertà (*penía*), una povertà [fisica], reale, attiva e indefinita»⁴³, che raggiunge «il livello dell'assolutamente indispensabile»⁴⁴ e arriva fino alla schiavitù, alla mendicizia e all'*adoxía*, alla perdita della propria reputazione e al disonore.

Tramite questa spoliazione effettiva agita sul proprio corpo, questa messa a nudo senza residui di sé e della propria esistenza, attraverso i mezzi della provocazione, dell'oscenità, del pubblico scandalo, il cinico, che si mostra nudo in pieno giorno, è la verità stessa allo stato manifesto. Egli è, dice Foucault, *márturon tes alétheias*, testimone della verità: la sua testimonianza è resa autentica dalla sua esistenza oscena, che manifesta la verità nel e attraverso il corpo. In questo compiuto incarnarsi/precipitare del *lógos* nel *bíos*, «il corpo stesso della verità è reso visibile e risibile, attraverso un certo stile di vita: una vita concepita come presenza immediata, eclatante e selvaggia della verità»⁴⁵. Attraverso il suo *bíos* paradossale, 'specchio infranto'⁴⁶ della vita filosofica, il cinico esercita lo 'scandalo della verità'. E questa verità è, semplicemente, la verità della *natura*: la vita pubblica cinica è una «vita di naturalezza prorompente [...] secondo il principio secondo cui la natura non può in nessun caso essere un male»⁴⁷. Per i cinici l'unico principio di conformità per definire la vera vita come vita diritta è quel che rientra nell'ordine della natura: «Nessuna convenzione, nessuna prescrizione umana può essere accettata nella vita cinica, se non è perfettamente conforme a ciò che si trova nella natura, e solo nella natura»⁴⁸.

Questo è allora il senso della rivendicazione cinica dell'animalità, di questa «intrusione bestiale e selvaggia della natura nel cuore della pratica morale»⁴⁹, come scrive Marie-Odile Goulet-Cazé: il riferimento alla natura è il mezzo per smascherare ogni ipocrisia, ogni falsa evidenza. Ma, appunto, si tratta di una pratica *morale*. Il *bíos kynikós*, nel suo radicale mettere a nudo l'inautenticità dei modi consueti di vivere, non va confuso con la 'nuda vita' di cui parla Agamben, con una *zoé* in senso biologico, né la ripresa e rivalutazione foucaultiana del cinismo può essere fraintesa nel senso di una deriva naturalistico-vitalistica. Da un lato, infatti, l'estrema naturalizzazione ed elementarizzazione della vita messa in atto dai cinici, in realtà funzionale alla riduzione delle vite degli altri alla loro assurdità e falsità, si ottiene solo attraverso una *áskesis*, è frutto di una lunga e durissima operazione su se stessi, di una complessa elaborazione e trasformazione di sé, volta a ottenere risultati positivi, come la resistenza, il coraggio, ma, soprattutto, l'assoluto dominio e l'assoluta padronanza di sé, quella totale indipendenza che permette a Diogene di autoproclamarsi davanti ad Alessandro come il 'vero re'. Quindi l'animalità,

come forma ridotta ma prescrittiva della vita, – scrive Foucault – [...] non è un dato, ma un dovere. [...] Questa animalità, che è il modello materiale dell'esistenza, e che ne è anche il modello morale, costituisce [...] una sorta di sfida permanente. L'animalità è un modo d'essere rispetto a se stessi [...] che deve assumere la forma di una prova continua. L'animalità è un *esercizio*⁵⁰.

⁴³ M.-O. Goulet-Cazé, *Michel Foucault et sa vision du cynisme dans Le courage de la vérité*, cit., p. 109. Cfr. anche Ead., *L'ascèse cynique. Un commentaire de Diogène Laërce VI, 70-71*, Vrin, Paris 1986.

⁴⁴ M. Foucault, *Il coraggio della verità*, cit., p. 248.

⁴⁵ Ivi, p. 171.

⁴⁶ Ivi, p. 258.

⁴⁷ Ivi, p. 245.

⁴⁸ Ivi, p. 253.

⁴⁹ M.-O. Goulet-Cazé, *Michel Foucault et sa vision du cynisme dans Le courage de la vérité*, cit., p. 111.

⁵⁰ M. Foucault, *Il coraggio della verità*, cit., pp. 254-255 (corsivo nostro).

Ma essa, d'altra parte, ha anche un valore tattico, strategico: il «ripiegamento cinico sulla naturalità più immediata»⁵¹, che rappresenta insieme un compito per se stessi e un motivo di scandalo e rifiuto per gli altri, è un «ripiegamento attivo, aggressivo, polemico, militante. La vita secondo natura del cinico ha una funzione maieutica»⁵². Se la scandalosa vita del cinico è una vita di *alterità* fondamentale, la sua lotta, commenta Daniele Lorenzini, «è una lotta *nel* mondo e *contro* il mondo, nell'umanità, in rapporto all'umanità e per l'umanità. [...] Il cinico ricorda continuamente agli uomini che le cose potrebbero essere altre da quello che sono, che la vita potrebbe essere altra da quella che è, che la verità è altra rispetto a quello che credono»⁵³. 'Benefattore aggressivo'⁵⁴, il cinico attacca gli altri per prendersene cura; la sua è dunque «un'aggressione esplicita, volontaria e costante che si rivolge all'umanità in generale, all'umanità nella sua vita reale, con [...] l'obiettivo di cambiarla: cambiarla nel suo atteggiamento morale (nel suo *éthos*), [...] nelle sue abitudini, nelle sue convenzioni, nei suoi modi di vivere»⁵⁵.

Anche nel cinismo si ritrovano quindi, per quanto condotti all'estremo, radicalizzati e violentemente deformati, i due aspetti centrali della *parrhesía* socratica, la cura di sé e la cura degli altri, nella loro duplice valenza etico-politica. Si tratta certo di una «singolare *parrhesía*»⁵⁶, in cui comunque Foucault ravvisa i tratti di un'«estetica dell'esistenza», ossia di una trasformazione di sé da parte del soggetto, che assume se stesso e la sua propria vita come materia per creare un'opera d'arte. Qui si ha, per così dire, una trasformazione estetica del soggetto per sottrazione-riduzione, che dà luogo a un paradossale capovolgimento persino del valore, fondamentale per i Greci, della bellezza: «Il cinico finisce in effetti per vivere un'esistenza scandita dall'abbruttimento [...] e dall'umiliazione»⁵⁷. I valori che vengono, paradossalmente e scandalosamente, enfatizzati sono la bruttezza fisica, la sporcizia, la miseria. Ma proprio ciò affonda, a ben guardare, le sue radici nella svalutazione socratica della bellezza e dei valori del corpo, rispetto a cui bisogna privilegiare un tipo ben diverso di bellezza.

Nell'aforisma 290 della *Gaia scienza*, intitolato *Una sola cosa è necessaria*, Nietzsche scrive:

'Dare uno stile' al proprio carattere: è un'arte grande e rara. L'esercita colui che abbraccia con lo sguardo tutto quanto offre la sua natura in fatto d'energie e debolezze, e che inserisce quindi tutto questo in un piano artistico, finché ogni cosa non appare come arte e ragione, e perfino la debolezza incanta l'occhio. Qui si è aggiunta una gran quantità di natura secondaria, là si è eliminato un frammento di natura primaria: in tutti e due i casi, con un lungo esercizio e un quotidiano lavoro. Qui il brutto che non si lascia sopprimere resta nascosto, là, lo si è trasformato in sublime. Molto dell'indeterminato che riluttava ad assumere forma è stato messo da parte e utilizzato in funzione prospettica; esso dovrà accennare oltre a sé, a qualcosa di lontano e di incommensurabile. Infine, quando l'opera è compiuta, si rivela che fu la costrizione imposta da uno stesso gusto a dominare e a plasmare nel grande come nel piccolo: se il gusto era buono o cattivo, ha meno importanza di quel che si pensi – è sufficiente che esso sia un gusto unitario! Saranno le nature forti e dominatrici a godere in una tale costrizione, in una tale vincolata disciplina e compiutezza sotto una propria legge, la loro gioia più sottile⁵⁸.

⁵¹ Ivi, p. 254n. Cfr. P. Amato, *Ethos animale. Filosofia e politica nell'ultimo Foucault*, "materiali foucaultiani", IX, n. 7-8, 2015, pp. 97-121.

⁵² M. Foucault, *Il coraggio della verità*, cit., p. 254 n.

⁵³ D. Lorenzini, *Éthique et politique de soi. Foucault, Hadot, Cavell et les techniques de l'ordinaire*, Vrin, Paris 2017, p. 261. Cfr. anche Id., *Foucault, il cinismo e la 'vera vita'*, in L. Bernini (a cura di), *Michel Foucault, gli antichi e i moderni. Parrhesía, Aufklärung, ontologia dell'attualità*, ETS, Pisa 2011, pp. 75-99.

⁵⁴ Cfr. M. Foucault, *Il coraggio della verità*, cit., p. 267.

⁵⁵ Ivi, p. 268.

⁵⁶ M.-O. Goulet-Cazé, *Michel Foucault et sa vision du cynisme dans Le courage de la vérité*, cit., p. 111.

⁵⁷ M. Foucault, *Il coraggio della verità*, cit., p. 248.

⁵⁸ F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., af. 290, p. 167.

Come è stato giustamente rilevato, qui Nietzsche, echeggiando i Greci, sembra prefigurare punto per punto, in generale, la concezione foucaultiana dell'etica, che, come si dice nell'*Uso dei piaceri*⁵⁹, comprende quattro elementi:

La determinazione della sostanza etica ('colui che abbraccia con lo sguardo tutto quanto offre la sua natura in fatto d'energie e debolezze'), *il modo di assoggettamento* ('inserisce quindi tutto questo in un piano artistico, finché ogni cosa non appare come arte e ragione'), *il lavoro etico* ['che si conduce su se stessi'] ('con un lungo esercizio e un quotidiano lavoro'), e *il telos* ['la teleologia del soggetto morale'] ('esso dovrà accennare oltre a sé, a qualcosa di lontano e di incommensurabile', 'si rivela che fu la costrizione imposta da uno stesso gusto a dominare e a plasmare nel grande come nel piccolo')⁶⁰.

Certo, per Foucault, a differenza forse che per Nietzsche, la cura di sé – anche, come si è visto, nell'esempio estremo del cinismo – implica sempre la *cura degli altri*, e per questo essa è per lui *etica*, implicando *essenzialmente* rapporti complessi con gli altri. Ma per quanto riguarda specificamente la filiazione nietzscheana della sua riflessione sul cinismo, si è visto come, interrogandosi su che cosa sia la 'vera vita' nel suo rapporto inscindibile con il dire-il-vero, Foucault approdi al *bíos kynikós*. Goulet-Cazé ne sintetizza efficacemente i tratti essenziali: «L'insistenza esacerbata sull'esistenza particolare; l'irruzione nella pratica filosofica della natura con il suo lato selvaggio, bestiale, impudico e scandaloso; il rifiuto lucido delle opinioni e dei costumi sociali; e infine l'articolazione tra una esistenza regolata sull'ascesi e una *parrhesía* radicale che dice il vero a sé e agli altri, che dice il vero su sé e sugli altri»⁶¹. Sono tutti, rigorosamente, temi nietzscheani.

E infatti Foucault, nel corso del 1984, torna a parlare, ma questa volta in termini positivi, di Nietzsche. Egli ricorda l'esistenza in Germania di una serie di studi che ha collegato il pensiero nietzscheano alla filosofia cinica, distinguendo però tra *Kynismus* antico – caratterizzato dalla radicale «critica della cultura contemporanea da parte dei cinici»⁶² – e *Zynismus* moderno – definito dal «coraggio di essere creatori di se stessi»⁶³ – (anche se va detto che in realtà Nietzsche usa ancora una terza grafia, parlando esclusivamente di *Cynismus*⁶⁴). Ma gli autori citati da Foucault (Tillich, Heinrich, Gehlen, ecc.) contrappongono il *Kynismus* antico, come positivo, al cinismo moderno, del tutto negativo, identificato sostanzialmente con la filosofia di Nietzsche. Come sottolinea tuttavia opportunamente Stefano Righetti: «Al contrario, nel profilo del filosofo cinico, tratteggiato da Foucault, sembrano trasparire, in modo evidente, una serie di riferimenti e di consonanze positive nei confronti di alcune 'maschere' con cui Nietzsche ha illustrato il proprio pensiero»⁶⁵: innanzitutto il viandante, lo spirito libero, il filosofo dell'avvenire. Come il viandante nietzscheano, anche il cinico antico è una figura errante, non legata alla stabilità di una dimora, e come lo spirito libero è figura e messaggero dell'avvenire: è «l'uomo che anticipa l'umanità perché sa leggere nel futuro; e che dal futuro fa ritorno per comunicare agli uomini la verità sul loro essere e sul loro destino»⁶⁶ – Nietzsche scrive ad esempio: «Così dunque una volta, quando ne ebbi bisogno, mi *inventai* anche gli 'spiriti liberi' [...]. Li vedo già *venire*, lentamente, lentamente»⁶⁷. E in un frammento risalente al maggio-luglio 1885, *Nuovi barbari*, accomuna i 'cinici', gli 'sperimentatori' e i

⁵⁹ Cfr. M. Foucault, *L'uso dei piaceri. Storia della sessualità 2*, tr. it. di L. Guarino, Feltrinelli, Milano 2011, pp. 31-32.

⁶⁰ A. Rosenberg-J. Westfall, *Introduction*, cit., p. 21.

⁶¹ M.-O. Goulet-Cazé, *Michel Foucault et sa vision du cynisme dans Le courage de la vérité*, cit., pp. 123-124.

⁶² M. Foucault, *Il coraggio della verità*, cit., p. 175.

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ Cfr. C. Guo, *Cynismus bei Nietzsche*, cit., pp. 12-13.

⁶⁵ S. Righetti, *Foucault interprete di Nietzsche*, cit., p. 213.

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ F. Nietzsche, *Umano troppo umano, I*, tr. it. di S. Giametta, in OFN, vol. IV, t. II, pp. 4-5.

‘conquistatori’ in quanto emblemi dell’«unione della superiorità spirituale con il benessere e la sovrabbondanza di forze», di contro agli «effetti debilitanti, snervanti e sfibranti dello spirito»⁶⁸.

Anche se in realtà il giudizio espresso da Nietzsche sui cinici greci, soprattutto negli scritti giovanili, risulta piuttosto ambivalente⁶⁹, numerosissimi sono i motivi cinici che con evidenza trapassano nel suo pensiero, e non è dunque causale che egli talora si definisca come un ‘cinico’⁷⁰ o che in una lettera a Brandes del 1888 parli di *Ecce homo* come di un libro in cui racconta se stesso «con un cinismo che passerà alla storia [*mit einem Cynismus, der welthistorisch werden wird*]⁷¹; nel medesimo libro loda il cinismo come «quel che di più alto si può raggiungere sulla terra»⁷². E ancora, in un frammento postumo del novembre 1887-marzo 1888 che ho parzialmente citato in esergo, scrive: «Le cose grandi esigono che di loro si taccia o si parli con grandezza: *con grandezza, cioè cinicamente e con innocenza*»⁷³.

Riguardo al tema specifico di cui ci stiamo occupando, comune allo spirito libero nietzscheano e al cinico antico è anche, ad esempio, l’elemento fondamentale della ‘cura di sé’ come ricerca di uno ‘stile’ da imprimere sulla propria esistenza: e, come rileva Foucault, l’idea della creazione di sé, così centrale nel pensiero di Nietzsche, appartiene innanzitutto alla *práxis* filosofica dei cinici greci⁷⁴, che va appunto intesa nel senso di un’estetica-stilistica dell’esistenza, in cui, attraverso una *áskesis* esercitata come un estremo sperimentare su se stessi, si va alla ricerca di una forma di vita assolutamente indipendente, autarchica e non convenzionale, che si oppone a tutti i modi di vivere consueti. Ancora, se, come si è visto, il *bíos kynikós* si configura come un atteggiamento sempre polemico-aggressivo, come una lotta costante, il bersaglio di questa lotta sono le convenzioni stabilite e i valori comunemente accettati, che devono essere rovesciati in modo radicale, in perfetta assonanza con il compito, affidato da Nietzsche prima allo spirito libero e quindi allo *Übermensch*, della necessaria ‘trasvalutazione dei valori’. In questo senso, la nietzscheana *Umwertung aller Werte* può legittimamente essere letta come una sorta di declinazione moderna di quel *parakharáttein to nómisma*, così enfatizzato da Foucault, che era stato intrapreso da Diogene. La stessa figura, cruciale in Nietzsche, dell’uomo folle che, accesa una lanterna in pieno giorno, va in cerca di Dio, annunciando agli uomini che lo deridono la sua morte e il conseguente spaventoso spalancarsi dell’abisso del nichilismo⁷⁵, è evidentemente una figura cinica, che riprende di peso il famoso aneddoto di Diogene che, con la lanterna in mano, si aggira per le strade dicendo: «Cerco un uomo»⁷⁶. Allo stesso modo, di chiara ascendenza cinica appare la virtù, che caratterizza gli spiriti liberi in quanto ‘immoralisti’, della *Redlichkeit*, una virtù «da cui

⁶⁸ F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1884-1885*, tr. it. di S. Giametta, in OFN, vol. VII, t. III, 35 [28], p. 198.

⁶⁹ I filosofi cinici sarebbero una ‘caricatura’ dei presocratici (cfr. F. Nietzsche, *La filosofia nell’epoca tragica dei Greci*, tr. it. di G. Colli, in OFN, vol. III, t. II, p. 276); sarebbero inoltre, in quanto esponenti di una ‘niedere Kultur’, inferiori agli ‘aristocratici’ epicurei (cfr. F. Nietzsche, *Umano troppo umano, I*, cit., af. 275, pp. 193-194). Su ciò si veda C. Guo, *Cynismus bei Nietzsche*, cit., pp. 43 ss.

⁷⁰ Cfr. ad es. F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., af. 368, p. 244: *Parla il cinico*.

⁷¹ F. Nietzsche, *Lettera a Georg Brandes del 20 novembre 1888*, in *Epistolario. Vol. V: 1885-1889*, a cura di G. Campioni e M.C. Fornari, tr. it. di V. Vivarelli, Adelphi, Milano 2011, p. 797.

⁷² F. Nietzsche, *Ecce homo. Come si diventa ciò che si è*, tr. it. di R. Calasso, in OFN, vol. VI, t. III, p. 311.

⁷³ F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1887-1888*, tr. it. di S. Giametta, in OFN, vol. VIII, t. II, 11 [411], p. 392 (c.n.).

⁷⁴ Cfr. M. Foucault, *Il coraggio della verità*, cit., p. 164.

⁷⁵ Cfr. F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., af. 125, pp. 129-130.

⁷⁶ Cfr. Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, vol. 1, *Libri 1-7*, a cura di M. Gigante, Laterza, Roma-Bari 2010, VI 41. Nietzsche fa peraltro un riferimento diretto a questo aneddoto: «*Il Diogene moderno*. Prima di cercare l’uomo, bisogna aver trovato la lanterna. – Dovrà essere la lanterna del cinico?» (F. Nietzsche, *Umano, troppo umano, II*, tr. it. di S. Giametta, in OFN, vol. IV, t. III, p. 146).

noi, spiriti liberi, non possiamo liberarci – vogliamo attendere a essa con tutta la nostra malizia e il nostro amore»⁷⁷: questa *Redlichkeit*, proprio come la *parrhesía*, è smascherante, spinta all'estremo e caratterizzata dalla 'crudeltà', ed è possibile solo a chi «abbia temprato e aguzzato abbastanza a lungo [...] il proprio sguardo nei riguardi di se medesimo e si sia assuefatto a una severa disciplina e anche a severe parole»⁷⁸; costui sa che al di sotto del «vecchio abbigliamento, ciarpame e dorata polvere di menzogne dell'inconsapevole verità umana [...], sotto una siffatta lusinga di colori e di sovradipinture deve essere ancora una volta riconosciuto il terribile testo fondamentale *homo natura*. [Bisogna] ritradurre cioè l'uomo nella natura»⁷⁹.

In conclusione: attraverso la ripresa – in realtà così fortemente influenzata, come si vede, da Nietzsche – del modello del cinismo antico, l'ultimo Foucault, come aveva fatto, parallelamente, anche attraverso la rivalutazione dell'*Aufklärung*⁸⁰, tenta di ripensare e di rilanciare il senso stesso della filosofia nell'epoca attuale; ma questo vuol dire per lui il senso dell'*attività* filosofica, dell'*ethos* filosofico, quale «lavoro critico del pensiero su se stesso», il cui compito non deve consistere nel «legittimare ciò che si sa già», bensì «nel cominciare a sapere come e fino a qual punto sarebbe possibile pensare [e quindi *vivere*] in modo diverso»⁸¹. Per questo motivo, afferma, «la 'prova' – che va intesa come prova modificatrice di sé nel gioco della verità [...] – è il corpo vivo della filosofia, se questa è ancor oggi ciò che era un tempo, vale a dire un'«ascesi», un esercizio di sé, nel pensiero»⁸².

A quest'affermazione penso che si possa accostare quanto Nietzsche scrive nell'aforisma 324 della *Gaia scienza* (*In media vita*):

No, la vita non mi ha disilluso. Di anno in anno la trovo invece più ricca, più desiderabile e più misteriosa – da quel giorno in cui venne a me il *grande liberatore*, quel pensiero cioè che la *vita* potrebbe essere un *esperimento* di chi è volto alla conoscenza – non un dovere, non una fatalità, non una frode. E la conoscenza stessa: [...] per me essa è un mondo di pericoli e di vittorie, in cui anche i sentimenti eroici hanno le loro arene per la danza e per la lotta⁸³.

⁷⁷ F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, tr. it. di F. Masini, in OFN, vol. VI, t. II, af. 227, p. 135.

⁷⁸ Ivi, af. 230, p. 141.

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ Rimando su questo a G. Gregorio, *Michel Foucault e l'ontologia dell'attualità*, in A. Reid-V. Surace (eds.), *Just in Time. Theorising the Contemporary/Giusto in tempo. Pensare il contemporaneo*, Mimesis International 2023, pp. 33-49.

⁸¹ M. Foucault, *L'uso dei piaceri*, cit., p. 14.

⁸² *Ibid.* Cfr. a tale proposito: E.F. McGushin, *Foucault's Askesis. An Introduction to the Philosophical Life*, Northwestern University Press, Evanston 2007; F. Gros, *Verità, soggettività, filosofia nell'ultimo Foucault*, in M. Galzigna (a cura di), *Foucault, oggi*, Feltrinelli, Milano 2008, pp. 293-302.

⁸³ F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., af. 324, p. 186 (c.n.). Su ciò cfr. K. Ansell-Pearson, "We are Experiments". *Nietzsche, Foucault, and the Passion of Knowledge*, in A. Rosenberg-J. Westfall (eds.), *Foucault and Nietzsche: A Critical Encounter*, cit., pp. 79-98.