

Jan Rehmann

NIETZSCHE E MARX NON SI DEVONO DARE LA MANO?

Nel suo libro “I nietzscheani di sinistra” il pensatore marxista tedesco articola una serrata critica verso Deleuze, Foucault e il postmodernismo filosofico, a vario titolo responsabili di una rilettura dell’autore di “Così parlò Zarathustra” in una chiave progressista-libertaria, ‘dionisiaca-sessantottista’ che ne tradirebbe la sua ‘vera’ visione aristocratica e superomistica. Ma condurre il confronto teorico e culturale su questo piano, in sostanza, filologico, appare poco produttivo e, alla resa dei conti, assolutamente non marxiano.

di Alberto Scarponi

Di recente ho ascoltato qualcuno che diceva: nel Novecento la filosofia ha pensato il tempo senza la storia e la scienza la storia senza il tempo. Lo diceva con l’aria di dire, almeno così mi è parso, che nel Duemila è ora di riunificare... Cosa? Cos’è il tempo? Cos’è la storia? Agostino sosteneva che lo sapeva, ma non sapeva dirlo e Wittgenstein ha ribadito che è proprio così, per tutti, ancora oggi, anzi: non possiamo descrivere con le parole non solo il tempo, ma anche altre cose, per esempio il colore. In ogni caso, sembra che tale riunificazione non debba avvenire al modo di Michel Foucault. Come l’ha fatta lui, la riunificazione, è stata un disastro.

Il filosofo tedesco Jan Rehmann ha scritto un libro per dimostrarlo, *I nietzscheani di sinistra. Deleuze, Foucault e il postmodernismo: una decostruzione* (traduzione e cura di Stefano G. Azzarà, Roma, Odradek, 2009, pp. 245, € 20,00).

Il ricorso a Nietzsche nell’ambito della sinistra sembra scaturire dal bisogno di consegnare ai fatti sovrastrutturali, soprattutto alla sfera Cultura, una funzione attiva non soltanto nella conoscenza ma anche nel governo e nella trasformazione della società. Stefano G. Azzarà nella sua lucida prefazione ricorda – a meglio inquadrare il problema – che già negli anni Trenta, nonostante Nietzsche venisse in quel momento risucchiato senza residui nell’orizzonte nazista come filosofo della destra, della volontà di potenza e del superuomo, tuttavia Ernst Bloch in un libro, *Eredità del nostro tempo* (1935), intese esplicitamente recuperare alla propria prospettiva il Nietzsche dionisiaco, perché «stava dalla parte dell’utopia». Un’idea che Bloch ribadirà poi in *Principio speranza*, sostenendo che «Dioniso è un dio liberatore» e che nella dionisiaca «festa popolare... si anticipa la liberazione del popolo».

György Lukács, da Mosca – dove aveva scelto di stare dopo la presa del potere di Hitler nel 1933 – recensì il libro di Bloch obiettando che era «fatica vana cercare l’“oro” nelle ideologie dei contadini e dei piccolo-borghesi arretrati. L’“oro” è contenuto per questi ceti negli istinti anticapitalistici che scaturiscono dalla loro condizione sociale scissa» di oppressi dal capitalismo monopolistico che però si sentono e vogliono sentirsi differenti, distinti dagli operai.

La lettura della società borghese entro cui Ernst Bloch poteva tuttavia impunemente accostarsi a Nietzsche era, diciamo, vicino-lontana da quella che faceva da sfondo al contemporaneo discorso di

Gramsci. Ma fa bene Azzarà a fermare l'attenzione – seguendo Gianni Vattimo – principalmente sugli anni Sessanta e Settanta, vale a dire su quel passaggio storico quando e dove accadde «un vasto processo di maturazione della cultura e anche della coscienza politica» in cui si videro insieme «fine della metafisica, rivoluzione delle strutture socio-politiche e costruzione di una umanità qualitativamente nuova». Infatti il postmodernismo analizzato nel libro da Rehmann, vale a dire la linea Nietzsche-Deleuze-Foucault, ha importanza proprio in quanto va culturalmente a costituire una delle anime (anime complicate, che s'allacciano tra loro in viluppi complicati) della «contestazione» o «movimento» o «sessantottismo» che dir si voglia.

Era inevitabile che il ri-uso di Nietzsche e il conseguente lavoro culturale di Deleuze e poi di Foucault, quale è criticato da Jan Rehmann, attecchisse nella crescente impazienza soprattutto giovanile verso una società non più compresa né accettata. A p. 49 Rehmann fa riassumere a Deleuze stesso la propria lettura di Nietzsche: «Il “sì” di Nietzsche si contrappone al “no” dialettico, l'affermazione si contrappone alla negazione dialettica, la differenza alla contraddizione dialettica, la gioia e il godimento al lavoro dialettico, la leggerezza e la danza alla pesantezza dialettica, la bella irresponsabilità alle responsabilità dialettiche. La sensibilità empirica per la differenza, per la gerarchia, è ciò che essenzialmente fa muovere il concetto più efficacemente e più in profondità di qualsiasi pensiero della contraddizione» (Gilles Deleuze, *Nietzsche e la filosofia e altri saggi*, Einaudi 2002, p. 15). E commenta: «Possiamo considerare questo passaggio come una prima testimonianza di un “lorianismo” postmodernista che mette in scena se stesso come “società del divertimento” e si prende gioco della fatica dialettica del concetto». Il richiamo al Gramsci che criticava la frivola mancanza di responsabilità degli intellettuali esemplati da Achille Loria tuttavia pare qui fuori registro. Il postmodernismo è infatti una proposta culturale, non un semplice vizio, per quanto diffuso in Italia.

E Rehmann lo sa benissimo. Un ventina di pagine prima infatti ha assunto in proposito il noto atteggiamento di Fredric Jameson (in *Postmodernismo ovvero la logica culturale del tardo capitalismo*), secondo cui quel termine «nel bene e nel male, non possiamo non adoperarlo», anche se non è un «concetto analitico rigoroso». In realtà con esso si usa indicare «una serie di spostamenti ideologici e culturali», tra cui una concezione del tempo per cui l'attesa moderna del *nuovo* viene sostituita con quella dell'*evento* e della *svolta*, il rapporto con la realtà da teleologico diviene *immediato* quindi, da intellettuale si fa *estetico*, per cui acquisisce un segno positivo il *frammento* nella lacerazione delle catene di coerenza dei significanti (in riferimento alla rappresentazione lacaniana della schizofrenia) di qui la perdita della storicità compensata dalla tendenza alla *spazializzazione*, alla *facciata*, al *pastiche*, alla *citazione* e, in un tempo che può essere chiamato «era dell'indifferenza», alla intercambiabilità degli individui, dei riferimenti, delle valutazioni e delle ideologie (pp. 27-28). Le ideologie, quelle che nel postmoderno vengono definite *grandi narrazioni*, scadono a discorsi legittimatori privi di consistenza che non sia la propria volontà discorsiva.

Il merito di questa critica del postmodernismo è dunque di non volerlo liquidare declassandolo genericamente a ultima figura ideologica capitalistica oppure a faccenda culturale sostanzialmente irrilevante, a un gaio evento estetico, per così dire a una *performance* (assai decontestualizzante *ça va sans dire*, almeno nel mondo bellettristico), un *detournement* cui non dar troppo peso nel tempo invece dell'egemonia assoluta dell'Economico, dove sta il nerbo dell'ideologia capitalistica attuale, mentre il Politico sembra ormai più *lost* che altro.

Il fatto però è che il confronto teorico e culturale qui inclina a esaurirsi nel vizio filologico, erede del metodo «marxista» corrente negli anni Settanta. A cosa porta dimostrare che l'anarchismo, se così si può dire, di Nietzsche, è un «anarchismo da signore», come l'aveva definito a suo tempo il socialdemocratico Eduard Bernstein? In fondo la vita opera *à la* Molière, che prendeva il buono dove lo trovava. Né – tanto per tenersi un momento al filologico – Marx e Engels hanno mai buttato il bambino con l'acqua sporca rifiutando le analisi della società solo perché fatte da conservatori e

reazionari.

Rehmann riporta ad esempio il contenuto di *Al di là del bene e del male*, la conferenza agli studenti in cui Foucault nel novembre 1971, sotto un titolo che ripete quello di Nietzsche, stende, in contraddittorio con l'americano Noam Chomsky, una sorta di programma anarchico: il popolo (lo studente) lotta non mosso dalla fame ma dalla volontà di potere, volontà antagonista all'umanesimo, che è «tutto ciò attraverso cui in Occidente si è eliminato il desiderio del potere». Occorre dunque liberare gli individui nella loro volontà di potere distruggendo l'attuale cultura del soggetto, cioè sopprimendo i tabù sessuali, praticando il comunitarismo e adottando una vita disinibita, sottraendo inoltre gli individui al potere degli intellettuali e delle loro teorie generali e inducendoli a vivere dentro l'esperienza, contro l'utopia e fuori dall'etica della responsabilità verso l'intero della società.

Rehmann nota la debolezza della risposta di Chomsky, secondo il quale invece la lotta contro la società è soltanto contro la società *borghese*, perché umanamente *ingiusta*. I giovani ovviamente vogliono: *tutto e subito!* E tuttavia – ecco la critica di Rehmann – l'intendimento di Foucault di sottrarre alla forma economica e politica la «nuda vita», informe e anarchica, autoproduttiva di verità, di terrestrità contro il cielo dei valori del potere, *desinit in piscem*, sfocia in sostanza nel piccolo cabotaggio di un'alleanza con il neoliberalismo dello stato leggero. Una critica invero assai poco costruttiva.

Né molto più costruttivo, produttivamente analitico, è dimostrare con piglio filologico e dunque accademico che Nietzsche interpretato da Deleuze e Foucault non è Nietzsche. A Rehmann che è «marxista» lo si può dire: pare di assistere a un ritorno (non so se eterno), quello della critica della critica critica di cui Marx diceva nella *Sacra famiglia*. Sia detto con le migliori intenzioni (metodologiche): che i marxisti divengano marxiani.