

Sergio Franzese (a cura di), *Nietzsche e l'America*, ETS, Pisa 2005

In Europa, dopo gli anni in cui Nietzsche viene additato da Alfred Bäumler come padre del pangermanesimo antisemita, quando molti ambienti della cultura europea e americana lo giudicano, nella migliore delle ipotesi, più artista e poeta che filosofo, il suo pensiero, proprio per la ricchezza delle espressioni, diviene cifra di cambiamento e fonte di ispirazione per grandi filosofi. Per Heidegger la metafisica è giunta a compimento con la sentenza nietzscheana sulla morte di Dio, anche se essa, in assenza di ulteriori obiettivi da raggiungere, si rinnova in Nietzsche con la metafisica della volontà di volontà. Gadamer, nel coniare l'espressione "fusione degli orizzonti" ci ricorda che il linguaggio filosofico, a partire da Nietzsche e Husserl, ha usato il termine "orizzonte" per indicare che il pensiero è legato alla sua determinatezza finita, e per sottolineare la gradualità di ogni allargamento di prospettiva. Benjamin associa la frattura politica e morale con la tradizione alla nozione di tempo-ora (*jetzzeit*), che interrompe il flusso continuo del tempo mentre Foucault vede nella cesura fra linguaggio ed essere, parole e cose, la dissoluzione del rapporto soggetto-oggetto e gioca queste relazioni sul terreno della struttura che tutte le comprende e le definisce.

Un insolito approccio a Nietzsche è quello che ci proviene da un osservatorio d'oltre oceano a cui apre questa raccolta di saggi curata da Sergio Franzese. Un confronto stimolante con il pensiero nietzscheano, che nasce dalla lettura e dall'interpretazione dei suoi scritti da parte della filosofia americana, in particolare in ambito idealista e pragmatista dove, attorno al pensiero del grande filosofo tedesco, nei secoli XIX° e XX°, si sono favorite più strette relazioni fra America ed Europa. Il volume offre in appendice due testi «complementari e per certi versi contrapposti» uno di G. Santayana – comprendente tre capitoli tratti da *Egotism in German Philosophy* del 1915 – e l'altro di J Royce intitolato Nietzsche del 1916 che, come sottolinea il curatore, offrono «due prospettive idiosincratiche e strettamente dipendenti dalle visioni filosofiche dei loro autori» (p. 226).

Poco frequenti i riferimenti di Nietzsche all'America, ma è proprio lui che affianca la cultura americana a quella europea nell'identificare i tratti comuni del pensiero occidentale. «[...] s'intende per Europa un territorio molto più esteso che non l'Europa geografica, questa piccola penisola dell'Asia: in particolare ne fa parte l'America, in quanto appunto è figlia della nostra civiltà» (F. Nietzsche, *Umano troppo umano*, II, af. 215). Lo stesso Nietzsche aveva manifestato una certa consonanza con la cultura americana Nietzsche nell'orientamento filosofico di Ralph Emerson, verso il quale egli riconosce un grande debito intellettuale, anche se, come evidenzia Benedetta Zavatta, in diversi aforismi – riportati nella terza parte del volume – affiora un progressivo sospetto verso la cultura americana. Nell'orizzonte del futuro Nietzsche vede fusi i *livellatori*, presenti nelle civiltà che si affacciano sulle due sponde dell'oceano: quegli schiavi del gusto democratico, "abili di penna", che sognano una felicità da-pascolo-delle-greggi, sicura, senza pericoli, cullata dal benessere e consolidata dalla compassione.

«Gli Americani del presente sono coloro che confondono la verità, accessibile solo con la conoscenza, con ciò che corrisponde ai desideri del loro cuore. Essi, eredi della cultura cristiana al pari degli Europei, si sono consumati troppo rapidamente perché possa essere loro passato, da inglesi, francesi o tedeschi lo scettro del dominio della terra». A partire da questi aforismi, Franzese ripercorre il rapporto che, all'interno della cultura europea ed americana si gioca sul piano dei valori e della modernità. L'America è vista da Nietzsche come la "cartina di tornasole" del futuro europeo, identificata nei tratti di un'esistenza soggiogata dalla cultura di massa, dalle leggi dell'economia, dalla perdita di valore nella qualità della vita e da una individualità trasfigurata dalla volontà di dominare e di distanziarsi dalle altre. La conflittualità che emerge da questi tratti evidenzia la preoccupazione del filosofo tedesco per l'avvenire della cultura europea, fatalmente orientata a subire il fascino del successo americano e a sostituire i valori dello spirito con quelli più appetibili dell'avidità e della barbarie. In tale pericolosa china va letto il disagio di Nietzsche per la modernità, individuando come elemento fondante del problema il tema

ibri ed eventi

della forma e dello stile attraverso cui si esprimono la volgarità, la superficialità ed il declino della stessa dignità dell'uomo. Si tratta della vera e propria decadenza di una civiltà alla deriva, che rischia di trascinare con sé la "penisola dell'Asia", ossia l'Europa. Nietzsche non nasconde che anche l'Europa ha intrapreso un cammino di profondo deperimento dei valori dello spirito, ma vuole che essa ne esca a testa alta, con le sue forze e con l'energia suggeritale dai suoi intellettuali. Ma ecco che egli ci sorprende quando, nell'indicare una via d'uscita verso la ripresa dei valori dell'individualità risanata, muove all'indietro verso il romanticismo di Emerson e il conservatorismo nostalgico di Carlyle, Renan, Balfour e Adams. L'atmosfera dell'America degli ultimi vent'anni dell'800, l'età dell'energia (M. Marty), strettamente connessa alla straordinaria industrializzazione del paese, che in parte è senza dubbio responsabile dei mali del tempo, si rivela carica dei temi dell'energia vitale e della volontà di potenza che Nietzsche suggeriva all'Europa come vie di uscita dalla decadenza.

Nell'ambito della letteratura e della filosofia d'oltreoceano, si diffondono letture nietzscheane che tradiscono però nella sostanza gli intenti del grande filosofo tedesco. Franzese ricorda "il superomismo naturalistico e avventuroso" di Jack London e l'interpretazione di Hjalmar Boyesen, che vedeva nel superuomo nietzscheano la "versione colta" dell'affarismo americano diffuso negli ambienti tipici dell'alta finanza. Lo stesso W. James dissente dalla critica di Nietzsche alle forme di ascetismo e di santità presenti nella cultura cristiana perché ritiene un errore "metafisico" la mistificante visione della forza, che porta a identificare ascetismo e debolezza, santità e fallimento. Su tali presupposti viene analizzato il duplice rapporto che collega James a Nietzsche, e cioè l'ammirazione per la volontà di rinnovamento della cultura occidentale attraverso la forza dell'individuo, ma, al contempo, la resistenza di permanenze metafisiche, come la mitizzazione di un futuro individuo, molto idealizzato quanto poco inserito nella realtà pratica della vita.

Il tema della modernità come dissolvenza del comune sentire della comunità, quello della funzione che l'estetica svolge nella ridefinizione del sé, nella ricerca di uno stile che assuma consistenza e identità conferibili all'individuo, e infine, il rifiuto di qualunque narrazione, sostituita dallo stile aforistico del linguaggio offrono l'immagine di un Nietzsche quale involontario precursore del postmoderno volto a ricostruire, attraverso lo specchio dell'America, il nuovo volto dell'identità europea.

Aprono il volume i saggi di Benedetta Zavatta e David Justin Hodge, che approfondiscono, in diverse direzioni, l'influenza esercitata da Emerson su Nietzsche. La Zavatta (*La passione della grandezza in Nietzsche lettore di Emerson*, pp. 25-81) ricorda l'ammirazione per lo stile, il gusto e l'originalità di colui che Nietzsche considera la sua "anima gemella" (*Bruder-seele*), al quale egli deve gratitudine per l'ottimismo che ha dominato in ogni momento nel loro rapporto. Il legame con il pensatore americano diviene più forte nel periodo de *La gaia scienza* e di *Così parlò Zarathustra*, e si innesta nel dubbio aperto dall'interrogativo se l'uomo sia condizionato dalla necessità, intesa come derivato di abitudini, educazione e tradizioni con le quali egli convive e che spesso si mascherano da *Fatum*, oppure sia libero di costruirsi il futuro, come promotore di un processo di emancipazione. Nietzsche non ritiene che l'uomo sia un fine, bensì un "ponte", risultato di un processo evolutivo *in fieri*, che opera con la sua forza spirituale nel passaggio da forme naturali inferiori ad altre superiori. Evidenti risultano, in questo sistema, le influenze del darwinismo, come pure le riflessioni sulla natura riferite a Goethe e a Schelling. In tale contesto la libertà coincide con la comprensione della necessità stessa, e, come per Emerson, l'eroe è colui che sa comprendere i vincoli della storia, cavalcando le avversità e trasformandole in opportunità per l'uomo. Il rapporto che Emerson costruisce con la natura si riferisce a quel "trascendentalismo" che richiama ad un'esperienza personale con essa, ad una comprensione profonda dei suoi risultati e sollecita la creatività dell'individuo-eroe negli esiti finali della storia. Sulla scia di Goethe, anche Emerson e Nietzsche delineano i tratti dell'uomo moderno, capace di guidare il *caos* e di orientarlo per rinvigorire le proprie radici. La storia diventa un dialogo fra "grandi uomini", la cui essenza è la fiducia in se stessi (*self-reliance*); eroi tanto sicuri da potersi permettere il lusso dello scetticismo. Il filosofo, in questa prospettiva, è colui che non teme il crollo di alcun sistema, poiché avverte in sé la forza di crearne un altro. Ne consegue che l'opera d'arte consiste nell'edificazione del sé, dove il dinamismo etico si fonde con l'espressione artistica più alta.

Hodge (*Una traduzione transatlantica: Fato e libertà in Emerson e nel giovane Nietzsche*, pp. 83-105) apre il suo intervento con il dubbio profondo manifestato da Kaufmann, uno degli interpreti più autorevoli di Nietzsche negli anni '50, a proposito dell'ipotesi di una forte derivazione del pensiero nietzscheano da quello di Emerson: il dubbio di un'attribuzione fuorviante del pensiero di Nietzsche spinge Hodge a ritrovare un giusto tono per riequilibrare gli effetti di un modello che può aver influenzato un giovane di 16 anni, ma non tanto da annullare l'estro creativo della sua ispirazione. Hodge opera una vera e propria "ermeneutica" del testo nietzscheano *Willensfreiheit und Fatum*, scritto nel 1862, per individuarvi, al di là delle sensibili divergenze di interpretazione, riconducibili a traduzioni fuorvianti di termini e concetti, la possibile partecipazione di Nietzsche al pensiero di Emerson. Dalla discussione dei principi, suggeriti dalla comune analisi di fato e libertà, e cioè dall'importanza che riveste l'azione nella determinazione del pensiero; dall'idea di libertà che cresce nel passaggio dall'inconscio al conscio, Hodge ristabilisce la grande influenza esercitata da Emerson sul pensiero del filosofo tedesco ma, al contempo, mette in luce come tale debito intellettuale non renda affatto Nietzsche succube dell'americano ma, al contrario, crei un gioco di rimandi fra i due filosofi nel considerare fato e libertà come cardini "graduali e distinti" dell'esistenza. Emerson è servito a Nietzsche per "imbrigliare" le intemperanze passionali del suo carattere.

Al fine di un'analisi di quanto abbia giocato l'influenza di Nietzsche in America, Sergio Franzese, (*Santità e ascetismo: tra energetismo e filosofia della forza. William James lettore di Nietzsche*, pp. 83-105) rileva la stretta consonanza fra i due autori in merito alla denuncia della "disgregazione della personalità come fenomeno epocale della modernità", ma intravede in entrambi l'idea di una ricostruzione dell'interiorità attraverso una rigorosa disciplina interiore. L'avvio di questa rifondazione dell'io assume per James i caratteri della santità, esercizio di dominio di sé e di energia spirituale, in apparente contrasto con l'opinione di Nietzsche che identifica il santo con l'emblema della debolezza cristiana. Anche per James, se il santo è espressione di inadeguatezza rispetto alle esigenze della vita o di fragilità nell'affrontare i problemi, allora rappresenta un esempio patologico di umanità; se al contrario sancisce l'intrinseca tensione dell'uomo verso un "principio di etica eroica", allora si iscrive in quell'alveo di energia vitale che accomuna la modernità di Nietzsche all'energetismo di James. L'analisi di Franzese, alla luce di una riflessione più critica, mira poi a definire i tratti salienti che caratterizzano, nei due filosofi, la diversa immagine della forza vitale da essi esaltata. Per James l'energia non è tanto espressione di istinti vitalistici prodotti dalla natura, quanto piuttosto, sullo sfondo di una concezione antropologica del mondo spirituale, l'insieme delle capacità che possiede l'uomo di realizzare un impianto culturale autonomo, atto a proteggerlo dalle forze distruttive della natura.

Nei primi anni del novecento Nietzsche trova attenta ricezione in America anche all'interno della corrente idealista, accreditata nell'universo culturale universitario da Josiah Royce, che Jason Bell addita come il principale esponente del pensiero idealista postkantiano. I rilievi suggeriti da Royce dopo la lettura del filosofo tedesco si possono ricondurre ai seguenti temi: 1) apprezzamento dell'individualità e aspirazione ad una sua incessante valorizzazione; 2) interpretazione di Nietzsche come espressione dell'idealismo postkantiano; 3) critica alla concezione dell'individualità nietzscheana, perché priva di senso etico, quando si afferma in assenza di un contesto comunitario che ne accolga e giudichi le scelte e le manifestazioni dell'individualità. Royce interpreta il superuomo come esempio di colui che si impone non per affermare "un regno dei fini, quanto piuttosto in nome di un essere superiore dell'avvenire."

La riflessione su Nietzsche, proposta da Tiziana Andina in relazione alla critica filosofica americana della prima metà del '900 (Albori di una ricezione: Nietzsche e i primi lettori americani, pp. 151-199) segue il percorso complesso segnato da Kaufmann, sia nella lettura che egli svolge del primo Nietzsche, sia sul terreno incerto dell'ultimo Nietzsche e della *Volontà di potenza*. Lucida e metodica, l'analisi dell'Andina scandisce la storia del rapporto fra Nietzsche e la cultura americana in riferimento a tutti i testi del filosofo tedesco riportati negli otto volumi dell'edizione condotta da Colli e Montinari per Adelphi. Kaufmann, per la Andina, rappresenta il superamento delle critiche parziali e frammentarie rivolte fino ad allora a Nietzsche nel senso che riconduce il suo pensiero ad una definizione organica delle tematiche etico-morali della cultura occidentale. L'attenzione al linguag-

ibri ed eventi

gio di Nietzsche suggerisce a Kaufmann l'idea della sua dissoluzione come strumento cognitivo e l'assunzione di un ruolo di espressione e comunicazione della sfera emotiva. Grazie alla efficacia espressiva, la parola rinvia ad una descrizione del cosmo che non può essere interpretata né in modo strutturale, né in termini univoci. Feconda l'analisi svolta da Kaufmann, che spazia dal confronto con Heidegger alla trasvalutazione dei valori, dalla interpretazione dell'*Übermensch*, all'eterno ritorno dell'uguale. La conclusione che chiude il saggio dell'Andina avvicina, tuttavia, la posizione di critici europei come Heidegger alle tesi di Kaufmann, che fa di Nietzsche un filosofo moderato il cui pensiero può essere condiviso "negli intenti teorici fondamentali". Il Nietzsche di Kaufmann "né dialettico, né analitico, né razionalista, né empirista" non andrebbe quindi oltre una "catarsi ascetica" o ad una "physis sublimata", riducendo la stessa *Volontà di potenza* all'affermazione di una coscienza non diversa dalla tradizione cristiana. Per T. Andina la Kaufmann travisa il prospettivismo nietzscheano, che non è coscienza dell'auto-perfezionamento, né fabulizzazione del mondo, bensì l'infinito e plurale rapporto che il soggetto stabilisce con la realtà a partire dalla percezione che ne ricava (cfr. T. Andina, *Il problema della percezione nella filosofia di Nietzsche*, Albo versorio, Milano 2005).

Anche il contributo più recente di Rorty alla comprensione del prospettivismo di Nietzsche, teorico-ironico del passato, come dimostra Donatella Morea (*Teoria e narrazione. Nietzsche tra Rorty e Nehamas*, pp. 201-221), si discosta dal rischio sempre in agguato della metafisica: la varietà degli stati interni e delle narrazioni, in seno ai quali si affaccia puntualmente l'autore, sta ad indicare non, come dice Rorty, una volontà costretta, ma piuttosto quella "molteplicità degli stili" di cui è capace Nietzsche, indice di una coscienza decisa, ma non definitiva.

Anna Stoppa

Carlos Fuentes, *L'ingegnoso Don Chisciotte. Cervantes, o la critica della lettura*, a cura di M.R. Alfani, Donzelli, Roma 2005

Nel 1976 Carlos Fuentes pubblicò un saggio dal titolo *Cervantes, o la crítica de la lectura* corredato da una bibliografia colma di riferimenti filosofici oltre che letterari ovviamente. Nessuno si occupò della traduzione italiana. Nel 2005 il saggio è uscito in Italia con il titolo *L'ingegnoso Don Chisciotte* presentando il titolo originario solo come sottotitolo, e sottolineo questo dal momento che la critica della lettura oltre ad essere il sentiero che Fuentes percorre nei dodici capitoletti del saggio, costituisce anche la cifra con cui si rivolge al grande romanzo spagnolo. Del *Chisciotte* s'è detto tanto e tanto probabilmente si continuerà a dire, è stato di moda e sta forse ritornando in un susseguirsi di letture sempre implicate. Lo scrittore messicano, noto anche e soprattutto per i suoi romanzi, guarda a Cervantes avendo sullo sfondo non solo grandi scrittori del novecento, ma anche filosofi quali Erasmo, Pascal, Foucault, Ortega y Gasset. Interrogando l'ingegnosa invenzione della seconda parte del romanzo, che vede Don Chisciotte non più lettore accanito che si riempie la testa e il cuore d'avventure, ma personaggio letterario e dunque oggetto di lettura, Fuentes elabora la posizione del filosofo francese Foucault che vedeva nel *Chisciotte* la definitiva cesura tra scrittura e vita. Le letture e il vissuto, secondo lo scrittore latino-americano, tornano a coincidere e solo quando la realtà diventa inaspettatamente finzione il gioco finisce.

Don Chisciotte è l'ambasciatore della lettura, un pargolo che torna ad essa ogni qual volta fallisce col mondo dei fatti; Don Chisciotte è l'amante della lettura la quale continuerà a proteggerlo anche quando la dura cortina del reale sembrerà ostacolarlo pesantemente; Don Chisciotte è anche la follia della lettura, vuole mettere il mondo in essa adorandola come un codice sacro e unitario. Inutile notare quanto sia ironico e consapevole Cervantes. Gli capitò di nascere sotto lo spagnolo Filippo II, vero baluardo dell'ortodossia nella Spagna della controriforma inesorabilmente versata entro i confini di una religione intollerante e, proprio per questo, sostiene Fuentes, gli capitò di scrivere un'opera come il *Chisciotte*. Ma allora Miguel de Cervantes è un nuovo Esopo «che seppe mascherare i suoi con-