

Leo Strauss Karl Löwith

Oltre Itaca

La filosofia come emigrazione. Carteggio (1932-1971)

Introduzione di Carlo Altini

Traduzione e note a cura di Manuel Rossini



Carocci editore

Titolo originale: *Korrespondenz Leo Strauss – Karl Löwith*, in *Leo Strauss. Gesammelte Schriften Band 3: Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften – Briefe. Herausgegeben von Heinrich und Wiebke Meier. S. 607-697*, published by J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung und Carl Ernst Poeschel Verlag GmbH Stuttgart, Germany. Copyright © 2001

1ª edizione italiana, febbraio 2012

© copyright 2012 by Carocci editore S.p.A., Roma

Finito di stampare nel febbraio 2012

per i tipi delle Arti Grafiche Editoriali Srl, Urbino

ISBN 978-88-430-6237-9

Riproduzione vietata ai sensi di legge

(art. 171 della legge 22 aprile 1941, n. 633)

Siamo su Internet:

<http://www.carocci.it>

Indice

Sulla soglia della filosofia. La crisi della cultura moderna in Karl Löwith
e Leo Strauss 9

di *Carlo Altini*

Nota del traduttore 37

Carteggio 41

Indice dei nomi 209

Sulla soglia della filosofia. La crisi della cultura moderna in Karl Löwith e Leo Strauss

di *Carlo Altini*

1. Talvolta, forse spesso, i carteggi tra scrittori, filosofi e intellettuali sono densi di riferimenti biografici, considerazioni originali o piuttosto stravaganti, giudizi affrettati o taglienti, pettegolezzi salaci che aiutano a comprendere le personalità degli autori in esame e la genesi delle loro opere a stampa, ma che sono meno interessanti per la discussione di questioni teoriche, siano esse filosofiche, letterarie o di scienze sociali. Questo, però, non è il caso del carteggio tra Karl Löwith e Leo Strauss. Senza dubbio tale carteggio è ricco di riferimenti utili alla ricostruzione di passaggi importanti per la storia della filosofia del Novecento e per le vicende biografiche dei due autori; il suo carattere specifico risiede, però, nelle discussioni teoretiche che lo percorrono, discussioni che trattano questioni filosofiche di centrale rilevanza quali “natura”, “storia” e “modernità”. Il carteggio tra Löwith e Strauss attraversa dunque il Novecento e le sue tragedie senza tuttavia dimenticare il carattere “atopico”, forse “atemporale”, della filosofia, visto che a più riprese i due autori discutono sulla natura della filosofia, cioè sulla risposta da dare alla domanda “che cos’è la filosofia?” non tanto alla “maniera greca” (classica) o alla “maniera moderna”, ma in sé. Naturalmente nel carteggio sono presenti anche numerosi tratti strettamente biografici o emotivamente personali: per esempio, i lunghi scambi di opinioni sulle scarse opportunità di lavoro che possono offrirsi a due filosofi ebrei tedeschi tra le due guerre; oppure, la continua ri-

chiesta di informazioni sulla comune rete di relazioni amicali in un'epoca di "diaspora" intellettuale; infine, lo sguardo disincantato di due "emigranti" della vita e del pensiero sull'intrinseca ineffabilità delle vicende umane e sulla miseria delle questioni politiche. Tutto ciò sullo sfondo di un più ampio riferimento sia alle storie europee del Novecento che alle principali vicende di storia della cultura contemporanea, con riflessioni che spaziano da Simmel a Arendt, da Burckhardt a Croce, da Koyré a Schmitt, da Dilthey a Jaspers, da Barth a Bultmann, da Weber a (soprattutto) Heidegger, con i classici Nietzsche, Kierkegaard, Hegel, Kant, Hobbes, Descartes e Maimonide sempre presenti. Riduttiva, però, sarebbe un'interpretazione del carteggio tra Löwith e Strauss nei termini di un capitolo di storia della cultura. Lo specifico di questo carteggio è, infatti, *filosofico*, nel duplice senso che, da un lato, discute questioni filosofiche fondamentali, dall'altro presenta due diverse visioni dell'attività filosofica, cioè due diverse risposte alla domanda "che cos'è la filosofia?". E su questo tema è ovviamente decisiva, in entrambi gli autori, l'influenza della lezione di Heidegger in merito ai concetti di *Dasein* e *Verweltlichung*, così come alla lettura dei classici greci, in particolare di Aristotele. Arduo, dunque, selezionare i temi principali del carteggio (ben sessantacinque lettere tra il 1932 e il 1971), all'interno di un breve elenco che rende immediatamente esplicita la complessità di questi testi: l'origine e lo sviluppo della modernità, il nichilismo europeo, il rapporto tra *Deutschtum* e *Judentum*, l'attuale rilevanza della filosofia greca classica, la definizione della saggezza, il rapporto tra cristianesimo e modernità, l'interpretazione della fede e della scep*s*i¹.

1 Sui rapporti tra Löwith e Strauss cfr. R. Esposito, *Introduzione. Sull'orlo del precipizio*, in K. Löwith, L. Strauss, *Dialogo sulla modernità*, Donzelli, Roma 1994, pp. VII-XXVII; H. Meier, *Vorwort des Herausgebers*, in L. Strauss, *Gesammelte Schriften*, Bd. III: *Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften – Briefe*, Metzler, Stuttgart-Weimar 2008, pp. VII-XXXVIII; K. Stichweh, *Dialogue philosophique sur fond politique*, in "Cités", VIII, 2001, pp. 173-81; C. Altini, *Una storia della naturalezza. Riflessioni sulla crisi moderna in Karl Löwith e Leo Strauss*, in "La società degli individui", 28, 2007, pp. 53-66.

Per una corretta comprensione dello sviluppo tematico del carteggio, la comune origine culturale di Löwith e Strauss – entrambi di origine ebraica, malgrado le notevoli differenze delle loro educazioni giovanili: secolarizzata quella di Löwith, ortodossa quella di Strauss – non può essere facilmente passata sotto silenzio. Nati a distanza di soli due anni in una Germania che si avvierà alla pesante tragedia della prima guerra mondiale, Strauss e Löwith crescono in un ambiente filosofico che ha tra i propri numi tutelari Edmund Husserl e Max Weber, che vive il progressivo declino del neokantismo e che vede la straordinaria ascesa della stella di Heidegger. Sul terreno della cultura tedesca il panorama che si offre non è però rassicurante: anche senza soffermarsi sulle questioni più strettamente politico-sociali chiaramente visibili nelle tensioni che percorrono tragicamente la Repubblica di Weimar, è sufficiente citare *Il tramonto dell'Occidente* di Oswald Spengler per avvertire il disincanto e il nichilismo che dominano nei circoli intellettuali degli anni venti. Dopo il crollo di tutti i sistemi filosofici, la cultura tedesca è infatti caratterizzata da una forte consapevolezza della crisi intorno al senso e al significato della scienza e della politica nel mondo moderno, tra nichilismo e razionalizzazione, tra reificazione e massificazione, tra *Kultur* e *Zivilisation*. Ed è allora in questo clima di “crisi della civiltà” e di “disagio della cultura” – la cui soluzione è il tema problematico di tutte le opere di Löwith e di Strauss, sia giovanili sia della maturità – che si sviluppano le loro biografie intellettuali, a lungo intrecciate per motivi sia privati che teoretici, come dimostra il presente carteggio, divisibile in due grandi blocchi cronologici che corrispondono, il primo, agli anni trenta, il secondo, agli anni del dopoguerra.

Un breve inquadramento storico può essere utile a comprendere i contenuti delle lettere. Strauss ² è a Parigi dal 1932 e si tra-

2 Per i primi riferimenti storico-critici e bibliografici su Strauss cfr. A. Udoff (ed.), *Leo Strauss's Thought. Toward a Critical Engagement*, Lynne Rienner, Boulder 1991; K. L. Deutsch, W. Nicgorski (eds.), *Leo Strauss*, Rowman & Littlefield,

sferisce in Inghilterra l'anno successivo: senza alcuna posizione accademica, dopo la conclusione della borsa concessa dalla Akademie für die Wissenschaft des Judentums di Berlino tra il 1925 e il 1932, egli vive di una borsa di studio della Fondazione Rockefeller in scadenza per il 1935. Del tutto ovvio, allora, che Strauss cerchi di capire quali sono le prospettive professionali di uno studioso ebreo tedesco che vive in prima persona l'emigrazione determinata dall'avvento del nazismo e che quindi è costretto a verificare quali opportunità possono darsi in Inghilterra come in Francia, negli Stati Uniti come in Palestina. Le cose, se possibile, sono ancora più precarie per Löwith³ a Marburgo, che vive sulla propria

Lanham 1994; H. Meier, *Die Denkbewegung von Leo Strauss. Die Geschichte der Philosophie und die Intention des Philosophen*, Metzler, Stuttgart 1996; C. Altini, *Leo Strauss. Linguaggio del potere e linguaggio della filosofia*, il Mulino, Bologna 2000; AA.VV., *Leo Strauss: art d'écrire, politique, philosophie*, Vrin, Paris 2001; AA.VV., *Straussiana*, in "Res Publica", 8, IV (2001); H. Bluhm, *Die Ordnung der Ordnung. Das politische Philosophieren von Leo Strauss*, Akademie Verlag, Berlin 2002; D. Tanguay, *Leo Strauss. Une biographie intellectuelle*, Grasset, Paris 2003 (2005²); C. Pelluchon, *Leo Strauss: une autre raison, d'autres lumières. Essai sur la crise de la rationalité contemporaine*, Vrin, Paris 2005; H. Meier, *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem*, Cambridge University Press, New York 2006; T. L. Pangle, *Leo Strauss. An Introduction to His Thought and Intellectual Legacy*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 2006; S. B. Smith, *Reading Leo Strauss. Politics, Philosophy, Judaism*, University of Chicago Press, Chicago 2006; C. H. Zuckert, M. Zuckert, *The Truth about Leo Strauss. Political Philosophy and American Democracy*, University of Chicago Press, Chicago 2006; G. Sfez, *Leo Strauss, foi et raison*, Beauchesne, Paris 2007; D. Janssens, *Between Athens and Jerusalem. Philosophy, Prophecy and Politics in Leo Strauss's Early Thought*, State University of New York Press, Albany 2008; C. Altini, *Introduzione a Leo Strauss*, Laterza, Roma-Bari 2009; S. B. Smith (ed.), *The Cambridge Companion to Leo Strauss*, Cambridge University Press, New York 2009.

3 Per i primi riferimenti storico-critici e bibliografici su Löwith cfr. B. P. Riesterer, *Karl Löwith's View of History. A Critical Appraisal of Historicism*, Nijhoff, The Hague 1969; U. Ruh, *Säkularisierung als Interpretationskategorie. Zur Bedeutung des christlichen Erbes in der modernen Geistesgeschichte*, Herder, Freiburg i.Br. 1980, pp. 199-277; M. C. Pievatolo, *Senza scienza né fede. La scepsi storiografica di Karl Löwith*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1991; W. Ries, *Karl Löwith*, Metzler, Stuttgart 1992; B. Liebsch, *Verzeitliche Welt. Variationen über die Philoso-*

pelle la condizione di ebreo tedesco, cioè di “esule”, *dentro* i confini della Germania, ben consapevole che si tratta di una condizione difficilmente sostenibile con il crescere sia della repressione politica sia della meschina concorrenza accademica, tanto che le occasioni e gli eventi storici lo porteranno prima in Italia e poi in Giappone: è perciò comprensibile che, in questa situazione, Löwith cerchi in Strauss una sponda per costruire una serie di relazioni all'estero per facilitare il conseguimento di una borsa di studio che possa permettergli di non sottostare agli arbitrii del mondo universitario tedesco inquinato dall'ideologia nazista. Negli anni trenta Löwith e Strauss sono dunque messi a confronto con il mare aperto dell'emigrazione intellettuale all'interno di una comunità accademica europea che, a dispetto dei confini nazionali sempre più rigidi e del clima politico sempre più plumbeo, si presenta in ogni caso come una nuova “repubblica delle lettere”, all'interno della quale Strauss mostra una maggiore capacità di orientamento e di analisi critica (per esempio, nelle lettere del 1932 in cui parla a Löwith degli ambienti culturali francesi). Gli intrecci biografici tra i due amici, in questa fase, sono sostanzialmente di natura accademica e sono costellati da una ricerca com-

phie Karl Löwith, Königshausen & Neumann, Würzburg 1995; G. Guida, *Filosofia e storia della filosofia in Karl Löwith*, Unicopli, Milano 1996; A. Caracciolo, *Karl Löwith*, Morcelliana, Brescia 1997; O. Franceschelli, *Karl Löwith. Le sfide della modernità tra Dio e nulla*, Donzelli, Roma 1997 (2000²); J. A. Barash, *The Sense of History. On the Political Implications of Karl Löwith's Concept of Secularization*, in “History and Theory”, 1, xxxvii (1998), pp. 69-82; Th. Baumeister, *Il pensiero di Karl Löwith tra «distruzione» e superamento del nichilismo*, in “Rivista di filosofia”, 2, xc (1999), pp. 253-72; R. Wolin, *Heidegger's Children. Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse*, Princeton University Press, Princeton 2001; E. Donaggio, *Una sobria inquietudine. Karl Löwith e la filosofia*, Feltrinelli, Milano 2004; M. Foessel, J.-F. Kervegan, M. Revault d'Allonnes (éds.), *Modernité et sécularisation. Hans Blumenberg, Karl Löwith, Carl Schmitt, Leo Strauss*, CNRS Éditions, Paris 2007; L. Calabi, *La filosofia della storia come problema. Karl Löwith tra Heidegger e Rosenzweig*, ETS, Pisa 2008; M. Rossini, *Karl Löwith: la questione antropologica*, Armando, Roma 2009; A. Cera, *Io con tu. Karl Löwith e la possibilità di una Mitanthropologie*, Guida, Napoli 2010.

prensibilmente affannosa di risorse economiche, oltre che di opportunità editoriali: si verificano possibilità, si constatano difficoltà, si organizzano posizionamenti e si costruiscono relazioni per capire quali spazi possano darsi per incarichi di insegnamento o posti di ricerca, senza alcuna preclusione di carattere geografico. Dopo la fine della guerra la situazione è per Strauss senza dubbio più agevole e stabile, sebbene certo non idilliaca vista la generale insoddisfazione con cui vive negli Stati Uniti ⁴: definitivamente approdato nel 1937 negli Stati Uniti, prima a New York (Columbia University e New School for Social Research) e poi all'Università di Chicago, Strauss ha raggiunto una stabilità accademica che Löwith ancora non intravede e che lo costringe nuovamente a chiedere aiuti e consigli all'amico per posti di insegnamento in terra americana, in attesa di verificare quali opportunità possono aprirsi per un suo desiderato ritorno in Germania. Ma è evidente, dal tono di queste lettere, che Strauss non guarda più all'Europa (infatti vi farà ritorno solo in pochissime occasioni in oltre trent'anni di vita negli Stati Uniti), mentre Löwith continua a tenere rapporti con il mondo universitario tedesco nella speranza, ripagata nella prima metà degli anni cinquanta, di tornare in patria, riallacciando così il filo spezzato della propria vita e della propria carriera. L'intensità della relazione intellettuale tra Strauss e Löwith non sarà spezzata però né dalla distanza oceanica né dall'esaurimento delle loro "condizioni di necessità": proprio perché entrambi affondano le proprie radici e le proprie coscienze nel clima culturale tedesco di inizio Novecento, fortemente determinato dalla riflessione sul mondo moderno, il loro dialogo rimarrà sempre aperto e attento alle questioni filosofiche su cui si erano formati nella Germania di Weimar e, anzi, si svilupperà ancora di più sull'interpretazione di Nietzsche, Weber e Heidegger.

Similitudini e distanze, non solo teoriche ma anche biografiche, caratterizzano dunque il rapporto tra Strauss e Löwith. Alcu-

4 Cfr. lettera di Strauss a Löwith del 10 gennaio 1946.

ni dettagli possono aiutare a comprendere l'ambiguità del loro rapporto personale, ancor prima che culturale, che spinge Strauss ad affermare che, mentre «fino a un certo punto» si intendono molto bene, oltre quel punto si intendono molto poco⁵. Per esempio, l'amore di Löwith per il Sud e la sua preferenza per gli aspetti “meridionali” dell'Europa, totalmente rifiutati da Strauss. Oppure, una diversa sensibilità nei riguardi di questioni private (amicali e di famiglia) trattate in numerose lettere, dalle quali emerge che la loro disponibilità, o riservatezza, è opposta; estroversa e diretta quella di Löwith, fredda e involuta quella di Strauss. Per comprendere l'ambiguità della relazione culturale e personale tra Löwith e Strauss è tuttavia centrale la questione ebraica. Qui non è in discussione la questione della barbarie nazista e della *Shoah*, ovviamente, ma la comprensione della storia ebraica, da un lato, e della condizione ebraica nel mondo moderno dall'altro. Su questi punti Löwith è completamente spaesato: dell'ebraismo non sa praticamente nulla, tanto che non legge nemmeno l'ebraico⁶; si limita a elogiare il nesso tra *ethos* e *logos* presente in molti intellettuali ebrei contemporanei e, in più di un'occasione, attribuisce a Strauss – che protesta con fermezza, e giustamente, visto che egli esplicita la propria posizione di *filosofo scettico* – la qualifica di ebreo ortodosso, fraintendendo dunque completamente la posizione ateistica di Strauss proprio a causa della mancanza di punti di riferimento interni all'ebraismo, e non solo quello tedesco. Strauss, al contrario, è uno studioso competente e appassionato di Maimonide e di Spinoza, di Hermann Cohen e Franz Rosenzweig, ed è dunque ben consapevole delle questioni che agitano l'ebraismo tedesco di inizio Novecento, tra assimilazionismo e sionismo, tra ortodossia e Nuovo Pensiero, per non parlare dei temi che caratterizzano l'intera tradizione ebraica quali il messianismo, l'idea di Legge e il rapporto tra fede e obbedienza. Nonostante ciò, è imbarazzante vedere quanto poco

5 Cfr. lettera di Strauss a Löwith del 20 agosto 1946.

6 Cfr. lettera di Löwith a Strauss del 15 novembre 1932.

Strauss comprenda dei pericoli per gli ebrei – e non solo per gli ebrei – implicati dalla crescita del pensiero reazionario tedesco, tanto che è Löwith a doverlo richiamare su una questione evidente agli occhi di tutti:

Strauss: «Non vedo nessuna possibilità accettabile di vivere sotto la svastica, sotto un simbolo che non mi dice altro che: tu e i tuoi simili siete subumani, *physei* e quindi, a ragione, *paria*. Qui non c'è che *una* soluzione. Dobbiamo dirci continuamente: noi “uomini di scienza” – così si definivano quelli come noi nel medioevo arabo – *non habemus locum manentem, sed quaerimus*. Per quanto concerne la *questione*: il fatto che la Germania che ha svoltato a destra non ci tolleri non implica alcuna obiezione contro i principi di destra. Al contrario: solo partendo dai principi di destra, dai principi fascisti, autoritari, *imperiali*, si può protestare decorosamente contro la barbarie, senza il ridicolo e pietoso appello ai *droits imprescriptibles de l'homme*. Leggo i testi di Cesare con più profonda comprensione e penso a Virgilio: *Tu regere imperio (...) parcere subjectis et debellare superbos*. Finché da qualche parte nel mondo continuerà a brillare una scintilla del pensiero *romano*, non c'è nessuna ragione per strisciare ai piedi delle croci, neanche della croce del liberalismo. E anche in quel caso: meglio il ghetto di qualsiasi croce»⁷.

Löwith: «Per quanto riguarda la sua distinzione destra-sinistra, mi meraviglia come lei possa desumerla in modo così dogmatico dalla politica. C'è *molto* da obiettare ai principi di destra, se questi, *di fatto*, non tollerano lo spirito della scienza e dell'ebraismo tedesco. E lei sa che io non difendo affatto la “libertà di spirito” del liberalismo e dei diritti dell'uomo. Il fascismo, poi, è senz'altro un'escrescenza della *democrazia*. Perché essere così “colti” e trasformare sempre e costantemente le cose più vicine in prospettive di storia universale; perché cercare edificazione in Cesare e Roma quando già il cristianesimo ha dissolto fino in fondo questo spirito romano? Anche il Terzo Reich di George non è lo stesso di quello di Moeller van den Bruck. E quest'ultimo, a sua volta, è ancora molto lontano da quello dei “borghesucci inselvatichiti”, come li ha definiti Goebbels! Quello che è accaduto finora non è una “rivoluzio-

7 Lettera di Strauss a Löwith del 19 maggio 1933.

ne”, bensì una radicale riorganizzazione e la cosiddetta “idea” di questo rovesciamento piccolo-borghese non è nient’altro che quella *völkisch*-nazionalistica con il *novum* della “razza”, un’idea che si deve a un francese e a un inglese: Gobineau e Chamberlain! Ma i tedeschi sono sempre stati incapaci di considerare la storia universale in modo “vero”, vale a dire realisticamente, praticando per contro sempre una *metafisica* della storia. Ecco l’imbroglio: quello che Hegel faceva in grande viene fatto ora, da ogni professore e libero docente, in piccolo, in modo che la prospettiva storico-universale si confonda miracolosamente con gli interessi personali, ben più ristretti. Per quanto riguarda il sottomettersi alle croci, neanche io penso di farlo in una qualche forma»⁸.

Nonostante tali feroci accuse allo «spirito» tedesco, da un punto di vista personale il problema della Germania non è eliminabile con un semplice tratto di penna, né in Strauss né in Löwith: è indicativo, per esempio, che il loro epistolario sia quasi integralmente scritto in tedesco, anche in anni che, soprattutto per Strauss, sono ormai lontanissimi dalla vita in Germania⁹. Non si tratta però di una questione legata esclusivamente a un dato biografico, dovuto al sentimento della nostalgia o del ricordo: Strauss e Löwith sono infatti due filosofi che vivono – anche nella loro maturità – all’interno del clima filosofico tedesco di inizio Novecento, quello che parla di “crisi del moderno” e che vive il profondo disorientamento culturale causato dalle radicali trasformazioni politiche, sociali, economiche del primo Novecento europeo. Nonostante ciò, sarebbe imbarazzante definire Strauss e Löwith come filosofi “tedeschi”. Infatti, in questo continuo oscillare tra storia culturale tedesca e dimensione cosmopolitica che caratterizza le riflessioni di Strauss e Löwith, è in gioco la concezione stessa di filosofia che si muove in modo perpetuo tra Scilla e Cariddi, cioè tra il “qui e

8 Lettera di Löwith a Strauss del 28 maggio 1933.

9 «Certamente non posso “optare” per un paese qualunque: una patria e soprattutto una lingua madre non la si sceglie e io comunque non *potrò* mai scrivere in un’altra lingua che non sia il tedesco, anche *se dovrò* farlo» (lettera di Strauss a Löwith del 19 maggio 1933).

ora” della condizione umana e la dimensione “eterna” della ricerca della verità: la tensione fra cosmopolitismo e radicamento è un dato intrinseco alla condizione ambigua del filosofo – e alla situazione della filosofia – nel mondo moderno. La parola chiave è qui «emigrazione», intesa però non solo nel senso immediato e comune del termine, ma anche nel suo significato metaforico: si tratta, infatti, di un’emigrazione che non consiste esclusivamente in una condizione concreta di vita, ma in una categoria dello spirito e dell’esistenza morale. Löwith, infatti, tutto vorrebbe eccetto che vivere una vita da emigrante¹⁰, proprio perché è forte il suo radicamento culturale, per quanto non certo in un’accezione volgare o *völkisch*. Nonostante ciò, Löwith è consapevole che la filosofia trascende il «sussistente» e che i filosofi non possiedono un *locum manentem*, perché loro compito è proprio quello di metterlo radicalmente in discussione. Con alcune riserve, dunque, Löwith si avvicina a Strauss quando quest’ultimo afferma: «Non temo quindi il destino da emigrante – tutt’al più *secundum carnem*: la fame e cose del genere. In un certo senso, quelli come noi sono *sempre* “emigranti”»¹¹. La filosofia è, nella sua essenza, saggezza straniera e rispetto all’“opinione” è *atopos* sempre e comunque. E il filosofo è allora uno straniero in patria, colui che interpreta lo stupore, la meraviglia come *ricerca* della conoscenza, anche se ciò comporta uno sguardo critico nei confronti delle opinioni condivise e consolidate dalla tradizione. Ma, proprio per questo, è necessario sottolineare il carattere *intrinsecamente edificante* della filosofia intesa come saggezza straniera e come ricerca della verità, che presenta la superiorità della vita contemplativa sulla vita attiva, della comprensione sull’impegno. In Strauss e Löwith “emigrazione” equivale, per certi versi, a “esilio”, dove per esilio deve intendersi lo spazio interiore che intercorre tra aspettativa ed esperienza, tra origine e destino, tra possibilità e necessità, tra desiderio e realizzazione; un esilio cui non corrisponderà mai alcuna Itaca e i cui pe-

10 Cfr. lettere di Löwith a Strauss del 17 e 28 maggio 1933.

11 Lettera di Strauss a Löwith del 19 maggio 1933.

ripli saranno sempre infiniti, senza una casa cui far ritorno definitivo. Di esilio in Löwith e Strauss è dunque possibile parlare non rispetto a un'origine data biologicamente o culturalmente, ma rispetto a tre diversi luoghi dello spirito – il *Deutschtum*, la modernità, la filosofia – la cui essenza, continuamente presente nelle loro corde interiori, si dimostra inafferrabile e inesauribile proprio nel momento in cui essa viene ricreata, a causa della dimensione intrinsecamente *scettica* del loro pensiero filosofico. Non solo il mondo moderno e il *Deutschtum* non riescono a esaurire la tensione di Löwith e Strauss per un “ritorno a Itaca”¹²; non vi riesce per certi aspetti nemmeno la filosofia – e meno che mai l'ebraismo – che è sia un modello di conoscenza sia una forma di vita, ma che rappresenta un'esistenza che si svolge sul confine della solitudine e sulla soglia della città: il filosofo è colui che appartiene alla città senza tuttavia identificarsi *tout court* con il “maestro” né, tanto meno, con il cittadino. E allora Itaca, la mèta cui anelare, sarà sempre spostata di lato rispetto al luogo in cui vive il presente, mèta vicina e visibile, desiderata e temuta, ma comunque irraggiungibile.

2. Accanto alle questioni di carattere storico e biografico, caratteristica principale di questo carteggio è la ricchezza di temi teorici, dai quali emerge non solo l'affinità, ma anche la distanza filosofica tra Löwith e Strauss. Tra i numerosi temi che potrebbero essere discussi (per esempio, le loro interpretazioni del pensiero heideggeriano, che attraversano l'intero carteggio¹³, spesso in relazione con l'interpretazione di Nietzsche), può essere utile analizzare

12 L'intero carteggio – sia prima della guerra mondiale che dopo – è costellato di passaggi (cfr. per esempio le lettere del 17, 19 e 28 maggio 1933, 23 febbraio e 23 giugno 1935, 10 gennaio, 15 e 18 agosto 1946, 13 dicembre 1960, oltre alla lettera n. 16, senza data) nei quali è tangibile l'insoddisfazione interiore dei due amici verso la condizione spirituale del mondo moderno.

13 Cfr. le lettere dell'8 gennaio, 2 febbraio, 2 agosto e 5 settembre 1933, 14, 15 e 18 agosto 1946, 21 e 23 febbraio 1950, 19 luglio e 21 dicembre 1951, 31 dicembre 1955, 13 dicembre 1960, 15 e 27 marzo 1962, 2 aprile 1962, 12 marzo 1970.

la relazione tra storia, natura e modernità, rappresentativa allo stesso tempo delle similitudini e delle differenze tra i due autori. Strauss e Löwith non sono autori di “scuola”: invece di aderire a percorsi già consolidati, preferiscono muoversi lungo strade solitarie, intrecciando il lavoro teoretico con il lavoro di ricostruzione storica non condizionati da appartenenze accademiche o da fedeltà a paradigmi filosofici. Ed è con questa procedura che Löwith e Strauss impostano, ognuno a proprio modo, una critica radicale del paradigma storicistico – per semplificare, da Dilthey a Heidegger – inteso come la più influente “metafisica” dei secoli XIX e XX, in grado di ridurre il pensiero filosofico a pensiero *storico*.

Storicismo non è, ovviamente, *storia*. Agli occhi di Löwith¹⁴, quando lo storicismo – Dilthey in particolare – utilizza il concetto di storia non si riferisce a una serie di fatti contingenti già avvenuti, ma all'intero *mondo dell'uomo*, a una realtà storica che costituisce *la* dimensione dell'esistenza umana, indipendentemente dal dato naturale: la storia, allora, comprende in sé tutto il reale, inclusa la natura che viene così “storicizzata”. Dunque, nulla esiste che sia permanente, perché tutto è temporalità, processo e movi-

14 Cfr. K. Löwith, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, Die Runde, Berlin 1935 (trad. it. *Nietzsche e l'eterno ritorno*, Laterza, Roma-Bari 1982); Id., *Jacob Burckhardt. Der Mensch inmitten der Geschichte*, Vita Nova Verlag, Luzern 1936 (trad. it. *Jacob Burckhardt. L'uomo nel mezzo della storia*, Laterza, Roma-Bari 1991); Id., *Von Hegel bis Nietzsche*, Europa Verlag, Zürich 1941 (trad. it. *Da Hegel a Nietzsche*, Einaudi, Torino 1949); Id., *Meaning in History. The Theological Implications of the Philosophy of History*, University of Chicago Press, Chicago 1949 (trad. it. *Significato e fine della storia*, Edizioni di Comunità, Milano 1963); Id., *Natur und Geschichte* (1950), in Id., *Sämtliche Schriften*, Bd. II: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Zur Kritik der Geschichtsphilosophie*, hrsg. von K. Stichweh und M. B. de Launay, Metzler, Stuttgart 1983, pp. 280-95; Id., *Die Dynamik der Geschichte und der Historismus* (1952), in Id., *Sämtliche Schriften*, Bd. II: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, cit., pp. 296-329; Id., *Heidegger. Denker in dürftiger Zeit*, Fischer, Frankfurt a.M. 1953 (1960²) (trad. it. *Saggi su Heidegger*, Einaudi, Torino 1966); Id., *Gesammelte Abhandlungen. Zur Kritik der geschichtlichen Existenz*, Kohlhammer, Stuttgart 1960 (trad. it. parziale *Critica dell'esistenza storica*, Morano, Napoli 1967); Id., *Geschichte und historisches Bewußtsein* (1966), in Id., *Sämtliche Schriften*, Bd. II: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, cit., pp. 411-32.

mento; tutto è storicamente condizionato. Non solo: dato che i “fatti” sono muti, la storia non esisterebbe come mondo storico senza l’affermazione della *coscienza storica*, che provvede a costituire la storicità (progressiva) dei fatti, interpretandoli nel loro “significato” storico, così giungendo a decretare il ruolo della storia come tribunale del mondo. Lo storicismo non si preoccupa di ricostruire fedelmente fatti accaduti nel passato, perché mira – attraverso la *critica* del passato alla luce del presente – a progettare il futuro, a pensarlo anticipatamente: l’orientamento escatologico secolarizzato verso una remota finalità determina la concezione del passato come preparazione del futuro, che a sua volta è giustificazione del presente. Attraverso l’abbandono della teologia naturale antica e del profetismo ebraico-cristiano (di cui ha però conservato la prospettiva storico-escatologica, secolarizzandola), l’esperienza storica nel mondo moderno si è totalmente emancipata, rendendosi coscienza storica: la fede nella storia è divenuta la “religione” dei moderni. Quindi la verità è che non esiste verità, se non storica. È evidente che queste conclusioni dello storicismo, apparentemente antidogmatiche ma in realtà del tutto dogmatiche, non sono per Löwith giustificate da alcuna osservazione, né storica né filosofica: il mutamento storico indica solo che esiste il mutamento, non che esso abbia una direzione o una giustificazione. Siamo proprio sicuri – si chiede allora Löwith – che la moderna coscienza storica renda possibile una vera comprensione della natura e della storia? Infatti, la rilevanza del mutamento non può oscurare, totalmente, l’esistenza di persistenze naturali e di continuità storiche indipendenti dall’“agire” della coscienza storica. Così come non possono essere storicizzati i fatti della storia, anche la natura non può essere pensata esclusivamente come un cosmo in divenire composto da materie esse stesse in divenire e a totale disposizione dell’uomo. Per Löwith la rottura tra antico e moderno si consuma, dunque, proprio sul terreno dei rapporti tra natura e storia: mentre nel pensiero antico *physis* è “tutto” (in quanto essere originario di ogni ente, capace di determinare anche la natura e la storia dell’uomo), nel pensiero moderno ad essere “tutto” è la

storia, mentre la natura è – per sottrazione – ciò che *non* è cultura, cioè «resto» senza valore e senza significato.

Anche Strauss distingue radicalmente tra storia e storicismo¹⁵. Lo storicismo è fondato su un pregiudizio del tutto *antistorico* perché profondamente indifferente al recupero dell'“oggettiva” realtà storica del passato: per lo storicista, una ricerca storica non può essere condotta a partire da *ciò che è stato*, ma solo da *ciò che è*, perché ciò che conta è il presente, lo “spirito del tempo”. Lo storicismo, dunque, determina l'attuale carattere *storico* della filosofia, nel quale è implicita l'idea secondo cui il pensiero è storicamente condizionato. Dato che il pensiero filosofico di tutte le epoche, essendo in sostanza espressione dello spirito del proprio tempo, è egualmente vero, ogni forma di conoscenza è unicamente relativa al presente, e soprattutto ogni verità è valida solo nel proprio periodo storico. L'argomento principale dello storicismo presuppone l'esistenza di una pluralità di piani di riferimento storico-culturali, tutti egualmente legittimi: ogni forma di comprensione teorica presuppone una specifica coscienza storica entro cui collocarsi. Tuttavia, un tale argomento non può fondarsi su un'esperienza storica, ma su un'analisi filosofica che dimostri l'essenziale e “naturale” mutevolezza delle categorie del pensiero. Ma, nell'interpretazione Straussiana, è proprio in questa mancata dimostrazione che lo storicismo manifesta, in modo autocontraddittorio, il proprio carattere metastorico e dogmatico: nell'affermare l'essenziale storicità del pensiero, lo sto-

15 Cfr. L. Strauss, *Philosophie und Gesetz. Beiträge zum Verständnis Maimunis und seiner Vorläufer*, Schocken Verlag, Berlin 1935 (trad. it. *Filosofia e Legge. Contributi per la comprensione di Maimonide e dei suoi predecessori*, Giuntina, Firenze 2003); Id., *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and Its Genesis*, Clarendon Press, Oxford 1936 (trad. it. *La filosofia politica di Hobbes*, in Id., *Che cos'è la filosofia politica?*, Argalia, Urbino 1977); Id., *On Collingwood's Philosophy of History*, in “Review of Metaphysics”, 4, v (1952), pp. 559-86; Id., *Natural Right and History*, University of Chicago Press, Chicago 1953 (trad. it. *Diritto naturale e storia*, Neri Pozza, Venezia 1957, ora il Melangolo, Genova 1990); Id., *What is Political Philosophy?*, Free Press, Glencoe 1959 (trad. it. parziale *Che cos'è la filosofia politica?*, cit.); Id., *Liberalism Ancient and Modern*, Basic Books, New York 1968 (trad. it. *Liberalismo antico e moderno*, Giuffrè, Milano 1973).

ricismo afferma la propria storicità, e quindi il carattere provvisorio della propria validità. Nello stesso momento in cui lo storicista sostiene la *verità* metastorica delle proprie tesi ammette, contraddicendo quelle stesse tesi, che il pensiero può giungere a una verità valida universalmente. La filosofia della storia dello storicismo è una *metafisica della storia*: l'apparente relativismo presente nella considerazione del carattere storicamente condizionato di ogni pensiero risulta essere, al contrario, una forma di dogmatismo imperialistico. Il risultato risiede nella legittimazione dell'idea di progresso e nella creazione di un modello "prospettico" di storia, legato solo a una specifica tradizione – la propria, *qui e ora* – che, a causa della mancata cura verso la differenza (per esempio, l'assenza del pensiero storico nella filosofia premoderna), è incapace di comprendere nella loro specificità fatti e idee del passato. In questo senso, l'opposizione tra la filosofia classica (non storica) e la filosofia moderna (storica) rende visibile il rovesciamento del rapporto tra storia e filosofia, caratterizzato dall'abbandono della distinzione tra problemi filosofici e problemi storici: con la storicizzazione della filosofia moderna, i problemi filosofici sono stati trasformati dallo storicismo in problemi "storici" relativi al futuro.

In Strauss e Löwith è percepibile un'attitudine scettica, un profondo dubbio nei confronti dei miti fondativi della modernità, in particolare della *sovranità del soggetto*: consapevoli dell'ambiguità della libertà umana, essi rivalutano un'etica del limite contraria alla concezione moderna dell'uomo come signore assoluto della natura e della storia. Di questa concezione moderna, lo storicismo è il rappresentante più puro, che porta alle estreme conseguenze il processo culturale inaugurato da Descartes. L'impostazione che pretende per sé il carattere più dichiaratamente antidogmatico – lo storicismo – si rovescia, agli occhi di Strauss e Löwith, in una nuova metafisica a causa della progressiva assolutizzazione della coscienza storica. Inoltre, pur costituendosi come metafisica, lo storicismo non impedisce lo scivolamento verso un relativismo assoluto, in cui la verità è funzione della successione temporale (sottoposta alla tirannide del tempo presente, del *qui e ora*) e in cui le

decisioni storiche sono, in quanto tali, giustificate da un irriducibile conflitto di valori, in sé muto e senza direzione che tutto giustifica e niente giudica. Il processo storicistico di assoluta temporalizzazione trasforma la verità in verità storica, in modo da giungere a relativizzarla e a farla apparire realizzata, cioè inevitabile e necessaria, in qualsiasi circostanza concreta. *Storicismo* è, dunque, *nichilismo*. Di fronte a una simile diagnosi del moderno, diverse sono però le genealogie stabilite dai due autori: più “politica” quella di Strauss (Machiavelli, Hobbes, Rousseau, Burke, Hegel, Weber, Heidegger), più “teoretica” quella di Löwith (Descartes, Vico, Kant, Hegel, Marx, Dilthey, Heidegger). La differenza tra i due autori è tuttavia più visibile in un altro luogo teorico, relativo al fondamento della *Geschichtsphilosophie* moderna. Infatti, Löwith propone un’interpretazione del pensiero occidentale fondata sulla teoria della secolarizzazione che determina la radicale separazione tra uomo e mondo: con la notevole eccezione della filosofia greca, il pensiero occidentale è caratterizzato da un’incessante tensione verso il futuro, la cui origine non si trova tanto nel pensiero moderno, frutto di un processo di secolarizzazione dell’escatologia religiosa, quanto nella concezione ebraico-cristiana della storia, necessariamente rivolta verso un (una) fine all’interno di un processo in sé *orientato*. Il fatto che il moderno nasca come *immanentizzazione* del messianismo religioso non è una questione secondaria, tutt’altro, ma certamente non rappresenta una questione fondativa. In Strauss, invece, il moderno è un *novum* che inaugura una cesura assoluta nei confronti sia di Atene che di Gerusalemme proprio a causa della completa funzionalizzazione della natura alle esigenze dell’uomo, alla sua volontà di potenza che lo mette in grado di essere artefice assoluto della propria storia. Nessuna continuità tra premoderno e moderno: infatti, Machiavelli è il “Cristoforo Colombo” che scopre un nuovo continente dell’etica e della politica. Non a caso, allora, la filosofia politica moderna nasce con il rovesciamento tra legge naturale e diritto naturale: laddove nei classici il primato è della legge (il dovere, la virtù), nei

moderni è del diritto (la libertà, la volontà). Accanto a queste differenze, decisiva diventa l'accezione dell'idea di natura con cui lavorano i due filosofi. Con "natura" Strauss intende soprattutto, in senso propriamente antropologico-normativo, la natura umana, mentre in Löwith viene eliminata qualsiasi attribuzione umanistica e normativa (la natura è ciò che è, in base a sé stessa: sempre vera, essa è estranea ai problemi del senso e del significato). La dimensione filosofico-politica del pensiero straussiano rende comprensibile la sua inclinazione a pensare la natura in termini di *ordine* (allo stesso tempo naturale e razionale), laddove in Löwith sono predominanti gli interessi di antropologia filosofica che inclinano a considerare la natura come mistero, come *fondo* a cui l'uomo appartiene e, contemporaneamente, non appartiene. È facile comunque vedere che, in entrambi i casi, siamo lontani da qualsiasi ipotesi di natura intesa, in termini storicistici, come *Menschenwelt*.

Questi temi, qui stilizzati in forma breve e quasi apodittica, hanno caratterizzato l'intero percorso intellettuale di Löwith e Strauss e, non a caso, si trovano discussi anche nel loro carteggio, visto che è soprattutto sul terreno teoretico – e non tanto sulle questioni di filosofia politica – che poteva strutturarsi il dialogo filosofico tra i due amici. È Löwith, fin dalle prime lettere del 1932, a indicare nella relazione uomo/mondo – che, di fatto, è la declinazione del rapporto storia/natura in un linguaggio post-heideggeriano – il tratto caratteristico della riflessione filosofica contemporanea. Per quanto maggiormente interessato al *problema teologico-politico* (da Maimonide a Spinoza, *via* Machiavelli e Hobbes), Strauss accetta il terreno di discussione indicato dal suo interlocutore. Facendo riferimento al saggio löwithiano *Kierkegaard e Nietzsche*, Strauss discute "la questione della natura dell'uomo, di ciò che è universalmente umano", facendo emergere, immediatamente, la distanza che lo separa dal suo interlocutore:

La domanda, che lei formula fin dall'inizio, "Che cos'è l'uomo, e che cosa ne è divenuto?" lascia supporre che ciò "che è l'uomo" vada inteso

come criterio universale ed *eterno* “per ciò che ne è divenuto”, ovvero per ciò che egli in virtù della sua libertà ha fatto di sé stesso. Tale supposizione viene smentita dai successivi chiarimenti, dove appunto si sostiene la mutevolezza della natura umana. Cosa intende allora con la domanda circa *la* natura umana? Lei intende la “natura” in opposizione alla non-natura, sarebbe a dire quella del cristianesimo. Anche lei, in pratica, intende questo concetto – non diversamente da Nietzsche – solo «polemicamente e reattivamente». Ora, però, lei va oltre Nietzsche, poiché discute anche ciò che si intende per “esistenza” e, quindi, la domanda sulla natura dell’uomo diviene per lei la domanda circa quell’essere umano nel quale sono presenti sia “vita” che “esistenza”. Così lei alimenta certamente la polemica, ma non perviene a una domanda non polemica, “integrata”.

Credo che la cosa sia inevitabile finché ci si orienti al XIX secolo, anche ai livelli più alti. Lei stesso nota che qui si tratta sempre di *riabilitazione*: si vuole ripetere qualcosa di perduto, riportare alla luce qualcosa di sepolto. Ciò che è perduto, tuttavia, viene cercato e desiderato a partire dalla realtà contemporanea, confermando che è stato negato da Hegel, e in generale dalla filosofia moderna, *così come è stato compreso in questa negazione*, senza che si raggiunga la dimensione originaria. Se la filosofia del XIX secolo è assolutamente polemica e *quindi* non radicale, allora prendendo come punto di riferimento questa filosofia non si potrà mai arrivare alla domanda radicale.

Per lei ne va dell’*incondizionatezza* [*Unbefangenheit*], della conoscenza incondizionata dell’uomo e dell’ideale dell’uomo incondizionato. Il fatto che per lei *ne vada* di questa incondizionatezza, dimostra che noi non *siamo* incondizionati e di conseguenza che non possiamo neanche porre domande senza essere incondizionati. Non potremmo, tuttavia, neanche mettere a tema questa incondizionatezza se “in qualche modo” non sapessimo che cosa essa sia. Che cosa si deve fare? Mi sembra che dobbiamo seguire il pallido bagliore che la parola “incondizionatezza” ci offre, seguirlo senza condizioni; dobbiamo assumere del tutto seriamente il sospetto verso la nostra condizionatezza [*Befangenheit*]. Noi siamo condizionati dalla tradizione cristiana e dalla polemica contro di essa. Da questo circolo della polemica e della polemica anti-polemica possiamo tuttavia uscire solo tramite una *visione* positiva e concreta della natura che non venga subito reinterpretata in modo polemico.

Questa esigenza, tuttavia, è soddisfatta soltanto dalla filosofia pre-cristiana, quella greca.

La filosofia greca, tuttavia, non può adempiere a questa funzione e non si può arrivare a un autentico umanismo finché lo storicismo obietta che un'altra epoca ha bisogno di un altro ideale e che quindi l'ideale dei Greci non può essere il nostro. Ora, io ritengo che lei, in base alla sua intenzione "naturalistica" rivolta all'incondizionatezza, sia giunto ai confini ultimi dello storicismo, senza però oltrepassarli veramente. Lei intende aggirare il dualismo di "essere" e "significato", lei cerca l'"essere" che non sia tale in virtù di una "interpretazione". Se lei, tuttavia, ammette che l'universalmente umano, la natura umana, sia stato *legittimamente* compreso in modo diverso nelle diverse epoche, che quindi "l'eterno testo fondamentale" venga *legittimamente* interpretato in modo diverso di volta in volta, allora lei ammette appunto la *necessità* di una "interpretazione" ¹⁶.

In sostanza, Strauss rimprovera a Löwith la permanenza all'interno del paradigma storicistico fondato nel XIX secolo e per il quale il discorso sulla natura umana deve essere declinato sul piano della «vita», ovvero dell'«esistenza»: il discorso antropologico löwithiano non riesce dunque ad abbandonare la "dimensione polemica" (sostanzialmente anticristiana), rimanendo condizionato dai criteri della mutevolezza e dell'interpretazione, cioè dalla riduzione della natura umana all'uomo "qui e ora". A queste obiezioni, Löwith ribatte ¹⁷ affermando che il superamento dell'attuale relativismo storico è possibile solo partendo dalla situazione concretamente presente (necessariamente "polemica"), determinata dallo storicismo: del tutto impossibile e illusoria, dunque, una decostruzione storica, un "ritorno" immediato alla naturalezza greca, visto che nessun moderno può semplicemente liberarsi dai presupposti moderni e "ripetere" l'antichità, come invece sembrerebbe volere Strauss. La critica radicale dei presupposti moderni è possibile solo percorrendo la strada "progressista" indicata da

16 Lettera di Strauss a Löwith del 30 dicembre 1932.

17 Cfr. lettera di Löwith a Strauss dell'8 gennaio 1933.

Nietzsche, che consiste nel pensare fino in fondo il nichilismo moderno; «Da questa direzione, tuttavia, io non salto né alla “fede” paradossale di Kierkegaard, né alla non meno assurda dottrina dell’eterno ritorno di Nietzsche [...] per approdare un giorno, verosimilmente – alla vecchia maniera tardo-antica (stoica-epicurea-scettica-cinica) – a una saggezza di vita realmente praticabile, alle “cose prossime” e non alle più remote, a cui è proprio il vagheggiare della storia, nel futuro così come nel passato»¹⁸. Inoltre, il mondo dei Greci non può essere considerato un criterio assoluto, integro (la cui connotazione ha un forte sapore moralistico), da utilizzare come modello nell’epoca del nichilismo: «Dato però che io non voglio assolutamente qualcosa di utopico, di radicale e di estremo, e d’altra parte non voglio accontentarmi di una qualche “mediocrità”, mi rimane come criterio critico-positivo la distruzione di principio di tutti quegli estremismi, in un ritorno all’ideale – originariamente altrettanto antico – di *modo e misura*»¹⁹, sulla base del quale sia possibile trovare una composizione “naturale” tra metafisica e morale, tra mondo e uomo, tra ragione, storia e natura. La natura esiste in sé; una natura a cui l’uomo appartiene (un uomo che però è non tanto *nel* mondo – come vorrebbero il cristianesimo, l’idealismo e l’esistenzialismo – quanto *di* questo mondo), una natura non regolata da ideali storici umani, non “morale”, bensì indifferente e senza intenzioni. Tuttavia, per Löwith è impossibile pensare di scoprire la condizione “originaria” e “naturale” dell’uomo: tutto ciò che riguarda gli uomini passa attraverso una mediazione storica. Il superamento dello storicismo non può dunque essere effettuato né sulla base dell’essere naturale (Strauss), né sulla base di una temporalità dogmatica (Heidegger), ma rendendo la *destinazione* della natura umana dipendente a priori dall’*umanità dell’uomo*. Lo stesso Nietzsche ha sottovalutato la perenne artificialità delle condizioni di vita, proprio mentre mirava a ritrovare una natura astorica del-

18 Lettera di Löwith a Strauss del 15 aprile 1935.

19 Lettera di Löwith a Strauss del 13 luglio 1935.

l'uomo e della sua moralità. L'uomo, per Löwith, non è mai un uomo naturale *tout court*, ma lo è in un modo sempre "relativo": «Che cosa c'è di più naturale per l'uomo che il suo essere sessuato? Eppure, com'è mutevole tra gli esseri umani la condizione di marito e moglie, della famiglia»²⁰. La domanda fondamentale dell'antropologia filosofica löwithiana – a sfondo cosmologico – è una domanda che riguarda l'*universalmente umano*, inteso però in un'ottica concretamente *storica*: per quanto la situazione storica sia ben lungi dall'esaurire lo spirito umano nel *qui e ora*, tuttavia la naturalezza dell'uomo ha *sempre* la sua storicità. Quindi, nessun salto indietro nel tempo, nessuna utopia di ritorno alla natura originaria dell'uomo (definita da Löwith una «pseudoteologia dell'origine», in cui l'*inizio* è inteso come una condizione desiderata, da riguadagnare attraverso un autocontraddittorio superamento della modernità), ma necessità di sviluppo delle effettive possibilità di ciò che di fatto è diventato universalmente umano (per esempio, il lavoro), l'unico a valere come *naturale*. Contro Strauss, Löwith rifiuta la possibilità di accedere a rappresentazioni "integre" del naturale, a una natura umana "originaria" priva di connotazione storica, e afferma invece l'irrinunciabilità del confronto con la *natura "artificiale"* dell'uomo:

Io, quindi, penso in modo più *storico* di lei, poiché la storicità della ragione è per me diventata ovvia; ma proprio per questo penso, allo stesso tempo, in modo più *a-storico*, visto che attribuisco il diritto storico assoluto sempre alla *contemporaneità*, con riferimento al futuro. Lei invece assolutizza proprio una storia che non è più la nostra e *sostituisce il cristianesimo assoluto con un'antichità assoluta*²¹.

Alla domanda di Strauss su «che cos'è l'uomo e che cosa ne è divenuto» Löwith risponde affermando che «noi ora *siamo* così», chiedendosi però che cosa possa ancora scaturire in futuro dall'uomo.

20 Lettera di Löwith a Strauss dell'8 gennaio 1933.

21 *Ibid.*

Lungi da Löwith dunque il desiderio di individuare una natura umana immutabile o di restaurare e riabilitare ciò che è andato perduto, proprio perché non esiste alcuna realtà originaria, o “naturale” in senso stretto: «Anche le lampade a olio dei Greci erano un’illuminazione molto artificiale, tecnica e naturale nello stesso tempo. Poiché l’olio in quanto tale è altrettanto naturale quanto l’energia elettrica. *È in questi termini, così innaturali, che io penso la natura dell’uomo!*»²². Löwith approda dunque a un pensiero astorico sulla base di un’estrema storicizzazione della coscienza, mentre Strauss gli appare negativamente condizionato dal rifiuto della «mutevolezza» della natura umana:

Neanche i Greci scoprirono una volta per tutte l’uomo “in quanto uomo” e il cane “in quanto cane” [...]; smisero soltanto di credere a quello in cui credevano gli Egizi, e cioè agli uomini tramutati *in animali*, ma continuarono pur sempre a credere nell’Olimpo. Poi si è creduto in Cristo e infine nella morale e nella ragione – e ora non si crede più in “nulla”, sicché la via che conduce a un uomo *naturale e semplice* si è liberata. Che cosa sia l’uomo naturale non lo so e non mi interessa affatto, so però che l’“esistenza” (della filosofia dell’esistenza), per esempio, è qualcosa di molto innaturale e credo anche di poter dimostrare perché. Conosco invece un modo d’essere molto naturale e “incondizionato”, sebbene questa incondizionatezza sia “relativa”, come tutto ciò che è umano. Ma è una relatività che emerge solo *se* si usa il metro di un’assolutezza storica, sia quella del cristianesimo che dell’antichità, due realtà le cui basi effettive nel mito, nella religione e nella società si sono ormai (dopo Nietzsche!) del tutto logorate²³.

Contro Strauss, Löwith prende sul serio ogni specie di «indifferenza» radicale, per la quale tutto ciò che è ha lo stesso valore. Ed ecco allora perché – nonostante le sue molteplici accuse, soprattutto di “teologizzazione dell’esistenza”, al filosofo di *Sein und Zeit* – Löwith riprende da Heidegger il ritorno a fatti “semplici”

22 *Ibid.*

23 *Ibid.*

come l'esserci, il prendersi cura e il morire: l'innocenza dell'esserci è la premessa per la costruzione di una *laconicità filosofica* che dovrebbe prendere il posto dell'ironia romantica e del *pathos* esistenziale: «La vera virtù della filosofia è l'imperturbabilità dell'indifferenza – la quale non *distingue* più tra *res extensa* e *res cogitans*, natura ed essenza razionale, io empirico e io assoluto, Esserci ed esistenza, semplice presenza ed esistere, bene e male, autentico e inautentico e così via, che con Nietzsche però dice sì alla vita nella sua *interezza*, senza selezionare, togliere o aggiungere nulla»²⁴.

Nelle lettere successive Strauss non replica dettagliatamente alle obiezioni “storico-naturalistiche” di Löwith, ma intende chiarire che il proprio antistoricismo è il *risultato* della riflessione sulla crisi normativa dell'epoca presente, non il punto di partenza. Quindi, il “ritorno” ai Greci (ai *filosofi* greci, a Platone in particolare, non all'uomo della *polis* o ai poeti greci) si presenta come un tentativo, non venato da alcuna inclinazione romantica o nostalgica, di trovare soluzioni al nichilismo, all'“anarchia” contemporanea, all'assoluta singolarizzazione dell'esistenza, alla decomposizione dell'ordine sociale e politico. La filosofia greca non rappresenta un “assoluto storico”, visto il rifiuto straussiano della tesi sulla direzionalità della storia: la sua critica della filosofia moderna non contiene in sé elementi che possano essere collegati alla tesi di un “destino” della storia – sia esso una forma di “progresso” o di “ritorno” – e cioè alla tesi di una direzione immanente, di un compimento assoluto o di una fine necessaria del processo storico. Quindi, malgrado si verifichi *di fatto*, nel passaggio tra antico e moderno, una radicale forma di decadenza, non per questo è lecito parlare di una decadenza storicamente necessaria o ineluttabile, né, tanto meno, di una storia che sia, in linea di principio, una storia della decadenza. Risulta allora evidente la cesura individuata da Strauss nella storia del pensiero filosofico, che non è stata determinata dal platonismo o dal cristianesimo, ma dal primo “illumi-

24 *Ibid.*

nismo” di Machiavelli, Hobbes e Spinoza, che inaugura un *no-vum* nella concezione della natura, della ragione e della storia, mettendo in scena la strategia contraddittoria di voler risolvere ateisticamente, cioè con mezzi umani (il *progettare*, il voler essere dei moderni), il problema eterno e assoluto dell’essere, generando il dominio della mancanza di senso e la supina accettazione dell’esistente; in una parola: il nichilismo. La conseguenza di questo tentativo fallimentare consiste nella totale “pubblicizzazione” dell’uomo, quindi nella perdita della sua *naturalità*, radicalmente ridotta a *storicità*. Per Strauss non si tratta, ovviamente, di scoprire l’indifferenza di tutti gli essenti in una totale assenza di ordine (questo semmai è proprio l’esito dello storicismo: «il sì neutrale al tutto dell’essente»), ma di ricostruire gli elementi di una filosofia umana dell’uomo: «Trovo in lei tutti gli *elementi* di un umanismo, di una filosofia umana dell’uomo; questi elementi, tuttavia, non si congiungono tra loro perché lei si orienta troppo verso l’eredità della nostra tradizione antiumanista, così da non poterne uscire. È forse un caso che ogni umanismo si sia compreso come ritorno ai Greci? E perché lei crede di potersi sottrarre a questa necessità?»²⁵. Condizionato dall’antiumanesimo moderno, Löwith rimane irretito dalla polemica moderna tra teismo e ateismo e non riesce a recuperare uno sguardo “integro”, “non condizionato”, sul naturale. Agli occhi di Strauss, un filosofo *scettico* deve, invece, iniziare *prima* dell’alternativa tra teismo e ateismo, deve iniziare dal principio, cioè dallo scetticismo zetetico di Socrate e dalla dialettica platonica, mirando alla restaurazione di una filosofia non storica²⁶.

25 Lettera di Strauss a Löwith del 30 dicembre 1932.

26 Contro Löwith, questo punto sarà ribadito da Strauss anche nella lettera del 19 luglio 1951: «Ma nei confronti della *vera skepsis*, cioè di quella socratico-platonica? Lei legge Platone filtrato da Montaigne o con occhi cristiani. Socrate non è uno scettico in senso volgare, poiché egli *sa* di non sapere – egli sa innanzitutto che cos’è il *sapere* – e questo non è nulla. Egli sa inoltre che cosa sono i *problemi*, i problemi, quelli *rilevanti* – ovvero, ciò che è *rilevante*. In altri termini, egli *sa* che il filosofare è l’*unum necessarium*».

Noti e tragici eventi interrompono, nel 1935, il dialogo tra i due filosofi tedeschi in esilio. Il dialogo riprende nel 1946, in terra americana, e prosegue fino al 1971 senza mutamenti di fondo nelle loro posizioni sul dibattito tra antichi e moderni, anche se – forse sulla scia delle ricerche löwithiane e straussiane che confluiranno, rispettivamente, nella pubblicazione di *Meaning in History* (1949) e di *Natural Right and History* (1953) – assume maggiore rilevanza il tema della secolarizzazione politica e prende decisamente quota la “questione Heidegger” come rappresentante della forma più radicale di storicismo in cui scompare del tutto l’idea stessa di natura²⁷, per esempio nel carattere costitutivamente temporale dell’analitica dell’*Existenz* o nella riduzione della *physis* a *Lichtung*, segno del carattere radicalmente storico dell’Essere. Il punto in discussione rimane, comunque, la possibilità di andare oltre il moderno. Strauss ribadisce che il superamento della modernità è possibile solo attraverso un recupero delle categorie antiche:

Oggi noi abbiamo bisogno della riflessione storica. Tuttavia, ritengo che questa situazione non sia né un progresso né un destino da accettare con rassegnazione, essendo invece un mezzo inevitabile per superare la modernità. La modernità non si può superare con mezzi moderni, ma solo in quanto noi siamo ancora *esseri naturali con un intelletto naturale*. Gli strumenti di pensiero dell’intelletto naturale, tuttavia, sono andati per noi perduti e gente semplice come me non li può riconquistare con le proprie forze: cerchiamo di *apprendere* dagli antichi²⁸.

Löwith ribadisce invece il suo proposito di mirare a una autocomprensione storicamente mediata dell’uomo nella sua *innaturale* naturalezza: infatti, alla domanda sulla naturalità dell’uomo Löwith risponde “sì” e “no” allo stesso tempo. La dimensione storica è troppo ancorata nell’uomo perché sia possibile disancorarsi dal presente e ripristinare la condizione antica; ammesso, e non con-

27 Cfr. lettera di Löwith a Strauss del 27 marzo 1962.

28 Lettera di Strauss a Löwith del 15 agosto 1946.

cesso, che nella condizione antica sia possibile parlare di una naturalità disancorata dalla storia (tanto è vero che la stessa *polis* – in quanto istituzione umana, cioè storica – è un’istituzione innaturale). Instaurare un qualsiasi ordine (sociale, politico, privato), anche quello perfetto, è comunque un’impresa innaturale, perché – in quanto ordinamento – esclude opzioni che la natura invece comprende. Com’è possibile, dunque, tracciare un confine netto tra naturale e innaturale? Il problema, per Löwith, non consiste – storicisticamente – nel fatto che sia mutata la coscienza storica, ma che sia mutato il nostro *essere storico*. Non a caso, allora, è diventato filosoficamente centrale considerare non tanto la dialettica tra storia e natura, quanto la storia della natura (in una parola, l’evoluzione²⁹): l’antropologia filosofica deve mirare all’autointerpretazione dell’uomo sul piano di un’esperienza non condizionata da “assoluti” (per esempio, una concezione metafisica della natura umana), ma non per questo vincolata a un insostenibile sguardo relativistico, di carattere storico-antropocentrico (sia esso religioso o ateo). Lo scopo ultimo consiste nell’abbandonare gli esiti nichilistici dell’“antropo-teo-logia” in favore di una *nuova* “cosmo-teo-logia” in grado di risanare la frattura soggettivistica (cristiana e moderna) e di ristabilire un rapporto “neonaturalistico”, in senso stoico, tra l’*io* e il *mondo*. Il riferimento all’essere storico dell’uomo non viene dunque da Löwith assolutizzato (anzi, è proprio questa l’accusa rivolta al *Dasein* heideggeriano), ma messo in dialettica tensione con il recupero della “legalità” naturale, cioè con il contesto all’interno del quale l’uomo trova le ragioni della propria specificità, che non è antitesi al mondo, ma appartenenza a un mondo comune. Di fronte a questa posizione, per Strauss non è difficile individuare il punto in cui si separano le loro strade:

29 «Credo che la storia abbia anche nella natura il suo luogo legittimo e che sia diventato necessario prendere filosoficamente sul serio la storia naturale e l’evoluzione, se non si vogliono trascurare troppo facilmente le scienze naturali» (lettera di Löwith a Strauss del 27 marzo 1962).

Lei non prende abbastanza alla lettera il senso semplice della filosofia; la filosofia è il tentativo di sostituire le opinioni sul tutto con una conoscenza certa del tutto. Per lei la filosofia non è altro che l'autoconoscenza o l'auto-interpretazione dell'uomo; sia chiaro: dell'uomo storicamente determinato, se non dell'individuo. Questo significa, detto con Platone, che lei riduce la filosofia alla descrizione delle decorazioni interne della caverna di turno, della caverna (= esistenza storica) che, di conseguenza, non può essere più vista *in quanto* caverna. Lei rimane vincolato all'idealismo = storicismo, così da interpretare la storia della filosofia in modo che essa confermi l'inevitabilità, da lei sostenuta, del condizionamento storico o del dominio dei pregiudizi. Lei identifica l'oggetto della "filosofia" con la "concezione del mondo" e dunque rende la filosofia troppo dipendente, e in modo radicale, dalla "cultura" del momento ³⁰.

La divaricazione tra i due autori risulta chiara nel rapporto tra verità e storicità: termini alternativi per Strauss, complementari per Löwith. In una parola: per Strauss, Löwith scambia il filosofo greco con l'uomo greco. Se, come afferma Löwith, la natura non può essere il fondamento di tutto l'esistente, allora nessuna indicazione può essere data sul *telos* o sull'*eudaimonia*. Diventa perciò chiaro che, in Strauss, natura non rimanda all'esserci, cioè a un dato di fatto, a un esistente. Pur essendo "tutto", la *natura* non si comprende di per sé o da sé stessa, perché essa è un termine *distintivo* all'interno della totalità dei fenomeni e proprio per questo è *norma* (in Platone e Aristotele sono i *logoi* a essere oggetto di indagine, non i *pragmata* che, in quanto tali, sono «muti enigmi» ³¹): «Credo [...] che, per superare lo storicismo, per prima cosa sia necessario vedere come, prima della "scoperta" della storia, fosse compreso ciò che ora noi denominiamo storia. In altri termini: non si può comprendere la *physis* se allo stesso tempo non si com-

30 Lettera di Strauss a Löwith del 20 agosto 1946.

31 Cfr. lettere di Strauss a Löwith del 20 agosto 1946, 7 aprile 1960 e 8 febbraio 1961.

prende il *nomos*»³². Secondo Strauss, è dunque lo stesso Löwith a lasciarsi irretire dall'opzione storicistica – evidente, per esempio, nella sua riduzione della natura a “mondo” – tanto che la sua tesi dell'innaturalità della *polis*, come di tutte le istituzioni umane, è una tesi sostenuta classicamente dalla sofistica e dal convenzionalismo. Il carattere artificiale di un'istituzione non è però prova del suo essere *contra naturam*, perché numerose istituzioni *aiutano* le tendenze naturali: le istituzioni, artificiali in quanto *forme*, possono infatti “imitare” la natura. Per Löwith, non è questa la strada che apre una possibilità di uscita dall'autocoscienza storica moderna: la pervasività del nichilismo ha ormai impedito definitivamente il recupero di una condizione passata, sia essa cristiana o pagana, escatologica o ciclica, creaturale o cosmica. Di fronte a un tale deserto rimane solo, agli occhi di Löwith, «modo e misura» di Burckhardt, di tutti coloro che – liberi da ogni nichilistico *io voglio* e impassibilmente disposti all'accettazione dell'*io sono*, cioè dell'eterno agire e patire dell'uomo – cercano la libertà *in mezzo* all'accadere storico, di coloro che cercano l'eternità *nella* storia, in una continuità del divenire libera da ogni illusione.

32 Lettera di Strauss a Löwith del 6 gennaio 1967.

Nota del traduttore

La traduzione italiana del carteggio qui proposto si basa sulla seconda edizione riveduta e aggiornata dello stesso, contenuta in L. Strauss, *Gesammelte Schriften*, Bd. III: *Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften – Briefe*, hrsg. von H. Meier, Metzler, Stuttgart-Weimar 2008, pp. 607-97 (la prima edizione del volume terzo è del 2001; per le modifiche della seconda edizione del 2008, che concernono essenzialmente l'individuazione di refusi, cfr. *Vorwort zur zweiten Auflage*, ivi, pp. xxxix-xl). Il carteggio pubblicato da Metzler non è integrale; mancano infatti due lettere e quattro cartoline di Löwith del 1937, volutamente non stampate nell'edizione tedesca (cfr. *Vorwort zur zweiten Auflage*, p. xxxix): all'epoca Löwith non conservò le repliche di Strauss e le missive riguardano soprattutto i tentativi e le possibilità di procurare a Strauss un posto di insegnante di tedesco presso un liceo giapponese (lo stesso Löwith, oltre all'incarico all'università, insegnava lingua tedesca un giorno a settimana in un istituto superiore commerciale).

Oltre a fornire questi riferimenti, è utile illustrare i criteri utilizzati nel lavoro di traduzione.

Si è qui cercato di riprodurre il più fedelmente possibile la seconda edizione Metzler, mantenendo per lo più anche l'impostazione grafica originale delle lettere, contenenti spesso abbreviazioni (soprattutto nelle missive di Löwith) e in alcuni casi segni (come “→”) già resi più facilmente comprensibili al lettore dall'edizione Metzler. Le parentesi quadre sono, salvo poche eccezioni (indicate) che vanno attribuite al curatore tedesco, del traduttore; i corsivi nel testo sono in gran parte dei due filosofi, solo in alcuni casi si è provveduto a dare rilievo ad alcuni termini utilizzando il

corsivo, soprattutto per evidenziare singole parole in inglese, latino o italiano all'interno delle lettere redatte per lo più in tedesco. Le note indicate con l'asterisco sono di Strauss e Löwith.

L'edizione tedesca Metzler non presenta alcuna nota al testo, se non sporadiche annotazioni di carattere essenzialmente filologico (indicate nel testo): le note, le quali per lo più identificano i numerosi personaggi citati dai due filosofi, i riferimenti bibliografici e alcuni ragguagli storici, sono tutte del traduttore della presente edizione. L'aggiunta e la stesura delle note hanno richiesto un lungo lavoro di confronto delle fonti, ricerche bibliografiche e di individuazione e verifica dei numerosi nomi citati nelle lettere.

Per gli scritti di Strauss e Löwith è stata indicata la prima edizione del testo e la loro collocazione, quando presenti nelle rispettive edizioni critiche – *Gesammelte Schriften* (Strauss) e *Sämtliche Schriften* (Löwith) – e l'eventuale edizione italiana.

Nel caso di incongruenze tra l'edizione Metzler e le due precedenti edizioni parziali – quella americana *Correspondence concerning Modernity*, in "The Independent Journal of Philosophy", 4, 1983, pp. 105-19 (prima parte) e 5-6, 1988, pp. 177-92 (seconda parte); e quella italiana, che segue l'edizione americana, *Dialogo sulla modernità*, con introduzione di Roberto Esposito, Donzelli, Roma 1994 (queste due edizioni riportano solamente otto lettere del 1935 e sei del 1946) – è stata seguita l'edizione Metzler, indicando eventuali refusi e incongruenze.

Questo lavoro ha richiesto competenze che in alcuni casi andavano oltre le mie conoscenze di traduttore.

Ringrazio quindi Frank-Rutger Hausmann (Friburgo) per la revisione di alcuni punti della traduzione, per l'identificazione di vari nomi citati nel carteggio e, soprattutto, per i consigli, l'amicizia e il (molto) tempo regalato; Andrea Robiglio (Lovanio) per aver revisionato la traduzione delle lettere di Strauss in inglese; Giovanni Giorgini (Bologna) e Heinrich Meier (Monaco) per l'identificazione di alcuni testi e saggi di Strauss; mia sorella, Ilaria Rossini (Bologna) per aver individuato alcune edizioni italiane di scritti citati nel carteggio e i relativi passi men-

zionati nel lavoro; Mauro Medde (Cagliari) per l'identificazione di alcuni riferimenti alla filosofia classica greca.

Questa edizione è dedicata alla memoria di Giandomenico Bonanni (Heidelberg-Roma); insieme iniziammo, anni or sono, a lavorare al carteggio Leo Strauss-Karl Löwith.

Freiburg i.Br., dicembre 2011

MANUEL ROSSINI

Hotel Racine
23 rue Racine, Parigi (6°)
Parigi, 15 novembre 1932

Caro signor Löwith!

Le avrei voluto scrivere già da alcune settimane, ma non l'ho fatto fino a ora perché attendevo di poterle comunicare qualcosa che concernesse i suoi interessi, ovviamente quelli terreni. Anche oggi, in effetti, le scrivo solamente per dirle che non sono riuscito a essere a conoscenza di nulla: gli anglosassoni danno spesso l'impressione che sia meglio non osare porre loro domande. Si rivolga semplicemente a Fehling ¹, che di sicuro l'accoglierà cordialmente: 1) in quanto libero docente, 2) come filosofo sociale incaricato, 3) come amico di Steding ².

Ora parliamo di Parigi. Sulla città non ho bisogno di dire niente e anche se dovessi farlo non ne sarei capace oppure mi riuscirebbe male. Qui mi è tutto molto estraneo. "Indicazioni formali" ³ come "sporca", "disordinata", "una piccola città in formato mondiale", le fanno presente almeno la direzione della

1 August Wilhelm Fehling (1896-1964), membro della Fondazione Rockefeller, la quale finanziò prima Strauss e poi Löwith. Fu anche amministratore della Fondazione Cecil Rhodes in Germania e, dopo il 1945, dell'Università di Kiel.

2 Christoph Steding (1903-1938) conseguì il dottorato nel 1931 a Marburgo con Wilhelm Mommsen con la dissertazione *Politik und Wissenschaft bei Max Weber*. Postumo il suo *Das Reich und die Krankheit der europäischen Kultur* (1938).

3 Allusione a Heidegger, secondo il quale tutti i concetti filosofici hanno la funzione di *formale Anzeigen*, cioè "indicazioni formali"; cfr. M. Heidegger,

mia prima impressione, la quale, tuttavia, non rispetta la “semplice presenza” [*Vorhandene*], ma solo l’“utilizzabile” [*Zuhandene*] ⁴. Un conoscente che mi ha fatto visita e che si trovava per la prima volta a Parigi, conoscendo Roma, mi diceva che tutto ciò gli ricordava quella città. Al che mi sono reso conto che l’aspetto *meridionale* di Parigi mi è veramente estraneo e, almeno per ora, incomprensibile. Per lei, al contrario, è uno stimolo *in più*.

Qui a Parigi si nota la simpatica coincidenza tra gli interessi generali e quelli privati. Si osserva, di conseguenza, un vero patriottismo. Il pacifismo francese è un’espressione di questa stessa coincidenza: ognuno pensa direttamente ai propri figli che dovrebbero andare in guerra e alle città e ai paesi francesi che potrebbero essere distrutti. Rispetto alla Germania, la Francia ha un rapporto meno enfatico con la guerra, poiché l’ha vissuta in un modo del tutto diverso (che la Francia naturalmente possa essere molto più facilmente pacifista e che in questo pacifismo vi sia molta ipocrisia della sazietà, non ho certo bisogno di dirlo). L’esercito francese ha proprio per questo – non sorrida! – qualcosa di commovente, come una milizia: sono figli di contadini che prestano servizio da nove a dodici mesi per difendere il loro patrimonio. Qui si

Sein und Zeit, M. Niemeyer, Halle 1927, ora in *Gesamtausgabe*, 102 voll., Klostermann, Frankfurt a.M. 1977-, II; d’ora in poi citato con la sigla GA seguita dal numero del volume. Sull’argomento e la terminologia di Heidegger cfr. A. Marini (a cura di), *Lessico di «Essere e Tempo»*, in M. Heidegger, *Essere e Tempo*, Mondadori, Milano 2006, pp. 1450-1. In questa traduzione ho reso i termini heideggeriani utilizzando soprattutto espressioni da tempo familiari e consuete al lettore italiano facendo riferimento all’edizione classica curata da P. Chiodi di M. Heidegger, *Essere e Tempo*, Longanesi, Milano 1999.

4 Altra allusione a *Sein und Zeit* di Heidegger. La *Vorhandenheit* è la “semplice presenza”, un modo d’essere degli enti che l’Esserci incontra nel mondo. La *Zuhandenheit*, l’“utilizzabilità”, per contro, è il modo d’essere del “mezzo” (*das Zeug*), dell’ente che si incontra nel momento del “prendersi cura” (*Besorgen*). L’Esserci, infatti, incontra l’essere intramondano prendendosi cura di esso, in modo che si riveli sotto l’aspetto dell’“utilizzabilità”.

è certamente realizzato qualcosa delle richieste di Jean-Jacques [Rousseau].

Ho visto due persone illustri, entrambi – naturalmente – non filosofi: 1) il geografo André Siegfried ⁵, che nel suo *habitus* ricorda qualcosa di Rudolf Otto ⁶, noto come *il* conoscitore francese degli anglosassoni, molto intelligente e oratore formidabile; 2) l'arabista Massignon ⁷, un'indole irrequieta, incredibilmente erudito, che colpisce per la grande capacità di arrivare al centro delle questioni.

Gilson ⁸ non è qui: sta tenendo conferenze in Canada. Koyré ⁹ è un *jolly good fellow*, fortemente influenzato da Dilthey e

5 André Siegfried (1875-1959), sociologo, storico e geografo francese, collaboratore dal 1934 di “Le Figaro”. Nel 1932 fu eletto membro dell'Académie des Sciences Morales et Politiques e nel 1933 ottenne la cattedra di Geografia economica e politica al Collège de France. Tra i suoi lavori *La crise britannique au XX^e siècle* del 1931 (trad. it. *La crisi dell'Inghilterra*, Bompiani, Milano 1932).

6 Rudolf Otto (1869-1937), filosofo tedesco della religione e teologo protestante, professore a Gottinga, Breslavia e Marburgo. La sua opera più nota è *Das Heilige* del 1917 (trad. it. *Il sacro. L'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale*, Feltrinelli, Milano 1966), che ha avuto una notevole influenza sulla filosofia tedesca del Novecento.

7 Louis Massignon (1883-1962), orientalista e arabista francese. Tra i suoi scritti: *Parole données* del 1962 (trad. it. *Parola data*, Adelphi, Milano 1995).

8 Étienne Gilson (1884-1978), storico della filosofia medievale e del neotomismo. Fu allievo di Bergson e insegnò alla Sorbona, all'Università di Strasburgo, al Collège de France e all'Università di Harvard. Tra le sue opere *L'esprit de la philosophie médiévale* del 1932 (trad. it. *Lo spirito della filosofia medievale*, Morcelliana, Brescia 2009).

9 Löwith conobbe Alexandre Koyré a Friburgo, al seminario di Husserl; cfr. K. Löwith, *La mia vita in Germania prima e dopo il 1933*, il Saggiatore, Milano 1988, p. 141. L'edizione italiana di questo scritto si basa sulla prima edizione tedesca – *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*, Metzler, Stuttgart 1986 – che contiene moltissimi nomi “cifrati” con iniziali, così da rendere difficile l'identificazione delle persone citate. Nel 2007 Frank-Rutger Hausmann ha curato la nuova edizione dell'autobiografia, alla quale farò riferimento, sciogliendo l'enigma delle iniziali e aggiungendo anche un indice dei nomi; il riferimento a Koyré è, in questa edizione, a p. 105. D'ora in avanti citerò lo scritto di Löwith con l'abbreviazione *ML*, seguita dal numero di pagina tedesco e, dopo il segno “/”, dal numero di pagina ita-

Groethuysen ¹⁰. Groethuysen l'ho visto qui due volte: di persona è molto gentile, terribilmente dotto e certamente a conoscenza di cose che altrimenti nessuno sa e che sono di straordinario interesse, ma, come tutti gli scettici, è pieno di pregiudizi.

Koyré è l'unica persona che frequento. Da lui ho conosciuto un russo molto intelligente e simpatico, un allievo di Jaspers (Koschevnikoff ¹¹), con il quale mi intendo bene almeno nelle negazioni.

A proposito, qui ho un "collega" tedesco che leggerebbe volentieri le sue critiche a Heidegger. Mi comunichi, per favore, titolo, anno di pubblicazione e fascicolo delle relative riviste (i saggi che trattano di fenomenologia e teologia).

Ha saputo qualcosa di Boschwitz ¹² e delle sorti della sua dissertazione?

liano. Cfr. anche, dello stesso Hausmann, *Zur Neuauflage von Karl Löwiths Exilbericht "Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933"*, in "Internationale Zeitschrift für Philosophie", 2, 2007, pp. 79-126 e *Karl Löwiths Sendai: japanisches "Alt Marburg" oder nur exotisches Provisorium?*, in "Internationale Zeitschrift für Philosophie", 2, 2008, pp. 75-143 (trad. it. *La Sendai di Löwith: una «vecchia Marburgo» giapponese o solo una soluzione esotica e provvisoria?*, in "Il cannocchiale. Rivista di studi filosofici", 3, 2009, pp. 3-45, prima parte; 1, 2010, pp. 3-52, seconda parte).

¹⁰ Bernard Groethuysen (1880-1946), filosofo francese di origine tedesca, allievo di Dilthey e Simmel. Löwith lo conobbe a Marburgo, dove Groethuysen era lettore di lingua francese. Cfr. *ML*, p. 105/p. 141. Tra le sue opere, *Philosophische Anthropologie* del 1928 (trad. it. *Antropologia filosofica*, Guida, Napoli 1969).

¹¹ È il vero cognome di Alexandre Kojève (1902-1968), uno degli autori cui si deve l'ampia diffusione di Hegel in Francia nel Novecento. Nipote del pittore Kandinskij, dal 1920 studiò in Germania, a Heidelberg e Berlino. Conseguì il dottorato con Karl Jaspers nel 1924. Nel 1928 si trasferì in Francia e nel 1937 ottenne la cittadinanza francese. All'École Pratique des Hautes Études tenne, dal 1933 al 1939, i famosi corsi sulla *Fenomenologia dello spirito* di Hegel, da cui fu tratto il volume *Introduction à la lecture de Hegel* del 1947 (trad. it. *Introduzione alla lettura di Hegel*, Adelphi, Milano 1996).

¹² Friedemann Philipp Boschwitz (1909-1974) fu studente di Löwith a Marburgo, dove fece in tempo a conseguire il dottorato nel 1933 con la dissertazione *Julius Wellhausen. Motive und Maßstäbe seiner Geschichtsschreibung*. Di origine ebraica,

E lei, a cosa sta lavorando? È già stato pubblicato il suo saggio sui critici della religione del XIX secolo? ¹³ Me lo aveva promesso, per favore non lo dimentichi! Ci sono interessanti novità letterarie in Germania? Per l'*Archiv* di Lederer ¹⁴ mi sono assunto l'incarico di una recensione complessiva circa la letteratura concernente il diritto naturale; se le è capitato di vedere qualcosa di pertinente, la prego di comunicarmene autore, titolo e casa editrice.

Stia bene! Sarei felice se lei mi scrivesse.

Per favore mi saluti sua moglie, e molti saluti anche a lei

dal suo Leo Strauss

La Fondazione Rockefeller dovrà ricevere la sua domanda non più tardi del 1° gennaio. La sociologia francese va bene. I nomi più importanti: Lévy-Bruhl ¹⁵, C. Bouglé (Sorbona) ¹⁶, Marcel Mauss

dopo aver passato un breve periodo in Palestina, nel 1935 emigrò con la famiglia negli USA (New York), quindi in Olanda (Amsterdam).

13 Strauss si riferisce al saggio *Die philosophische Kritik der christlichen Religion im 19. Jahrhundert*, pubblicato in due parti in "Theologische Rundschau", 5, 1933, pp. 131-72 e 201-26; ora in K. Löwith, *Sämtliche Schriften*, 9 voll., Metzler, Stuttgart 1981-88, III, pp. 96-162 (d'ora in avanti l'edizione critica degli scritti di Löwith sarà citata con la sigla *SS* seguita dal numero del volume).

14 Emil Lederer (1882-1939), economista e sociologo austriaco. Dopo gli studi e il dottorato a Vienna, divenne redattore della rivista "Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik" (alla quale Strauss fa riferimento nella lettera). Dal 1920 fu professore di Scienza politica presso l'Università di Heidelberg e nel biennio 1923-25 *visiting professor* all'Università di Tokyo; nel 1931 successe alla cattedra di Economia politica e Scienza della finanza già tenuta da Werner Sombart all'Università di Berlino. Tra le sue opere, *Grundzüge der ökonomischen Theorie. Eine Einführung* (1922).

15 Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939), filosofo e sociologo francese, tra i fondatori della moderna etno-antropologia. Tra i suoi scritti, *L'âme primitive* del 1927 (trad. it. *La mentalità primitiva*, Einaudi, Torino 1981).

16 Célestin Bouglé (1870-1940), filosofo e sociologo francese, professore di Sociologia alla Sorbona e direttore dell'École Normale Supérieure. Uno dei suoi scritti più noti è *Essais sur le régime des castes* (1908).

(Collège de France) ¹⁷; menzioni anche Massignon (Collège de France) come sociologo della religione, il quale, tuttavia, non ha niente a che fare con la sociologia francese positivista. Non vorrebbe spedirmi, ma tempestivamente, la sua domanda, in modo tale che le possa proporre qualche miglioria in base alla mia esperienza?

17 Marcel Mauss (1872-1950), etnologo e sociologo francese, insegnò all'École Pratique des Hautes Études di Parigi e al Collège de France. Nel 1925 fondò, insieme a Lévy-Bruhl e Paul Rivet, l'Institut d'Ethnologie (Sorbona). Il suo scritto più celebre è *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques* apparso nel 1923-24 sulla rivista "L'Année sociologique" (trad. it. *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, Einaudi, Torino 2002).

Marburgo, 15 novembre 1932

Caro signor Strauss,

è tempo che lei si faccia sentire e mi dica di cosa è venuto a conoscenza sulla “sociologia” a Parigi. Da Groethuysen ho già ricevuto una prima informazione, ma vorrei riceverne una anche da *lei!*

Questo semestre è iniziato con particolari difficoltà, poiché poco prima dell’inizio a Monaco è morto mio padre. Questo è anche il motivo per il quale la prego di decifrare il biglietto allegato: non conosco, infatti, l’ebraico. Il biglietto era della madre di mio padre, deceduta già da molto tempo. Può ricavarne il contenuto?

Allora si faccia sentire, per favore. Speriamo che vada tutto per il meglio a Parigi!

Un cordiale saluto.

Il suo K. Löwith

Parigi, 19 novembre 1932

Caro signor Löwith,

poiché il mio indirizzo dal 1° dicembre cambierà, se desidera sapere o comunicarmi ancora qualcosa, la prego di scrivermi prima di quella data.

In seguito al ritardo della lettera da lei spedita a Kirchhain ¹, le nostre missive si sono incrociate. Le rispondo solamente oggi e solo allo stretto necessario, poiché sono molto impegnato, insolitamente impegnato. Ora sarebbe troppo complicato da spiegare.

Il biglietto in ebraico suppongo si riferisca a una pietra tombale. Forse alla tomba “N. 736, sezione 9”? La cosa sarebbe da verificare chiedendone conferma presso l’amministrazione del cimitero ebraico di Monaco (?). I caratteri ebraici significano: righe 1-2, una data ebraica; righe 3-4, un nome. Non ho potuto decifrare *del tutto* entrambe le righe; la data e il nome, tuttavia, sono certi. Si tratta di un suo antenato di sesso maschile: Eisik (*oppure*: figlio di Eisik) Löwith (Eisik è la forma ebraico-tedesca di Isacco, almeno per quanto ne so). Forse anche: Eisik Wolf Löwith. Questa informazione generica, tuttavia, dovrebbe essere sufficiente per il suo scopo. Per andare sul sicuro, domandi comunque a Monaco se si tratta di una tomba!

Ha ancora domande specifiche sulla “sociologia francese”?
Me le spedisca pure!

Stia bene!

Con un cordiale saluto a lei e a sua moglie.

Suo Leo Strauss

1 Il paese natale di Strauss, nella regione tedesca dell’Assia.

21 novembre 1932

Caro signor Strauss, lei, parigino così “insolitamente occupato”!

Molte grazie per entrambe le lettere, che non ho decifrato ancora del *tutto*, ma per tre quarti. Mia moglie sostiene che, per il bene dei suoi simili, sarebbe da augurarle, a spese della Fondazione Rockefeller, una macchina da scrivere. *Io*, tuttavia, con la mia grafia, non posso certo protestare.

Come riesce a destreggiarsi nella *lingua* straniera? Deve ancora riflettere e cercare imbarazzato le parole e le frasi giuste o riesce già a discutere apertamente e con scioltezza? E come si sta e si mangia in tali “hotels”? Chi è il Massignon di cui mi ha scritto?

Il corso mi impegna molto. Durante le ferie, infatti, ho fatto ben poco a causa della morte di mio padre e di tutto ciò che è stato necessario fare. Tengo un corso del tutto nuovo intitolato “Introduzione”, il quale non tratta altro che dell’“essere-nel-mondo” [*In-der-Welt sein*] e intende mostrare quanto poco la mondanizzazione [*Verweltlichung*] sia riuscita e come sia ambiguo questo rapporto secolarizzato che gli uomini moderni hanno con il “mondo”. In concreto, voglio mostrarlo: 1) criticando Heidegger e Jaspers; 2) in positivo, sviluppando la mia tesi di abilitazione¹ e, in particolare, spiegando il significato interumano del *lavoro* e del denaro. Ho certamente un gran rispetto della *Filosofia del denaro*

¹ Cfr. K. Löwith, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, Drei Masken Verlag, Berlin 1928; II ed. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1962, ora in *SS*, I, pp. 9-197 (trad. it. *L'individuo nel ruolo del co-uomo*, Guida, Napoli 2007).

di Simmel ², benché l'autore rimanga invischiato in una semplice dialettica.

A proposito, conosce *Welt und Mensch* (1918) di R. Eucken? ³ Certamente blando e divulgativo, tuttavia nei pensieri fondamentali per niente male e per certi aspetti perfino più chiaro di Dilthey. Per guadagnare faccio anche un corso di un'ora sui concetti fondamentali della psicoanalisi: essere umano ed essere sessuato. Sotto questo aspetto, la lezione di Kant sull'etica è – per la morale sessuale cristiana e borghese – estremamente istruttiva e divertente.

I miei tre saggi sulla fenomenologia sono usciti nella “Theologische Rundschau” (Mohr, Tübingen) 1930, fascicolo 1 e 5, e nella “Zeitschrift für Theologie und Kirche” (Mohr, Tübingen) 1930, fascicolo 5 ⁴. La critica della religione nel XIX secolo così come un saggio sulla filosofia dell'esistenza non sono ancora usciti – probabilmente saranno pubblicati solo in gennaio.

Per quanto riguarda la presentazione della mia domanda, la pregherei ancora di fornirmi le seguenti informazioni: chi è il Prof. *Kehr* ⁵ (è nel comitato) ed eventualmente come lo si potreb-

2 Cfr. G. Simmel, *Philosophie des Geldes* del 1900 (trad. it. *La filosofia del denaro*, UTET, Torino 1984).

3 Rudolf Eucken (1846-1926), filosofo tedesco, fu ordinario di Filosofia e Pedagogia dal 1871 al 1874 a Basilea, poi dal 1874 a Jena, dove ebbe tra i suoi studenti Simmel. Nel 1913-14 insegnò negli USA. Vinse il Premio Nobel per la letteratura nel 1908. Löwith si riferisce allo scritto *Mensch und Welt: eine Philosophie des Lebens* (1918). Suo anche *Die Lebensanschauungen der großen Denker* del 1890 (trad. it. *La visione della vita nei grandi pensatori*, UTET, Torino 1978).

4 Cfr. K. Löwith, *Grundzüge der Entwicklung der Phänomenologie zur Philosophie und ihr Verhältnis zur protestantischen Theologie*, in “Theologische Rundschau”, 2, 1930, pp. 26-64 e p. 333-61; Id., *Phänomenologische Ontologie und protestantische Theologie*, in “Zeitschrift für Theologie und Kirche”, 11, 1930, pp. 365-99. Entrambi i saggi sono ora compresi in *SS, III*, rispettivamente pp. 33-96 e 1-32 (trad. it. *Ontologia fenomenologica e teologia protestante*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2001).

5 Paul Fridolin Kehr (1860-1944), storico e diplomatico tedesco. Nel 1889 conseguì l'abilitazione, nel 1893 divenne professore a Marburgo, quindi nel 1895 a Gottinga. Nel 1903 fu direttore dell'Istituto storico prussiano di Roma (ora Istituto

be contattare? Lei conosce una strada per farmi “raccomandare” a Mendelssohn-Bartholdy? ⁶ Fehling mi ha spedito il regolamento da un paio di giorni. Quello che mi rimane più difficile è il *piano di lavoro*: come posso produrre tre o quattro pagine *dattiloscritte* in modo da “giustificare” in qualche modo la mia necessità di andare a Parigi o a Roma? Inoltre: è opportuno dire fin dall’inizio che si vorrebbe trascorrere, per esempio, il *primo* anno a Parigi e il *secondo* per questo o quel motivo a Roma? Non appena ho pronta la bozza della domanda vorrei spedirgliela, in modo che lei la possa esaminare. Però deve darmi il suo *nuovo indirizzo* dal primo dicembre!

Una mia recensione di Jaspers (Göschel) ⁷ purtroppo non è stata accettata dall’“Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik”. Per loro era troppo poco “sociologica”. In realtà credo che a Heidelberg non abbiano il coraggio di trattare Jaspers – per vigliaccheria e per “tatto” accademico. Conosce una rivista alla quale posso proporre il testo?

Di novità letterarie qui non ne saprei menzionare nessuna, anzi mi chiedo proprio se le novità di questi tempi possano ancora essere definite letterarie, quando la “scienza” più recente – anche qui a Marburgo – è la “scienza della difesa”; i nuovi incarichi di insegnamento riguardano le “misure di piena occupazione”, l’“urbanizzazione”, la “scienza della guerra” ecc. e i vecchi pro-

storico tedesco). Nel 2005 è stata pubblicata una raccolta dei suoi lavori in due volumi, *Ausgewählte Schriften*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.

6 Albrecht Mendelssohn-Bartholdy (1874-1936), giurista e politologo tedesco. Studiò a Lipsia, Heidelberg e Monaco. Nel 1898 conseguì il dottorato a Lipsia e nel 1900 l’abilitazione. Nel 1920 divenne ordinario di Diritto civile e comparato all’Università di Amburgo. Nel 1934, poiché di origine ebraica, fu destituito. Nello stesso anno emigrò in Inghilterra dove, fino alla sua morte, fu *Senior Fellow* al Balliol College di Oxford. Tra i suoi scritti, *Internationales Strafrecht* (1910).

7 Cfr. la recensione a K. Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit*, Sammlung Göschel, Bd. 1000, 1931, in “Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jugendbildung”, 9, 1933, pp. 1-10, ora in *SS*, VIII, pp. 19-31.

fessori sono di nuovo un corpo e un'anima con i capi dei corpi studenteschi.

Molte grazie anche per aver decifrato il foglietto in ebraico.

La saluto cordialmente anche da parte di mia moglie.

Stia *bene* a Parigi, e acquisisca ancora più gusto o sensibilità per l'aspetto meridionale e la flessibilità umana dei popoli del Sud. Laggiù, qualcosa come una seduta tedesca della facoltà di filosofia credo che non sia possibile, o al massimo viene intesa come una specie di barzelletta.

Un saluto cordiale

dal Suo Karl Löwith

Nuovo indirizzo:
7 Square Grangé, 22 rue de la Glacière, Parigi (13°)
30 dicembre 1932

Caro signor Löwith!

Soltanto oggi riesco a esprimerle i più sentiti ringraziamenti per l'invio dei suoi due lavori. Nelle scorse settimane sono stato molto impegnato e lo sono tuttora; ho trovato tuttavia almeno il tempo di leggere i suoi saggi e riflettere sul loro contenuto.

Il saggio *Nietzsche e Kierkegaard*¹ mi interessa più, ovviamente, del saggio dedicato prevalentemente a Jaspers². Posso pertanto limitarmi a quello, in quanto la concezione fondamentale di entrambi i saggi è identica.

A grandi linee, la sua tesi mi era già nota da alcuni colloqui di Marburgo. Anche allora ero stupito dalla radicalità con la quale

1 Strauss si riferisce al saggio di K. Löwith, *Kierkegaard und Nietzsche*, in "Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte", 11, 1933, pp. 43-66, ora in *SS*, VI, pp. 75-100 (trad. it. *Kierkegaard e Nietzsche*, in "Il canocchiale. Rivista di studi filosofici", 1, 2008, pp. 3-33, alla quale si fa ora riferimento). La lettera di Strauss è datata 30 dicembre 1932, mentre il saggio uscì, come ricordato, nel 1933; probabilmente Strauss ricevette da Löwith il dattiloscritto prima della sua pubblicazione definitiva. I numeri di pagina del saggio di Löwith, che Strauss indica nella lettera, vengono riportati tra parentesi secondo la loro successiva collocazione nelle *SS* di Löwith, seguiti dai numeri di pagina dell'edizione italiana.

2 Strauss intende probabilmente la lunga recensione dello scritto di Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit*, Sammlung Göschen, Bd. 1000, 1931, in "Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jugendbildung", 9, 1933, pp. 1-10, ora in *SS*, VIII, pp. 19-31, ma potrebbe anche riferirsi al saggio *Existenzphilosophie*, in "Zeitschrift für Deutsche Bildung", 9, 1932, pp. 602-13, ora in *SS*, VIII, pp. 1-18.

lei poneva la questione della *natura* dell'uomo e dell'umano *in generale*. La domanda, che lei formula fin dall'inizio, "Che cos'è l'uomo, e che cosa ne è divenuto?" lascia supporre che ciò "che è l'uomo" vada inteso come criterio universale ed *eterno* "per ciò che ne è divenuto", ovvero per ciò che egli in virtù della sua libertà ha fatto di sé stesso. Tale supposizione viene smentita dai successivi chiarimenti, dove appunto si sostiene la mutevolezza della natura umana. Cosa intende allora con la domanda circa *la* natura umana? Lei intende la "natura" in opposizione alla non-natura [*Unnatur*], sarebbe a dire quella del cristianesimo. Anche lei, in pratica, intende questo concetto – non diversamente da Nietzsche – solo «polemicamente e reattivamente» (p. 96/p. 29). Ora, però, lei va oltre Nietzsche, poiché discute anche ciò che si intende per "esistenza" e, quindi, la domanda sulla natura dell'uomo diviene per lei la domanda circa quell'essere umano nel quale sono presenti sia "vita" che "esistenza". Così lei alimenta certamente la polemica, ma non perviene a una domanda non polemica, "integrata".

Credo che la cosa sia inevitabile finché ci si orienti al XIX secolo, anche ai livelli più alti. Lei stesso nota (p. 80/p. 12) che qui si tratta sempre di *riabilitazione*: si vuole ripetere qualcosa di perduto, riportare alla luce qualcosa di sepolto. Ciò che è perduto, tuttavia, viene cercato e desiderato a partire dalla realtà contemporanea, confermando che è stato negato da Hegel, e in generale dalla filosofia moderna, *così come è stato compreso in questa negazione*, senza che si raggiunga la dimensione originaria. Se la filosofia del XIX secolo è assolutamente polemica e *quindi* non radicale, allora prendendo come punto di riferimento questa filosofia non si potrà mai arrivare alla domanda radicale.

Per lei ne va della *incondizionatezza* [*Unbefangtheit*], della conoscenza incondizionata dell'uomo e dell'ideale dell'uomo incondizionato. Il fatto che per lei *ne vada* di questa incondizionatezza, dimostra che noi non *siamo* incondizionati e di conseguenza che non possiamo neanche porre domande senza essere

incondizionati. Non potremmo, tuttavia, neanche mettere a tema questa incondizionatezza se “in qualche modo” non sapessimo che cosa essa sia. Che cosa si deve fare? Mi sembra che dobbiamo seguire il pallido bagliore che la parola “incondizionatezza” ci offre, seguirlo senza condizioni; dobbiamo assumere del tutto seriamente il sospetto verso la nostra condizionatezza [*Befangenheit*]. Noi siamo condizionati dalla tradizione cristiana e dalla polemica contro di essa. Da questo circolo della polemica e della polemica anti-polemica possiamo tuttavia uscire solo tramite una *visione* positiva e concreta della natura che non venga subito reinterpretata in modo polemico. Questa esigenza, tuttavia, è soddisfatta soltanto dalla filosofia pre-cristiana, quella greca.

La filosofia greca, tuttavia, non può adempiere a questa funzione e non si può arrivare a un autentico umanismo finché lo storicismo obietta che un'altra epoca ha bisogno di un altro ideale e che quindi l'ideale dei Greci non può essere il nostro. Ora, io ritengo che lei, in base alla sua intenzione “naturalistica” rivolta all'incondizionatezza, sia giunto ai confini ultimi dello storicismo, senza però oltrepassarli veramente. Lei intende aggirare il dualismo di “essere” e “significato”, lei cerca l'“essere” che non sia tale in virtù di una “interpretazione”. Se lei, tuttavia, ammette che l'universalmente umano, la natura umana, sia stato *legittimamente* compreso in modo diverso nelle diverse epoche, che quindi “l'eterno testo fondamentale” venga *legittimamente* interpretato in modo diverso di volta in volta, allora lei ammette appunto la *necessità* di una “interpretazione”.

Non so se queste osservazioni, fin troppo provvisorie, le siano comprensibili. Perciò vorrei esprimere la mia critica in modo del tutto generale: trovo in lei tutti gli *elementi* di un umanismo, di una filosofia umana dell'uomo; questi elementi, tuttavia, non si congiungono tra loro perché lei si orienta troppo verso l'eredità della nostra tradizione antiumanista, così da non poterne uscire.

È forse un caso che ogni umanismo si sia compreso come ritorno ai Greci? E perché lei crede di potersi sottrarre a questa necessità?

Devo concludere. Si faccia sentire presto e mi faccia sapere come vanno le cose, in particolare per quanto riguarda la questione Rockefeller.

Un cordiale saluto a sua moglie e a lei.

Suo Leo Strauss

8 gennaio 1933

Caro Signor Strauss!

Cordialmente grazie per la sua lettera! Il metodo della sua *argomentazione* critica (è lo stesso della sua critica a Schmitt¹ e a Mannheim²) è, come sempre, convincente! Che essa, nonostante ciò, non mi colpisca a morte, dipende dal fatto che il superamento del relativismo storico, dal quale io sarei secondo lei “condizionato”, non mi sembra possibile se non partendo dalla situazione contemporanea, necessariamente polemica. Lei crede – in modo del tutto tradizionale! – all’incondizionatezza della “visione” gre-

1 Löwith si riferisce al saggio *Anmerkungen zu Carl Schmitt «Der Begriff des Politischen»*, in “Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik”, 6, LXVII (1932), pp. 732-49, ora in L. Strauss, *Gesammelte Schriften*, 3 voll., Metzler, Stuttgart-Weimar 1997 e ss., III, pp. 217-38. D’ora in avanti l’edizione critica sarà citata con l’abbreviazione GS e a seguire il numero del volume (trad. it. *Note sul «concetto di politico» in Carl Schmitt*, in Id., *Gerusalemme e Atene. Studi sul pensiero politico dell’Occidente*, Einaudi, Torino 1998, pp. 379-99).

2 Karl Mannheim (1893-1947), filosofo e sociologo nato a Budapest. Studiò filosofia e sociologia a Budapest, Friburgo, Berlino, Parigi e Heidelberg. Nel 1918 conseguì il dottorato e nel 1926 l’abilitazione a Heidelberg. Nel 1930 venne nominato professore ordinario di Sociologia presso l’Università di Francoforte. Nel 1933, a causa delle sue origini ebraiche, emigrò in Inghilterra, dove divenne docente di Sociologia presso la London School of Economics and Political Science, per trasferirsi poi presso l’Università di Londra. Tra i suoi scritti più noti, *Ideologie und Utopie* del 1929 (trad. it. *Ideologia e utopia*, il Mulino, Bologna 1994). Löwith si riferisce probabilmente al saggio inedito di Strauss del 1929 *Der Konspektivismus* dedicato a Mannheim, di cui potrebbe avere letto il manoscritto o un dattiloscritto. Il saggio è ora in GS, II, pp. 365-75.

ca, ma proprio per questo assume una posizione storica molto più vincolante della mia, poiché ritengo che si possa tornare a essere incondizionati proprio *a causa* dello storicismo e tornare a essere molto naturali *a causa* del nostro Esserci tecnicizzato. Lo storicismo non viene superato per mezzo di un'assolutizzazione storica o di una temporalità *dogmatica* (Heidegger), bensì per mezzo del destino *accelerante* della propria situazione storica, nella quale filosofando si avanza mano nella mano con la civilizzazione del tutto in-naturale. Se Nietzsche non ha trovato nessun "eterno" testo fondamentale della natura umana, ma al contrario ha costruito una "volontà di potenza" molto bismarckiana, ciò non dipende da un ritorno incompleto ai presocratici, bensì dal fatto che sottovalutava la *progressiva artificialità* delle nostre moderne condizioni di vita e voleva ritrovare una "natura" non storica. Tutto questo benché egli *tendesse* a una "naturalità" *futura*, a una "amoralità naturale", *dopo* il nichilismo europeo e *oltre* ciò che finora è stato possibile. L'uomo, ritradotto nella natura *extraumana*, che è l'unica naturalità integrale, non è un *uomo* naturale. Per questo io faccio dipendere, a priori, la definizione della *natura* umana dall'*umanità*, che è sempre data storicamente. Affinché si riconosca la legittimità di questa "relativizzazione" (se così lei vuole) della natura, è sufficiente un unico esempio: che cosa c'è di più naturale per l'uomo che il suo essere sessuato? Eppure, com'è mutevole tra gli esseri umani la condizione di marito e moglie, della famiglia e così via. È del tutto illusorio voler qui individuare una qualche posizione *assolutamente* "originaria" e "naturale" e prendere i Greci come modello. Il sesso è per l'uomo tanto naturale quanto innaturale, così come lo sono le cosiddette perversioni: poiché non vi è alcun essere *immediato*, né una visione immediata dell'uomo. Feuerbach, in questo senso, ha completamente *torto* rispetto a *Hegel*, perché non ha capito cosa Hegel intendesse per spirito in quanto "seconda natura". Da quando il mondo è diventato un *saeculum* che esige di essere nuovamente mondanizzato e secolarizzato, anche la mondanità dei Greci non si lascia ri-petere senza

conseguenze. Un nichilista molto moderno – Clemenceau³ – dice: «per i Greci il mondo era un mondo – per noi sono parole». Bene, ma dimentica di aggiungere che il “mondo” greco era anche un *logos* e una mitologia, mentre il nostro mondo di parole è, al contrario, *effettivamente* razionalizzato. E come il mondo e il sesso, così per l’uomo *tutto* è “mediato” storicamente e umanamente. Non si tratta di rifarsi alla “*visione*” dei Greci quale criterio assoluto, così come non è possibile continuare a sostenere la verità “eterna” del cristianesimo. E anche ammettendo che il sapere dei Greci fosse “integro” (presumo che dietro alla *sua* volontà di “integrità” vi sia un forte pregiudizio “morale”!), perché allora non prendere a modello anche il commercio di schiavi e la pederastia, che per loro erano del tutto naturali? Il mio dunque non è un utopico ritorno *alla natura dell’uomo*, ma il tentativo di sviluppare possibilità “autentiche” a partire da ciò che per noi è diventato, *di fatto*, universalmente umano – come per esempio il denaro e il lavoro! – e che *noi* consideriamo “naturale”. Nel fare questo, non è possibile eludere né l’*interpretazione* (il “significato” dell’essere), né la sua dimensione polemica, critica e reattiva. Non si tratta tanto di *eliminare* le possibilità interpretative storicamente date, quanto di avere la coscienza pulita nei confronti della possibilità dell’interpretazione *contemporanea*, con lo scopo di far *coincidere* “essere e significato”, mirando all’*adeguatezza* dell’interpretazione. Nietzsche non l’ha raggiunta poiché “senso” e “realtà” erano, per lui, due cose tanto diverse quanto la scienza naturale e il metodo storico-critico, benché egli comprendesse che *con* il “vero” retromondo crolla, in questo nostro unico mondo, anche quello “apparente”.

3 Georges Benjamin Clemenceau (1841-1929), giornalista e uomo politico francese. Nel 1870 divenne sindaco di Montmartre ed entrò nell’Assemblea nazionale, nel 1902 divenne senatore, nel 1906 ministro degli Interni, presidente del Consiglio dal 1906 al 1909 e dal 1917 al 1920. Alla conclusione della prima guerra mondiale, al tavolo dei vincitori, fece pressioni affinché la Germania venisse messa politicamente ed economicamente in ginocchio.

Io, quindi, penso in modo più *storico* di lei, poiché la storicità della ragione è per me diventata ovvia; ma proprio per questo penso, allo stesso tempo, in modo più *a-storico*, visto che attribuisco il diritto storico assoluto sempre alla *contemporaneità*, con riferimento al futuro. Lei invece assolutizza proprio una storia che non è più la nostra e *sostituisce il cristianesimo assoluto con un'antichità assoluta*. Lei domanda: che cos'è l'uomo e che cosa ne è divenuto – all'inizio è proprio questa la mia formulazione, tuttavia, approdo effettivamente a questa considerazione: “noi ora *siamo* così” e mi domando “che cosa può ancora scaturire dall'uomo!”. Non io, ma quello sventurato di Kierkegaard e i conservatori di oggi vogliono ancora ri-petere e riabilitare ciò che è andato “perduto”. Io, invece, *sulla base di un'estrema storicizzazione della coscienza*, sono tornato a un pensiero del tutto *astorico*, come la mia stessa vita privata, tutta rivolta all'attimo e libera dal “danno” della storia. Da qui anche la mia predilezione per il Sud, dove si hanno meno scrupoli. Io inizio sempre dalla contemporaneità, avendo come scopo il futuro prossimo, sebbene la spiegazione *scientifica* dell'antropologia contemporanea non possa tralasciare la storia, soprattutto quella recente (XIX secolo). Ma lei cosa intende per “originario”? Conosco anch'io una specie di originarietà, la quale, tuttavia, non si trova *dietro*, ma *davanti* a me e coincide ampiamente con l'idea di Nietzsche di una “innocenza” dell'esistenza pura – *al di là* di senso e non senso. Questa innocenza non è né antica, né semplicemente anticristiana, quanto piuttosto la vera forma di quella amoralità moderna già molto diffusa, ma non ancora concettualizzata e compresa filosoficamente, che è incondizionatezza, naturalezza, indifferenza e perfino “livellamento”. Proprio un determinato tipo umano odierno, il quale è molto “moderno”, è anche molto “naturale”, come per noi lo è diventata, per esempio, la luce elettrica. Ma anche le lampade a olio dei Greci erano un'illuminazione molto artificiale, tecnica e naturale nello stesso tempo. Poiché l'olio in quanto tale è altrettanto naturale quanto l'energia elettrica. *È in questi termini, così innaturali, che io penso la natura dell'uo-*

mo! L'ultimo pensiero della natura è stato il "naturalismo" del XIX secolo. Perché, allora, cerchiamo subito la salvezza presso i Greci? Forse perché *questo* naturalismo non ci basta più? Lei sembra urtato dalla "mutevolezza" della natura umana, mentre io ritengo che questa mutevolezza sia l'unica speranza e l'unico futuro (io stesso, per esempio, a trent'anni sono diventato più naturale che tra i quindici e i venticinque). Neanche i Greci scoprirono una volta per tutte l'uomo "in quanto uomo" e il cane "in quanto cane", come ama dire Klein ⁴; smisero soltanto di credere a quello in cui credevano gli Egizi, e cioè agli uomini tramutati *in animali*, ma continuarono pur sempre a credere nell'Olimpo. Poi si è creduto in Cristo e infine nella morale e nella ragione – e ora non si crede più in "nulla", sicché la via che conduce a un uomo *naturale e semplice* si è liberata. Che cosa sia l'uomo naturale non lo so e non mi interessa affatto, so però che l'"esistenza" (della filosofia dell'esistenza), per esempio, è qualcosa di molto innaturale e credo anche di poter dimostrare perché. Conosco invece un modo d'essere molto naturale e "incondizionato", sebbene questa incondizionatezza sia "relativa", come tutto ciò che è umano. Ma è una relatività che emerge solo *se* si usa il metro di un'assolutezza storica, sia quella del cristianesimo che dell'antichità, due realtà le cui basi effettive nel mito, nella religione e nella società si sono ormai (dopo Nietzsche!) del tutto logorate. Tanto più incondizionati possiamo essere oggi! Quello che contesto a *Jaspers* è il fatto che egli non tragga dal nichilismo conseguenze positive, poiché è un *intellettuale di formazione romantica* con una paura ridicola del "livellamento" e della "banalità". Proprio in riferimento a *Max Weber* plasma la sua immagine di uomo "vero", trasfigurata in una meta-

4 Jacob Klein (1899-1978), filosofo e matematico tedesco di origine ebraica, amico intimo di Strauss. Studiò a Berlino e a Marburgo, anche con Heidegger. Durante il nazismo emigrò negli USA. Dal 1937 insegnò presso il St. John's College di Annapolis, dove rimase per tutta la vita. Fu in particolare studioso di Platone e della tradizione platonica. Con Strauss intrattenne un lungo carteggio, ora in *GS*, III, pp. 455-605. Tra i suoi scritti, *A Commentary on Plato's Meno* (1965).

fisica del “naufragio”. Lo sfondo banale di una simile trasfigurazione del naufragio è la perdita della sicurezza borghese.

Ma perché la “verità” non dovrebbe essere qualcosa di molto banale, semplice e naturale? Il fatto è che proprio quel che è *semplice*, quindi “naturale”, è molto difficile da raggiungere finché lo si vuole *garantire* da tutte le *obiezioni*! La *rappresentazione* “integrata” del naturale e semplice essere-uomo è così complicata perché non si può rischiare di dire, senza tante premesse, *quanto* sia semplice, in fondo, l’essere-uomo. E questo per paura di non essere considerati abbastanza “filosofi”. Eppure io prendo sul serio, sul piano filosofico, persone come A. Schweitzer⁵ – benché in una maniera non cristiana. Così come prendo sul serio ogni chiaro nichilismo e perfino ogni specie di “indifferenza” radicale, per la quale tutto ciò che è ha lo stesso valore. Se veramente l’uomo si è liberato tanto di Dio quanto della morale, allora forse non ha più nessuna “determinazione” particolare. Ma non ne ha nemmeno bisogno se non è altro che “uomo” *senza virgolette*! Per ora, tuttavia, si continua a parlare ancora dell’uomo tra cento virgolette. Così io vedo la *positività* di Heidegger proprio in ciò che a molti infastidisce: nel suo ritorno a fatti così “semplici” come *esser-ci*, prendersi cura e morire. Purtroppo nel suo sangue scorre ancora molto forte la tradizione teologica così che il suo positivismo filosofico è ancora un nichilismo criptoteologico – un nichilismo *incompleto* con una “*metafisica*” della finitezza. Heidegger non ha ancora compreso che, come dice Nietzsche, pensare l’Esserci come “innocente” e “cinico” è quasi la stessa cosa. Invece di cinico, io direi *laconico*. Una “laconicità” filosofica dovrebbe prendere il posto dell’“ironia” romantica e del *pathos* esistenziale. La vera virtù della filosofia è l’imperturbabilità dell’indifferenza – la quale non *distingue* più tra *res extensa* e *res cogitans*, natura ed essenza razio-

5 Löwith si riferisce probabilmente ad Albert Schweitzer (1875-1965), teologo, filosofo, medico e musicologo tedesco. Fondò nel Gabon un ospedale e vinse il Premio Nobel per la pace nel 1952. Insieme a Max Weber fu una delle personalità che esercitarono una forte impressione su Löwith. Cfr. *ML*, p. 20/p. 39.

nale, io empirico e io assoluto, Esserci ed esistenza, semplice presenza ed esistere, bene e male, autentico e inautentico e così via, che con Nietzsche però dice sì alla vita nella sua *interezza*, senza selezionare, togliere o aggiungere nulla. Ma cosa ne è allora della “giustizia” alla quale lei dogmaticamente aspira? Si autoannienta! Per mezzo dello spirito liberato, dell'uomo *diventato uguale a sé stesso*.

Si faccia sentire presto! Dal Dr. Fehling ho saputo solo che la mia età non sarà in nessun modo un problema perché sono un reduce di guerra. Dovrebbe passare prossimamente per Marburgo. In tal caso gli parlerò. Come referenze, oltre a *Groethuysen*, ho *Heidegger*, *Jaspers*, *Frank*⁶, *von Soden*⁷, *eventualmente* anche *Lederer*; quest'ultimo l'ho rimesso a Fehling. *Speriamo!*⁸

Un saluto cordiale anche da mia moglie.

Suo Karl Löwith

6 Erich Frank (1883-1949) studiò filosofia, filologia classica e storia antica presso le Università di Vienna, Friburgo e Berlino. Nel 1923 conseguì l'abilitazione a Heidelberg e nel 1927 fu nominato professore straordinario. Nell'ottobre 1928 divenne il successore di Heidegger a Marburgo. Essendo di origine ebraica, perse nel 1935 la cattedra e la possibilità di pubblicare i suoi lavori. Emigrato nel 1938 negli USA, nel 1939 vinse una borsa Rockefeller e fino al 1942 insegnò all'Università di Harvard. Nel 1946 venne nominato *visiting professor* di Filosofia al Bryn Mawr College (Pennsylvania). Tra le sue opere, *Wissen, Wollen, Glauben. Gesammelte Aufsätze zur Philosophiegeschichte und Existentialphilosophie* (1955).

7 Hans Freiherr von Soden (1881-1945), teologo tedesco, fu rettore dell'Università di Marburgo nel 1927-28 e decano della Facoltà Teologica della stessa università nel 1933. Tra i suoi scritti, *Christentum und Kultur in der geschichtlichen Entwicklung ihrer Beziehungen* (1933).

8 In italiano nel testo.

7 Square Grangé
22 Rue de la Glacière, Parigi (13°)
2 febbraio 1933

Caro signor Löwith!

Riesco a scriverle solo oggi: ero molto impegnato e lo sono ancora. Perciò solo il minimo indispensabile.

Per prima cosa l'indirizzo della signora Herrmann: Charlottenburg, Kantstrasse 28.

Davvero tante grazie per la sua lettera e per il suo saggio su Jaspers. Abbiamo avuto modo di parlare molto di Jaspers, sia di persona che per iscritto. Mi limito quindi a una replica alla sua lettera.

Lei attacca il mio antistoricismo con argomenti ai quali si potrebbe rispondere in molti modi. Tuttavia, preferisco affermare quanto segue: questo antistoricismo è un *risultato* e il mio *inizio* è precisamente come il suo. Io parto dalla situazione della contemporaneità che è, allo stesso tempo, il *nostro* futuro. Non credo affatto, comunque, che nella contemporaneità i fronti della lotta siano così confusi come Jaspers – e anche lei? – ritiene. Io vedo davanti a me la lotta tra *sinistra* e *destra* e vedo le *interpretazioni* di tale lotta da entrambe le parti: a sinistra, l'interpretazione progressista e marxista; a destra, quella di Nietzsche, Kierkegaard e Dostoevskij. Ogni interpretazione della posizione dell'avversario è una caricatura. Per questo motivo ho provato a farmi un'idea *corretta* di uno dei fronti e, precisamente, per una ragione qualsiasi, di quello della *sinistra*. Ho studiato l'illuminismo, in particolare Spinoza e Hobbes. Ho visto cose che difficilmente avrei visto

altrove e ho compreso alcuni aspetti di Heidegger e Nietzsche meglio di come li avevo in precedenza compresi dai loro stessi scritti. E alla fine credo di aver capito la vera aporia di Nietzsche. La *scoperta* di Nietzsche è stata la contrapposizione tra “buonocattivo” in risposta a quella “bene-male”, cioè l’interpretazione “morale”. Questa scoperta è stata una *riscoperta* dell’ideale *originario* dell’umanità: l’ideale del valore virile (coraggio); i travisamenti e le esagerazioni, nelle quali Nietzsche talvolta si compiaceva (almeno secondo la lettura comune), erano conseguenza di questo ideale rinnegato e dimenticato. A causa di cosa? Nietzsche sostiene: a causa del contributo comune di Socrate-Platone e del cristianesimo. Io, con più prudenza, direi: a causa dell’illuminismo, che ha negato esplicitamente e per la prima volta il carattere virtuoso del valore [coraggio]. Nietzsche ha contrapposto l’affermazione del valore alla negazione illuministica del valore (da questo punto di vista si può comprendere anche il carattere del *filosofare* di Nietzsche: filosofare con il martello significa che il sentimento del valore, dell’ardimento, del rischio e del dominio – e non la ragionevolezza – viene inteso quale *organon* della filosofia). Questo atteggiamento valoroso, tuttavia, non è privo di difficoltà: la potenza – “lo spirito” – che ha detronizzato il valore torna sempre a colpire Nietzsche alle spalle. Ci si domanda, allora, se ci si debba fermare a questa *antitesi* tra valore e sapere. Da quando ho letto le *Leggi* di Platone mi è diventato chiaro che questo *non* è necessario e, se ci si ricorda di certe dottrine platoniche, le domande di *Nietzsche*, vale a dire le *nostre* domande, diventano molto più semplici, chiare e originarie. Tutto ciò ha trovato conferma in certe osservazioni sulla filosofia medievale che ho fatto in seguito, sicché sono arrivato *finalmente* a ritenere opportuna una *ricerca* su Platone. Sono consapevole delle perplessità astratte e storiche che suscita tutto ciò, tuttavia credo che alla fine esse si presentino diversamente che all’inizio. In breve, devo vedere se “riesco a cavar-mela”. Quando le avrò reso comprensibile come correggo Nietzsche alla luce della mia interpretazione di Hobbes, il mio “platonizzare” le apparirà, forse, meno “romantico” di ora. Per le “Re-

cherches philosophiques” ho scritto un breve saggio su Hobbes ¹ che dovrebbe uscire tra qualche mese. Potrebbe dargli un’occhiata (glielo spedirò dopo la pubblicazione).

Perdoni questa brutta lettera – ma sono, come le ho già scritto, occupatissimo – e non mi renda pan per focaccia. Mi faccia sapere come sta e a che punto è la situazione Rockefeller.

Saluto cordialmente sua moglie e lei.

Suo Leo Strauss

¹ Strauss si riferisce probabilmente alla recensione al volume di Z. Lubienski, *Die Grundlagen des ethisch-politischen Systems von Hobbes* (1932) che fu tradotta in francese da Kojève e pubblicata in “Recherches philosophiques”, 2, 1933, pp. 609-22, con il titolo *Quelques remarques sur la science politique de Hobbes. À propos du livre récent de M. Lubienski*; ora in GS, III, pp. 243-61, con il titolo *Einige Anmerkungen über die politische Wissenschaft des Hobbes* (cfr. anche la nota editoriale alle pp. 779-80).

13 maggio 1933

Caro signor Strauss,

la scorsa settimana ero a Berlino, a presentarmi ai signori della commissione. Proprio Fehling si è rivelato il più ambiguo, per contro mi è sembrato che Schumacher, Oncken e Kehr fossero del tutto dalla *mia parte*. Schmidt Ott era assente. Non ho potuto contattare Mendelssohn-Bartholdy.

Tramite Klein, e prima ancora tramite Gadamer, sono venuto a sapere qualcosa che la riguarda. Non capisco perché mi abbia tenuto segreto il suo matrimonio: ho conosciuto di sfuggita sua moglie una volta a Berlino, per favore la saluti da parte mia! Mi ha un po' irritato, invece, il fatto che lei non si sia attenuto alla virtù della "riservatezza maschile", giustamente elogiata da Hitler, e abbia raccontato dei miei piani (oltre che a Klein) anche a *Krüger*¹ e a *Gadamer*. La cosa è stata per me molto spiacevole, poiché *io* finora non avevo detto niente a nessuno dei due e non intendevo parlarne finché la questione non fosse del tutto decisa. Se lei avesse potuto immaginare i pettegolezzi di Marburgo, avrebbe di certo compreso perché qui evito di rendere pubbliche molte cose, tanto più ora. Ho iniziato solo oggi le lezioni – per tutto il resto attendo. Un destino da emigrante ebreo-tedesco sarebbe l'*ultima* cosa che vorrei subire e, essendo

¹ Gerhard Krüger (1902-1972), filosofo tedesco, allievo di Natorp, Hartmann e Heidegger, collega di Löwith a Marburgo. Noto il suo lavoro *Einsicht und Leidenschaft. Das Wesen des platonischen Dialogs* del 1939 (trad. it. *Ragione e passione. L'essenza del pensiero platonico*, Vita e Pensiero, Milano 1996).

reduce di guerra, dal punto di vista amministrativo sono tutelato, almeno per ora ². Che nei prossimi tempi una borsa di studio Rockefeller mi sarebbe molto utile, è chiaro. Ho ricevuto proprio oggi risposta dal Dr. Fehling, e precisamente quanto segue: per trenta candidati ci sono sei borse di studio. Io sono in lista tra i primi sei, *ma* dato che la maggior parte dei miei lavori scientifici non rientrano veramente nell'ambito delle scienze sociali, è stato incluso un settimo candidato ed è stata rimessa alla *Fondazione* la decisione su chi di noi due avrà la preferenza. Sarà deciso solo a *fine giugno*. La faccenda, quindi, è veramente spinosa, benché abbia pregato esplicitamente Fehling di considerare che io, in quanto ebreo tedesco, sono in una situazione particolarmente difficile. Pertanto la prego di rispondermi *subito* e *in modo preciso e leggibile* (quindi non come me!) a questa domanda: c'è una strada diretta o indiretta per render chiaro al responsabile di Parigi (Kittredge, 20 rue de la Baume) che la borsa di studio deve essere assegnata *a me*? Potrebbe, eventualmente, fare qualcosa *lei stesso*, oppure fare in modo che *Groethuysen* si muova in mio favore? ("Nouvelle Revue Française", nel caso che ora si trovi a Parigi). Sarebbe meglio, tuttavia, se questo avvenisse soltanto all'inizio di giugno, quando Fehling avrà già ricevuto il mio questionario compilato e lo avrà inoltrato a destinazione. Altrimenti lei cosa mi suggerisce? Il *suo* secondo anno di borsa è già assicurato? E dove? In Italia o ancora a Parigi? Il suo saggio su Hobbes è già uscito? Inoltre: quanto tempo ha impiegato per redigere il suo progetto in *inglese*? Il testo del progetto deve coincidere del tutto con la prima versione più dettagliata? Altrimenti, *come* dovrebbe, nel migliore dei modi, discostarsene? C'è qualcosa di particolare da prendere in considerazione nella com-

2 Il decreto nazista del 7 aprile 1933, *Gesetz zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums*, prevedeva l'esclusione degli ebrei dal pubblico impiego. Löwith, docente all'Università di Marburgo, in un primo momento non fu colpito dal provvedimento poiché i reduci di guerra godevano di una deroga al decreto; cfr. *ML*, pp. 12-5/pp. 29-33 e p. 104/p. 139.

pilazione in inglese del questionario? Per quanto ne so, tra le trenta domande solo cinque o sei avevano un progetto di lavoro sul fascismo italiano del tutto simile al mio. In ogni caso non voglio tralasciare nulla che a Parigi possa decidere il gioco della sorte a mio favore.

Mi scriva al più presto.

Suo K. Löwith

[senza data] ¹

Caro signor Strauss,

sarebbe forse meglio *tralasciare questa* pagina? Tanto più che, *nel caso* dovessi ricevere la borsa, per il secondo anno tenterei eventualmente *Mosca!* Molte grazie per la sua lettera. Perché mai a Parigi si trova così male? Naturalmente sarebbe molto bello se ci si potesse incontrare nel 1933 in Italia! Per favore corregga, nel progetto, quello che le sembra importante. Ho il timore che sia complessivamente *troppo* “*filosofico*” – d’altra parte non posso certo nascondere le mie origini filosofiche – *e troppo generico*. Come potrei, d’altronde, abbozzare “problematiche” specifiche, quando io del fascismo conosco solo aspetti generali? Chi potrei citare tra le *referenze* oltre a Groethuysen? Crede che sia rischioso, rispetto a Fehling, menzionare *Mannhardt* ² tra la letteratura sul fascismo? Qualora lui ne fosse informato (da Fehling stesso), questo mi danneggerebbe, visto che Mannhardt mi ritiene un marxista e non mi può vedere. Tutte le altre domande gliele ho già poste nell’altra lettera. Solo a causa della fretta le avevo inviato la domanda per la borsa *scritta a mano*, non era stata infatti ancora battuta a macchina – cosa avvenuta solo oggi!

1 Presumibilmente scritta tra il 13 e il 17 maggio 1933.

2 Johann Wilhelm Mannhardt (1883-1969), storico e sociologo tedesco, direttore dell’Institut für Grenz- und Auslandsdeutschum dell’Università di Marburgo, autore della monografia *Der Faschismus* (1925).

CARTEGGIO

La prego di rispondermi subito! E le auguro che la sua condizione migliori!

Cordiali saluti.

Suo K. Löwith

[allegato: progetto di ricerca, manoscritto di quattro pagine]

17 maggio 1933 [cartolina]

Caro signor Strauss,

molte grazie per la sua rapida risposta e per il suo impegno con Koyré. La notizia che lei non possa contare sul secondo anno di borsa mi ha veramente rattristato. *Perché* mai Berlino ha rifiutato? Quali sono ora i suoi prossimi piani? In quanto ebreo sicuro di sé la sua situazione è ben diversa dalla mia, ma il problema generale, per lei come per me, è lo stesso e risiede nell'unione di due parole: *ebraismo tedesco*. Questo nodo, secondo me, può essere sciolto solo nella Germania stessa. Un destino da emigrante sarebbe l'*ultima* cosa – se *necessaria* – che mi vorrei riservare. Per il momento sono in attesa di sapere se mi lasceranno l'incarico di insegnamento. Ho potuto iniziare le mie lezioni senza intoppi, benché con meno uditori del solito. Per favore mi scriva dettagliatamente anche di lei! Non sono "arrabbiato" con lei e non lo sono mai stato, mi ha solamente *irritato* il fatto che qui la cosa fosse nota senza che io ne fossi a conoscenza. Che la notizia fosse trapeolata tramite Klein, non lo sapevo. Tuttavia, per quanto riguarda il suo matrimonio, per il quale io e mia moglie le facciamo tanti auguri, non vedo nessuna differenza concreta tra "tener segreto" e "non comunicare formalmente"! È ovvio che non mi aspettavo un annuncio stampato! Ma come potrei prendermela con lei per una cosa come *questa*? Mi è parso soltanto inutile e un po' sciocco venirlo a sapere per conto di altri.

Saluti cordiali.

Suo K. Löwith

Parigi, 19 maggio 1933

Caro signor Löwith!

Sulla sua situazione ho nel frattempo scritto tutto il necessario a Groethuysen, che al momento si trova a Londra. In una conversazione con Van Sickle, il direttore della Fondazione Rockefeller, ho avuto modo di parlare di lei, della sua situazione, del suo lavoro e dei suoi interessi. Ha preso nota del suo nome, sicché lo noterà di certo rileggendolo nella lettera di Fehling.

Per quanto mi riguarda, avrò il secondo anno di borsa. La raccomandazione di Berlino è stata decisiva. Rimarrò a Parigi, quindi, anche nel secondo anno, cercando di intraprendere qualcosa che mi consenta di continuare a lavorare. Tuttavia la “concorrenza” è spietata: qui c’è tutto il proletariato intellettuale ebraico-tedesco. La cosa è spaventosa – più di tutto fuggirei in Germania.

Ma lì c’è l’uncino. Certamente non posso “optare” per un paese qualunque: una patria e soprattutto una lingua madre non la si sceglie e io comunque non *potrò* mai scrivere in un’altra lingua che non sia il tedesco, anche se *dovrò* farlo. D’altra parte non vedo nessuna possibilità accettabile di vivere sotto la svastica, sotto un simbolo che non mi dice altro che: tu e i tuoi simili siete subumani, *physei* e quindi, a ragione, *paria*. Qui non c’è che *una* soluzione. Dobbiamo dirci continuamente: noi “uomini di scienza” – così si definivano quelli come noi nel medioevo arabo – *non habemus locum manentem, sed quaerimus*. Per quanto concerne la *questione*: il fatto che la Germania che ha svoltato a destra non ci tolleri non implica alcuna obiezione contro i principi di destra. Al contrario: solo partendo dai principi di destra, dai principi fasci-

sti, autoritari, *imperiali*, si può protestare decorosamente contro la barbarie, senza il ridicolo e pietoso appello ai *droits imprescriptibles de l'homme*. Leggo i testi di Cesare con più profonda comprensione e penso a Virgilio: *Tu regere imperio (...) parcere subjectis et debellare superbos*. Finché da qualche parte nel mondo continuerà a brillare una scintilla del pensiero *romano*, non c'è nessuna ragione per strisciare ai piedi delle croci, neanche della croce del liberalismo. E anche in quel caso: meglio il ghetto di qualsiasi croce.

Non temo quindi il destino da emigrante – tutt'al più *secundum carnem*: la fame e cose del genere. In un certo senso, quelli come noi sono *sempre* “emigranti”. Per quanto riguarda il resto, il pericolo dell'amarezza, che certamente è *molto* grande, so grazie a Klein – che è sempre stato, in *ogni* senso, emigrante e ne è una prova vivente – che tale pericolo non è invincibile.

Dixi, et animam meam salvavi.

Stia bene! Un saluto cordiale a lei e sua moglie dal suo

Leo Strauss

Mia moglie vi ringrazia cordialmente per gli auguri e ricambia calorosamente i vostri saluti.

28 maggio 1933

Caro signor Strauss,

la ringrazio cordialmente per la sua lettera e per il suo impegno con Koyré e Groethuysen. Nel frattempo ho già scritto all'indirizzo parigino di Groethuysen e ieri ho ricevuto la risposta che le allego. Se la proposta di Groethuysen sia *fattibile* non lo so, lascio che sia lei a discuterne con Koyré. Per favore, me lo saluti e gli chieda scusa da parte mia per queste noie. Sarebbe veramente *molto* importante che la commissione parigina scegliesse *me* e il modo in cui Berlino si è tirata fuori dalla questione, ovvero ne ha creata una, è piuttosto spiacevole. *Credo* sia stato Fehling a manovrare così, poiché era dell'opinione che per gli americani i miei lavori finora svolti fossero troppo poco attinenti alle scienze sociali e rientrassero piuttosto nell'ambito delle *humanities* (ambito per il quale, tuttavia, non ci sono borse di studio), così che, *nonostante tutto*, il fatto stesso di aver accettato la mia domanda mi è stato fatto passare per un atto di particolare grazia. È anche possibile, tuttavia, che *Schumacher* avesse un proprio candidato concorrente. Ma la fortuna ha voluto che un paio di giorni fa ricevessi una recensione molto lusinghiera del mio *Weber e Marx* apparsa in una rivista *americana*¹. Gliene allego una copia. Forse sarà utile. Inoltre ho

1 È il saggio del 1932, *Max Weber und Karl Marx*, che riscosse un notevole successo sia in Europa che negli USA. Pubblicato per la prima volta in "Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik", 67, 1932, pp. 53-99 e 175-214, ora in ss, v, pp. 324-407 (trad. it. *Max Weber e Karl Marx* in Id., *Marx, Weber, Schmitt*, Laterza, Roma-Bari 1994, pp. 1-90). L'entusiastica recensione alla quale Löwith fa riferimento è di Howard Becker, in "The Annals", 167, 1933, p. 244.

fatto scrivere a *Baruzi*² dal lettore locale (Schmidt, Parigi), chiedendogli se *lui* possa influenzare la decisione, cioè la persona di competenza della fondazione parigina. La ringrazio molto per la sua raccomandazione presso il signor Van Sickle! – La notizia che lei riceverà di certo la borsa anche per il secondo anno mi ha fatto molto piacere! Nel corso di quest'anno speriamo che lei trovi un'occasione di impiego che la sollevi dalle necessità economiche successive. Anche questo, al momento, è in ogni caso molto, molto difficile *in ogni paese*. Io stesso ho domandato, finora in via privata, ad alcuni professori tedeschi che insegnano nelle università *svizzere* quali possibilità vi fossero, ricevendo ovunque la stessa risposta del tutto *negativa*. La Svizzera si oppone già da ora sia al riconoscimento delle abilitazioni che alla concessione di nuove; di incarichi di insegnamento poi non se ne parla nemmeno e l'antisemitismo sta crescendo anche là. Pensavo alla Svizzera più che altro perché anche per me è decisivo il poter parlare e il poter scrivere *in tedesco*. Specialmente in filosofia è impossibile utilizzare una lingua straniera.

Ciò che lei dice del nostro *eterno* essere emigranti mi convince solo in parte. Senza dubbio Klein è in questo senso un caso esemplare, per origine e per stile di vita, tuttavia è un'*eccezione*. In un certo qual modo *lui* è a casa *ovunque* e in nessun luogo, ma per me le cose stanno diversamente e anche se non sono "radicato" nell'accezione *völkisch*, so di appartenere alla Germania al punto che percepirei l'essere emigrante come uno sradicamento*. Ciò non

2 Löwith si riferisce a Jean (1881-1953) o a Joseph (1876-1952) Baruzi, due fratelli filosofi. Jean Baruzi s'interessò anche di storia delle religioni e fu specialista di Leibniz, san Paolo, Angelus Silesius e del mistico spagnolo Juan de la Cruz; insegnò alla Sorbona e dal 1933 fu membro del Collège de France. Tra i suoi scritti, *Problèmes d'histoire des religions* (1935). Joseph Baruzi fu specialista di Platone, Dante, Eschilo, Sofocle e si occupò anche di musicologia. Tra i suoi scritti, *La volonté de métamorphose* (1911).

* Proprio per questo motivo ci si siede tra due sedie. All'estero, in caso di guerra, uno come noi è senza dubbio *tedesco* e qui, invece, *ebreo*. La stessa Svizzera non vuole essere più il tradizionale paese d'asilo!

esclude che “noi uomini di scienza” trascendiamo il “sussistente” e non possediamo un *locum manentem*, ma lo mettiamo in questione. Per quanto riguarda la sua distinzione destra-sinistra, mi meraviglia come lei possa desumerla in modo così dogmatico dalla politica. C'è *molto* da obiettare ai principi di destra, se questi, *di fatto*, non tollerano lo spirito della scienza e dell'ebraismo tedesco. E lei sa che io non difendo affatto la “libertà di spirito” del liberalismo e dei diritti dell'uomo. Il fascismo, poi, è senz'altro un'escrescenza della *democrazia*. Perché essere così “colti” e trasformare sempre e costantemente le cose più vicine in prospettive di storia universale; perché cercare edificazione in Cesare e Roma quando già il cristianesimo ha dissolto fino in fondo questo spirito romano? Anche il Terzo Reich di George ³ non è lo stesso di quello di Moeller van den Bruck ⁴. E quest'ultimo, a sua volta, è ancora molto lontano da quello dei «borghesucci inselvaticiti», come li ha definiti Goebbels! Quello che è accaduto finora non è una “rivoluzione”, bensì una radicale riorganizzazione e la cosiddetta “idea” di questo rovesciamento piccolo-borghese non è nient'altro che quella *völkisch*-nazionalistica con il *novum* della “razza”, un'i-

3 Stefan George (1868-1933), poeta tedesco, raccolse intorno a sé varie personalità artistiche e culturali del tempo, dando vita al circolo George-Kreis. Lo stesso Löwith, prima di intraprendere il suo discepolato con Heidegger, rimase affascinato da George. L'elitario e neo-pagano George-Kreis va inserito, secondo Löwith, pur con tutte le differenze del caso, tra i battistrada del nazismo, con la scomoda particolarità che molti dei suoi membri erano ebrei (Karl Wolfskehl, Friedrich Gundolf, Edgar Salin, Percy Gothein, Berthold Vallentin, Erich Kahler, Ernst Kantorowicz). La raccolta di George *Das Jahr der Seele* (1897) è tradotta in italiano: *L'anno dell'anima*, SE, Milano 1986. Su George si esprime lo stesso Löwith in *ML*, pp. 21-6/pp. 40-7 e in particolare pp. 183-4/p. 193, dove il filosofo spiega la sua decisione di seguire Heidegger abbandonando George.

4 Arthur Moeller van den Bruck (1876-1925), scrittore, traduttore di Dostoevskij, storico della cultura, teorico dello Stato e pubblicista della cosiddetta “Rivoluzione conservatrice”. Nel 1923 pubblicò lo scritto profetico, da non comprendere tuttavia nel significato del nazionalsocialismo, *Das dritte Reich* (trad. it. *Il terzo Reich*, Settimo Sigillo, Roma 2000). Van den Bruck, infatti, fu critico del nascente nazismo, definito come una «primitività proletaria».

dea che si deve a un francese e a un inglese: Gobineau ⁵ e Chamberlain! ⁶ Ma i tedeschi sono sempre stati incapaci di considerare la storia universale in modo “vero”, vale a dire realisticamente, praticando per contro sempre una *metafisica* della storia. Ecco l'imbroglio: quello che Hegel faceva in grande viene fatto ora, da ogni professore e libero docente, in piccolo, in modo che la prospettiva storico-universale si confonda miracolosamente con gli interessi personali, ben più ristretti.

Per quanto riguarda il sottomettersi alle croci, neanche io penso di farlo in una qualche forma. Il mondo contemporaneo, a sua volta, non è tale da poter produrre martiri, bensì solo individui che partecipano e individui che mantengono le distanze.

E *lei* che cosa ne pensa?

Dixi et animam *meam* salvavi!

Un saluto cordiale.

Suo K. Löwith

5 Joseph Arthur de Gobineau (1816-1882), diplomatico, viaggiatore e scrittore francese. In *Essai sur l'inégalité des races humaines* del 1853-55 (trad. it. *Saggio sull'ineguaglianza delle razze umane*, Edizioni di Ar, Padova 2010) sostenne la superiorità della razza nordica. Fu uno degli ispiratori delle correnti razziste europee di fine secolo XIX.

6 Houston Stewart Chamberlain (1855-1927), scrittore inglese, naturalizzato poi tedesco, fu convinto sostenitore della superiorità della Germania e della razza nordica. Sposò una figlia di Wagner e pubblicò, nel 1899, *Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts*.

10 giugno 1933

Caro signor Strauss,

ha ricevuto la mia lettera con la copia di una recensione del mio saggio su Weber e con la risposta di Groethuysen? Le ho spedito il tutto circa dieci giorni fa. Sarebbe un peccato se la lettera fosse andata smarrita poiché discuteva proprio della borsa di studio, per la quale si sta decidendo in questi giorni. Groethuysen affermava di non avere nessun rapporto con la commissione parigina. Tuttavia, che cosa potrebbe fare, eventualmente, *Koyré* tramite *Lévy-Bruhl*? Allo scopo doveva servire anche la copia della recensione *americana*, molto positiva. È stata pubblicata in *The Annals* (The American Academy of Political and Social Science), vol. 167, maggio 1933, p. 244.

Ha letto il discorso di rettorato di Heidegger? Molto interessante – per il momento, però, ne sono usciti soltanto alcuni estratti nella “Freiburger Zeitung”.

Per quanto riguarda i diritti dell'uomo: saranno anche diventati ridicoli, ma non lo *sono*; sto studiando Rousseau e ritengo il suo sviluppo delle contraddizioni tra *homme-bourgeois* e *citoyen* più onesto e più istruttivo di tutte le successive dottrine dogmatiche dello Stato messe insieme. A proposito, è uscita per la prima volta una traduzione tedesca dello “Stato di Dio” di *Donoso Cortés*, edizioni Badenia di Karlsruhe (5 marchi) ¹.

1 Juan Donoso Cortés (1809-1853), pensatore conservatore e controrivoluzionario spagnolo. Fu avvocato, giornalista, uomo politico e docente di Filosofia all'Università di Cáceres. Fu in un secondo momento ambasciatore in Prussia e in

Mi scriva per favore come stanno le cose!
Saluti cordiali.

Suo K. Löwith

N.B. Boschwitz è qui e continua a piacermi.

Francia. Löwith si riferisce al suo *Der Staat Gottes. Eine katholische Geschichtsphilosophie* uscito nel 1933 in edizione tedesca (ed. or. *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*, Madrid 1851).

22 giugno 1933 [cartolina]

Caro mio ¹,

questa è proprio una bella notizia e la ringrazio cordialmente per il suo supporto amichevole e deciso presso il Dr. Kittredge ². A proposito, ritengo anch'io molto gentile da parte del Dr. Fehling l'averle indicato Kittredge per informazioni che mi riguardano. Evidentemente non lo avevo ritenuto capace della cosa. La domanda di Kittredge sul mio stato di salute si spiega così: il medico locale aveva scritto nel certificato che, a causa della ferita ³, mi rimane un solo polmone ancora funzionante e che "i problemi fisici non sarebbero stati favoriti" da un soggiorno di studio in Italia. Gli avevo detto, ovviamente, che posso sciare e altro. Ciò nonostante, la sua perplessità lo aveva fatto insistere, in modo del tutto insensato visto che non voglio certo andarmene in Siberia o all'equatore. Krautheimer ⁴ purtroppo non mi ha ancora consegnato

1 In italiano nel testo.

2 Tracy Barrett Kittredge (1891-1957), storico americano. Dal 1932 fu responsabile delle borse di studio della Fondazione Rockefeller, poi fino al 1942 *Assistant Director of Social Sciences Division* della stessa fondazione presso la sede di Parigi.

3 Nel 1915 Löwith rimase gravemente ferito durante uno scontro a fuoco con truppe alpine italiane al confine italo-austriaco. Fatto prigioniero, rimase in Italia fino al 1917; cfr. *ML*, pp. 4-6/pp. 21-3.

4 Presumibilmente Richard Krautheimer (1897-1994), storico tedesco dell'architettura e dell'arte. Lavorò a Marburgo e durante il nazismo emigrò negli Stati Uniti. Visse poi a Roma, dove morì. Fu un profondo conoscitore della capitale. Tra le sue opere, *Rome. Profile of a City. 312-1308* del 1980 (trad. it. *Roma. Profilo di una città, 312-1308*, Edizioni dell'Elefante, Roma 1981).

il suo saggio concernente Hobbes. Il discorso di rettorato ⁵ lo riceverà non appena lo riavrò indietro, al momento l'ho prestato. Comunque verrà stampato. Il mio saggio, invece, uscirà solo la prossima settimana. Dell'articolo sulla critica filosofica della religione nel XIX secolo, uscito nella "Theologische Rundschau", non ho ancora gli estratti, poiché per il momento è stata pubblicata la prima parte e la seconda uscirà solo tra due mesi nel prossimo fascicolo; ho pregato l'editore di unire le due parti assieme. Klein è qui, ancora di buon umore e gentile, e raccoglie lettere di presentazione. Tuttavia, in generale, le possibilità di rapporti con i giovani colleghi lentamente si restringono – in realtà ognuno ha i suoi propri interessi egoistici che lo impegnano del tutto. Il suo francese mi sembra eccellente. Un saluto cordiale a lei e a sua moglie.

Suo Karl Löwith

5 Löwith si riferisce al discorso tenuto da Heidegger il 27 maggio 1933 nell'atto di assunzione del rettorato dell'Università di Friburgo: *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*, in GA, XVI, pp. 107-17 (trad. it. *L'autoaffermazione dell'università tedesca. Il rettorato 1933/34*, il Melangolo, Genova 2001).

12 luglio 1933 [cartolina]

Caro signor Strauss,

ieri il lettore Schmidt mi ha fatto sapere che, non avendo egli contatti diretti, Baruzi ha scritto della mia condizione a *Koyré*. Speriamo che Kittredge non abbia trovato la situazione imbarazzante e non sia intervenuto ulteriormente visto che aveva già saputo da lei che non era più necessario, avendo io ricevuto la recensione. – Purtroppo *sono ancora senza* risposta e non so se sia un brutto segno. Il 20 giugno Fehling mi ha comunicato per iscritto una richiesta della Fondazione e la mia risposta è stata subito inoltrata. Agli americani il mio tema sembrava troppo poco “empirico”: su consiglio di Fehling ho fatto perciò alcune concessioni. È riuscito a scoprire l’indirizzo di André Gide, in modo da continuare la promozione del *Kierkegaard-Nietzsche*? Io non ho ancora avuto modo di leggere la sua recensione dell’*Hobbes*¹. Un cappellano cattolico, il *Dr. Becker*, che nel 1925 ha conseguito il dottorato con Carl Schmitt con una dissertazione su Hobbes (non è stata *stampata*) e che al momento si trova qui e frequenta le mie lezioni e esercitazioni su Hegel, è interessato ai suoi argomenti, tanto più che fu prima di lei *il* recensore di Hobbes nella “*Deutsche Literaturzeitung*” e continua tuttora a essere in contatto con Schmitt. Conosce anche l’autore del libro su Hobbes che lei ha recentemente recensito e lo valuta in modo simile al suo. Il *Dr. Becker* è un cattolico molto istruito e molto intelligente e posso immagi-

1 Il riferimento è alla recensione di Strauss al volume di Lubienski su Hobbes, già citata nella lettera del 2 febbraio 1933.

narmi quanto proficuo potrebbe esserle un incontro con lui. Per quanto riguarda il mio futuro è ancora tutto molto indeterminato, sebbene qui, per il momento, apparentemente non sia cambiato nulla e io non abbia finora perso l'incarico di insegnamento.

Un saluto cordiale.

Suo Karl Löwith

N.B.: Potrebbe spedirmi un catalogo o un indice delle edizioni economiche degli scritti principali di *de Maistre*? Vale la pena leggere il saggio su Hegel di *Jean Wahl*?² Sarà a Parigi in agosto e settembre?

² Jean Wahl (1888-1974), filosofo francese, professore alla Sorbona dal 1936 al 1967. Löwith, come si evince dalla lettera del 20 luglio 1933, si riferisce allo scritto *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel* del 1929 (trad. it. *La coscienza infelice nella filosofia di Hegel*, Laterza, Roma-Bari 1994).

[senza data]

Siamo in accordo circa il carattere generale della nostra *situazione*: essa è contrassegnata, per principio, dall'anarchia senza limiti; non c'è più, infatti, nessuna norma universale, vincolante (è diventato possibile il principio: io non voglio assolutamente essere un uomo – Brecht, “Mahagonny”¹). Da qui sorge la *domanda*: tale anarchia è superabile, e se sì, in che modo?

1) La risposta di *Kierkegaard*².

Kierkegaard radicalizza la dissoluzione in un isolamento assoluto, nella costituzione dell'esistenza totalmente apolitica, spiando così la strada all'antica ed eterna risposta del cristianesimo.

Per contro lei afferma (se ho ben capito):

a) Ammesso e non concesso che abbia senso parlare di una risposta *eterna*, a ogni modo a una risposta eterna si addice solo una do-

1 Strauss si riferisce all'opera teatrale in tre atti *Aufstieg und Fall der Stadt Mahagonny* (trad. it. *Ascesa e rovina della città di Mahagonny*, Einaudi, Torino 1964), frutto della collaborazione del drammaturgo Bertolt Brecht (1898-1956) e del musicista Kurt Weill (1900-1950). La sua prima rappresentazione è del 1930.

2 Strauss fa riferimento al saggio *Kierkegaard und Nietzsche*, in “Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte”, 11, 1933, pp. 43-66, ora in *SS*, VI, pp. 75-100 (trad. it. *Kierkegaard e Nietzsche*, in “Il cannocchiale. Rivista di studi filosofici”, 1, 2008, pp. 3-33); i numeri di pagina che Strauss indica nella presente lettera, tuttavia, non combaciano: forse si fa riferimento a un dattiloscritto precedente la pubblicazione. Nella lettera del 30 dicembre 1932, dove Strauss si riferisce al medesimo saggio, i rimandi ai numeri di pagina concordano, invece, con quelli del saggio stampato. I riferimenti di Strauss vengono qui resi secondo la numerazione presente nelle *SS*, VI, seguita dalla numerazione di pagina della traduzione italiana.

manda eterna. Tuttavia, la domanda di Kierkegaard non è affatto eterna, ma è la domanda dell'uomo moderno, borghese (cfr. pp. 83-5/pp. 15-7).

b) Ne consegue, in realtà, che la risposta di Kierkegaard, non essendo affatto eterna, è del tutto mondana, temporale: perciò Kierkegaard deve dare paradossalmente un significato eterno al problema della sua epoca così che ne possa ottenere una risposta eterna (il problema del XIX secolo è “appunto anche” il problema del cristianesimo). Tuttavia, poiché il problema secondo Kierkegaard è mondano e politico, non stupisce che da ultimo egli dia a questo problema una risposta politica, per l'appunto reazionaria e autoritaria (cfr. pp. 85-6/p. 18).

Contro la sua critica vorrei obiettare: il «per l'appunto è anche» (p. 86/p. 18) non è traditore, assomiglia piuttosto alle corna di un diavolo anti-politico (mi scusi il paragone infelice o lo corregga lei). Piuttosto: “oggi” l'*eterna* risposta cristiana *deve* ricevere un'evidenza insolita, poiché attualmente ci troviamo alla fine di un'epoca nella quale si è proceduto per tentativi con una risposta diametralmente anticristiana e perché oggi possiamo toccare con mano il fallimento di questo tentativo. La dissoluzione, da cui Kierkegaard prende le mosse, è la conseguenza del tentativo di trovare una soluzione *assoluta* al problema dell'*ordine* con mezzi *umani* – ne consegue l'“apertura” radicale dell'uomo, la perdita di tutto il contenuto umano, ovvero il rischio di questa perdita. Kierkegaard *non* sostiene, in sintesi, che il problema dell'uomo non sia un problema politico, un problema del vivere in comune e del suo ordine, del suo governo, *bensì* che il problema umano-politico non può essere risolto politicamente * (con ciò non è detto che dalla risposta religiosa non si producano, in effetti, conseguenze politiche reazionarie).

Ritengo quindi che la sua critica non renda giustizia a Kierkegaard. Allo scrittore si può solo concedere, come a me sembra, che

* A riguardo vedi l'*analoga* critica di Schiller a Rousseau nell'*Educazione estetica*.

il problema cristiano di una risoluzione *assoluta* del problema dell'ordine sia risolvibile solo in modo cristiano. Ritengo, inoltre, che la politica moderna, da Hobbes passando per Rousseau fino a Marx, abbracci il paradosso di voler risolvere un problema cristiano in modo ateistico.

2) La risposta di *Nietzsche*.

Mentre Kierkegaard afferma la necessità di dover restaurare la risposta cristiana dalla concezione che “il nichilismo sia la conseguenza del tentativo di voler risolvere il problema cristiano in modo ateistico e umano”, Nietzsche, al contrario, intende il nichilismo come una conseguenza del problema cristiano medesimo, così che esso stesso in quanto problema debba essere eliminato – affermazione della mancanza di senso del puro Esserci, sì neutrale al tutto dell'essente, libertà dal senso in generale. A questo superamento del nichilismo, che aleggia anche davanti ai suoi occhi, superamento che confesso apertamente di non capire, Nietzsche, come lei dice, non ha retto: a causa della sua dottrina dell'eterno ritorno e della volontà di potenza è venuto meno ad esso.

Per contro affermo:

a) Nietzsche, nella dottrina dell'eterno ritorno, si affranca dall'attesa giudaico-cristiana di una *providentia particularis*, scoprendo così non l'indifferenza di *tutto* l'essente (non si può certo parlare di un *neutrale* sì al tutto dell'essente se si parla del “vero lato dell'Esserci”; cfr. pp. 92-3/ p. 26), bensì l'indifferenza di tutto l'essente, l'indifferenza del mondo come totalità, *nei confronti* dell'uomo. Ciò significa: egli recupera *di nuovo* la posizione dell'antica filosofia pre-cristiana. L'ambiguità della dottrina dell'eterno ritorno di Nietzsche *non* si riscontra nel tentativo di riportare l'uomo alla naturalezza della natura, bensì nel *pathos* mostruoso che utilizza per procurarsi l'accesso alla verità, che i Greci intendevano, invece, in modo quieto, senza tensioni; in questo – ed esclusivamente in questo – Nietzsche tradisce, a dire il vero, in quale enorme misura l'attesa cristiana della *providentia particularis* lo vincoli negativamente.

b) Concludendo: il superamento del nichilismo di Nietzsche non è tanto la conquista di una possibilità essenzialmente *nuova*, quanto il *riguadagnare* una possibilità negata dal cristianesimo; Nietzsche cerca l'uomo naturale in quanto uomo pre-cristiano.

Ripeto: la negazione del senso è la negazione della *providentia particularis* in qualunque forma (anche in quella della fede nel progresso), non un sì neutrale al tutto dell'essente.

Caro signor Löwith!

Prenda gli appunti qui sopra con indulgenza. Purtroppo non ho avuto il tempo di svilupparli più dettagliatamente, soprattutto quelli riguardanti Nietzsche; visto che lei mi conosce, tuttavia, potrà senza difficoltà completarne le mancanze.

La ringrazio cordialmente per il suo *bel* saggio, gradevole anche nella forma esteriore. Ho inoltrato la copia concordata a Gide. Quando riceverò quello sulla critica della religione?

Non ha ancora ricevuto nessuna notizia per quanto riguarda la borsa di studio? So di certo che la seduta ufficiale si è tenuta lo scorso mese. Io stesso ho ricevuto la conferma per il mio secondo anno già da una settimana.

A Parigi rimarrò *almeno* fino al 1° ottobre e andrò in Inghilterra *al più tardi* il 1° marzo.

Werner Becker³ mi è ben noto grazie alle stesse osservazioni di ammirazione da parte di Carl Schmitt. Ho letto il suo articolo su Hobbes nel *Görres-Lexicon* – l'articolo è molto buono, ma ritengo che Becker rimanga eccessivamente sotto l'influsso, quasi

3 Werner Becker (1904-1981) studiò legge a Friburgo, Berlino e Bonn e conseguì il dottorato con Schmitt con una tesi sulla dottrina dello Stato di Hobbes: *Die politische Systematik der Staatslehre des Thomas Hobbes* (1925). Studiò quindi teologia a Tubinga, all'Institut Catholique di Parigi, a Bonn e a Bensberg. Dal 1932 fu sacerdote ad Aachen e dal 1933 al 1938 "sacerdote per studenti" (*Studentenpfarrer*) e docente a Marburgo. Nel 1937 gli venne revocato l'incarico di docenza dal regime nazista. Dal 1939 al 1943 fu *Studentenpfarrer* a Lipsia e nel 1944 infermiere volontario al fronte. Dalla fine della guerra fino al 1961 fu di nuovo a Lipsia come *Studentenpfarrer*, con incarichi di docenza anche a Meissen e a Erfurt.

più di Schmitt, della concezione dominante – di quella concezione che ritiene immanente il naturalismo di Hobbes – invece di tentare di chiarire la genesi umana di questo naturalismo. Purtroppo, al momento non ho tempo di scrivere a Becker. Per favore, gli dica che gli sarei *molto* grato se mi potesse far sapere le sue considerazioni sulla tesi da me abbozzata nella recensione al volume di Lubienski.

Ha riavuto la copia del discorso di rettorato di Heidegger? Me la presterebbe per tre giorni? A proposito, ho sentito che è appena uscita la seconda parte di *Essere e Tempo* e che dovrebbe contenere la novità più singolare: il ritorno da Platone e Aristotele ai presocratici (in una maniera fondamentale imparentata con Nietzsche). È vero?

Stia bene! Mi scriva presto, specialmente se ha ricevuto risposta dalla Rockefeller.

Saluto cordialmente lei e sua moglie.

Leo Strauss

20 luglio 1933 [cartolina]

Caro signor Strauss,

grazie mille per la sua lettera, alla quale prossimamente risponderò ancora. Oggi mi limito rapidamente alla ben lieta notizia che ho ricevuto la borsa di studio di un anno per l'Italia! In "origine" il merito è *suo*, poiché senza di lei difficilmente mi sarei avvicinato all'iniziativa. Ringrazi per favore anche *Koyré* per il suo impegno! Ho già ordinato per lei il discorso di rettorato di *Heidegger*; uscirà in fascicolo in questi giorni (l'altro era solo un estratto). Conosce il libro di *Jean Wahl* sulla "coscienza infelice" di Hegel? Vale la pena leggerlo? Se sono facilmente reperibili, potrebbe procurarsi per me le *Illusioni del progresso* di Georges Sorel e la piccola biografia di Pirou sull'autore nel caso contenga un *profilo* del filosofo (entrambi gli scritti pubblicati da Marcel Rivière, Parigi)? Restituzione delle spese in denaro o, se dovesse avere bisogno di qualche titolo tedesco, in libri. Una domanda tecnica e importante: vista la *svalutazione del dollaro*, come si comporterà la Fondazione con il pagamento della borsa? Con il cambio si potrebbe avere molto di meno? Sono 130 o 150 dollari? Se la cava o ha difficoltà con questa cifra a Parigi? Nel caso di un *eventuale* secondo anno: è proprio necessario, conformemente al piano di lavoro presentato, documentare di volta in volta, durante il primo anno, i passi del lavoro scientifico? Verso la fine della borsa intendo presentare qualcosa di scritto nella prospettiva di ottenere un secondo anno. O lei dimostrava solamente per lettera che cosa avesse fatto? Beh, *io* conto per determinate ragioni solo su di *un*

anno e vorrei poi eventualmente – detto tra noi – rinunciare a tale lavoro documentabile, per poter lavorare bene per i *miei propri* obiettivi!?

Un saluto cordiale.

Suo Karl Löwith

Mi scusi per la *mia* scrittura.

2 agosto 1933 [cartolina]

Caro signor Strauss,

molte grazie per la sua lettera. Sono da qualche giorno a Monaco, i due Sorel probabilmente dovranno aspettare il mio ritorno a Marburgo. Allora salderò anche i miei debiti! Nel frattempo, da un colloquio con il fiduciario e da uno scambio di lettere con Heidegger è emerso che – purtroppo! – sarebbe meglio se la borsa di studio entrasse in vigore *dopo* il semestre invernale, poiché tra l'autunno e l'inverno ci saranno all'università troppi cambiamenti importanti e non sarebbe intelligente, proprio in questo periodo, non essere presente e non tenere lezioni – infatti, tra le altre cose, potrebbe dipendere proprio da questo il mio intero futuro all'università. A Fehling ecc. *non* ho ancora sottoposto la questione (per favore non riferisca altro!): lo farò solo tra qualche settimana, e se possibile di persona a Berlino. Spero che la Fondazione Rockefeller mi conceda questo rinvio. Non lo crede anche lei? Nelle “aggiunte” al regolamento della Rockefeller questa possibilità è contemplata, benché in casi eccezionali e poco auspicabili. Il suo giudizio sul discorso di rettore di Heidegger mi sembra ingiusto mentre quello sul discorso di Ebbinghaus¹ troppo esagerato. Nel linguaggio artificioso di Heidegger non riscontro nessun “abbandono” [*Abfall*] [?] ² dello stile,

1 Julius Ebbinghaus (1885-1981), filosofo tedesco e professore a Marburgo. Löwith si riferisce probabilmente alla recensione di Strauss del volume di Ebbinghaus, *Über die Fortschritte der Metaphysik*, in “Deutsche Literaturzeitung”, Berlin, 27 dicembre 1931, Heft 52, colonne 2451-2453, ora in *GS*, II, pp. 437-9.

2 L'edizione tedesca inserisce un punto interrogativo dopo il termine *Abfall*, a indicare l'incerta identificazione del termine nella lettera manoscritta.

ma solo la stessa insidiosa artificiosità delle parole già presente in *Che cos'è metafisica?*³, cosa a me non simpatica, ma ben architettata e, appunto, “artificiale”. Così come non riscontro una “ipocrisia”, ma – come da sempre – una raffinata ambiguità (ontica e ontologica) contenuta in sommo e autentico grado, per esempio, anche nella filosofia statale ontologico-prussiana di Hegel. Che Heidegger legghi eccessivamente l’inizio della filosofia alla fine attuale della storia contemporanea era chiaro da sempre nell’orientamento della sua concezione della storia. Quello che *io* ritengo sbagliato è qualcosa che proprio *lei* condivide con lui: la *pseudoteologia dell’“origine”*, alla quale è da ricondurre il peccato originale secolarizzato, compiuto nella fede nel “destino”. Da *qui* deriva l’intera ambiguità del suo appello all’inizio e all’origine, a giustificazione della fine e dell’“istante” attuale. Oggi, in generale, tutti pensano in modo “storico-universale” – lontani dalle cose “prossime” e dagli uomini. Ha visto, ad esempio, il libro di G. Benn, *Die Intellektuellen und der Staat?*⁴ O il nuovo libro su Platone di K. Hildebrandt?⁵ In Heidegger, in particolare, la mancanza di fede nella filosofia si trasforma (da sempre) in attivismo teoretico. Spirito = risolutezza storica = pensiero “dell’esistenza” di Kierkegaard = trasformazione di Marx della teoria nella prassi. L’ultimo che ancora credeva nella filosofia *in quanto tale* fu Hegel!

Un saluto cordiale.

Suo Karl Löwith

3 Si tratta della lezione inaugurale tenuta a Friburgo il 24 luglio 1929 e pubblicata successivamente in *Wegmarken*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1967; ora in *GA*, IX, pp. 103-22 (trad. it. *Che cos'è metafisica?*, Adelphi, Milano 2001).

4 Cfr. G. Benn, *Der neue Staat und die Intellektuellen* (1933).

5 Kurt Hildebrandt (1881-1966), filosofo e psichiatra tedesco, inizialmente fece parte del George-Kreis. Divenne poi razzista e fervente nazista, tanto che nel 1934 ottenne una cattedra di Filosofia presso l’Università di Kiel senza aver prima conseguito l’abilitazione. Löwith intende lo scritto *Platon: der Kampf des Geistes um die Macht* del 1933 (trad. it. *Platone*, Einaudi, Torino 1947).

Parigi, 5 settembre 1933

Caro signor Löwith!

Innanzitutto un sincero ringraziamento per la seconda copia del discorso di Heidegger e per l'*Esistenza teologica oggi!* di Barth ¹. Barth mi è piaciuto molto, ben più di Heidegger. E dovrà ancora passarne di tempo perché arrivi il giorno in cui l'ateismo sarà "in grado di fare concorrenza" al cristianesimo. Confronti solo la chiara e personale professione di Barth per la rivelazione con quella di Heidegger per l'ateismo (che ha alle spalle Nietzsche) e la *critica* cristiana di Barth agli avvenimenti con la sottomissione *acritica* di Heidegger. Riconfermo quindi il mio giudizio iniziale concernente Heidegger.

Mi è stato riportato – a proposito, da un uomo ben degno di essere creduto – che i filosofi di Marburgo, specialmente Krüger, considerano interrotte le loro relazioni personali con gente come noi. Convinto che cose del genere fossero da escludere, ho scritto a Krüger, poiché per me sarebbe stato importante sapere come ci si dovrebbe comportare in tal caso. E lei, potrebbe dirmi qualcosa al riguardo? Comprenderà da solo che io, di ciò che mi dirà, non farò *nessun* uso.

Nel frattempo ho ricevuto anche il suo saggio sulla critica della religione nel XIX secolo ². Grazie mille! L'ho mostrato anche a

1 Cfr. K. Barth, *Theologische Existenz heute!* del 1933 (trad. it. *Esistenza teologica oggi*, in Id., *Volontà di Dio e desideri umani*, Claudiana, Torino 1986, pp. 11-44).

2 Cfr. K. Löwith, *Die philosophische Kritik der christlichen Religion im 19. Jahrhundert*, in "Theologische Rundschau", 5, 1933, pp. 131-72 e 201-26; ora in SS, III, pp. 96-162 (tra parentesi quadre i riferimenti a questa edizione).

Koyré: gentilmente la prega di fargli recapitare alcuni estratti dei suoi lavori, in particolare quello concernente lo sviluppo interno della fenomenologia. Da parte sua, Koyré è ben disposto a contraccambiare adeguatamente. Le consiglierei vivamente di esaudire questo desiderio poiché le sarebbe molto utile se, in tal modo, Koyré la conoscesse più da vicino.

Immagino di avere il permesso di dire un paio di parole sul saggio: la sua tesi fondamentale, secondo cui con il riconoscimento della filosofia hegeliana diventa inevitabile il passo successivo verso l'ateismo e, da ultimo, verso il "superamento dell'ateismo", mi convince del tutto; e se la conclusione di Hegel non è altro che quello che Cartesio ha iniziato e che Kant con fermezza ha sviluppato, allora è proprio chiaro che il teismo non è solamente inconciliabile "con lo stato di cose complessivo dell'uomo moderno e mondano" – esso è, come mostrano le *Leggi*, i profeti e il Nuovo Testamento, inconciliabile *secondo il proprio significato* con lo stato complessivo dell'effettiva vita umana in ogni tempo, nonché inconciliabile con le convinzioni fondamentali e con l'ideale di vita dell'intera modernità (come lei nel modo più preciso dice a p. 219 sez. 2 [p. 154]). Sfortunatamente, in questo modo, è la legittimità della modernità stessa a essere messa in questione. L'analisi del percorso da Hegel a Nietzsche, in ogni caso, non mi sembra adatta per rispondere alla domanda radicale sulla modernità. Io sono completamente d'accordo con le sue *conclusioni*, anche se non *in quanto* conclusioni: iniziamo veramente *al di qua* dell'alternativa ateismo-teismo, iniziamo davvero da capo e dall'originario e stiamo a vedere se dai nostri sforzi emerge qualcosa che "non c'è ancora stato" o qualcosa di remoto o forse anche qualcosa che "c'è già stato". Così, almeno credo, dovrebbe parlare uno scettico, un uomo che esprime un punto di vista critico e che ha tempo.

Il suo peculiare atteggiamento si evince soprattutto dalle sue osservazioni concernenti Overbeck e Stirner. Questo accostamento (che mi risulta inopportuno) è di certo curioso. Overbeck si è veramente espresso su Stirner? E per quanto riguarda Stirner, lei avrà anche una risposta alla domanda: come è possibile che l'idea

di “uomo”, una volta rinunciato all’universalmente-umano, possa avere ancora dei tratti distintivi; ma, del tutto prescindendo dal fatto che questa risposta implichi comunque un’“etica” universale, anche se formale (l’uomo *veritiero* è colui che “è diventato uguale a sé stesso”), questa risposta rimane di nuovo elusa dalla domanda inevitabile che lei a p. 205 [pp. 140-1] solleva contro Kierkegaard e che, non solo non è superata «tramite la messa in questione di Nietzsche della verità in quanto tale» (pp. 206 ss. [pp. 141 ss.]), bensì viene posta nella forma più decisa: poiché non si dà nessuna risposta alla domanda sul “come” – che si tratti di “libertà” o “passionalità” o “forza” o “risolutezza” o “autenticità” o anche “attenzione” – che allo stesso tempo non sia anche una risposta alla domanda sul “che cosa”.

Si faccia sentire ancora. La saluta cordialmente il

suo Leo Strauss

9 settembre 1933 [cartolina]

Caro signor Strauss,

per quanto riguarda le chiacchiere dei filosofi di Marburgo, le posso solo assicurare che in nessun senso corrispondono a verità, naturalmente anche per quanto riguarda Krüger. Che nonostante questo – “in sé” – vi sia qui una sorta di cesura storica mi è certamente noto, poiché ci sono appunto due schieramenti, del tutto a prescindere dai singoli privati. Heidegger ha una chiamata da Berlino! ¹ Per favore l'*indirizzo* e il titolo di Koyré – ma scritti chiaramente! Gli spedirò volentieri alcuni estratti; i mancanti che desidera (“Theologische Rundschau”) cercherò di averli dall'editore. Al momento, causa le duplici spedizioni a Fehling, ne sono sprovvisto.

A presto, cordiali saluti e grazie per la lettera.

Suo Karl Löwith

Sa qualcosa dell'“Università del Mediterraneo” di Nizza diretta da Valéry? ² Potrebbe essere presa in considerazione?

1 Prima di accettare il rettorato all'Università di Friburgo (1933), Heidegger venne chiamato due volte all'Università di Berlino (nel 1930 e nel 1933). In entrambi i casi rifiutò «adducendo come una sorta di giustificazione il carattere “provinciale” della sua esistenza spirituale»: cfr. *ML*, pp. 33-4/p. 55.

2 Löwith ha dedicato a Valéry la sua ultima opera: *Paul Valéry. Grundzüge seines philosophischen Denkens*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1971, ora in *SS*, IX, pp. 229-400 (trad. it. *Paul Valéry*, Celuc, Milano 1986).

[ottobre 1933]

Saluti cordialmente Krüger e Gadamer – io li ringrazio tanto per le loro lettere, che mi hanno fatto *molto* piacere, ma al momento ne ho fin sopra i capelli!

Caro Löwith!

In tutta fretta!

Per prima cosa le mie più sentite congratulazioni!

Ora una domanda: si tratta di qualcosa di durevole, sono assicurati più di due anni di borsa? In caso contrario, la sconsiglierei assolutamente dall'acceptare perché, secondo la prassi, con la borsa Rockefeller lei è al sicuro per due anni interi e con delle buone condizioni economiche (può ricevere il cambio della sua borsa in valuta italiana!) e infine, e soprattutto, nel *bel paese*¹ piuttosto che in quella terra lontana, barbara, dove lei si sentirebbe del tutto spaesato. Nel corso di due anni in Italia, inoltre, non sa certo cosa potrebbe saltare fuori. *Tuttavia*: se la borsa come la intende Kittredge è per un periodo più lungo (più di due anni), sarebbe a dire, in pratica, stabile, allora accetti pure!

Ora, per quanto riguarda in questo caso la concorrenza inevitabile con la borsa, la sua immeritata esclusione dalla carriera accademica in Germania non è ancora un'esclusione dallo Stato tedesco, quindi è senza conseguenze sul suo diritto a beneficiare della borsa. C'è solo una difficoltà tecnica, perché lei avrebbe bisogno di una modifica del periodo di decorrenza della borsa. Ho intenzione di interpellare a riguardo il sig. Kittredge. *Ma, in tal caso, ho*

1 In italiano nel testo.

bisogno della sua autorizzazione che dovrò avere *prima* del 30 del corrente mese, data in cui passerò nuovamente nell'ufficio della Fondazione. Ciò non è esente da rischi, poiché lei ha preso un impegno. Al suo posto farei così: scriva alla sede centrale di Parigi di aver ricevuto un invito a tenere delle lezioni a Costantinopoli, le quali si dovrebbero tenere proprio a partire dal 1° gennaio per terminare il 1° maggio o il 1° giugno. Così lei potrebbe chiedere un altro rinvio dell'entrata in vigore della sua borsa fino a quella data. Se la cosa le riuscisse, chieda a Costantinopoli un soggiorno non retribuito di un anno presso la località turca.

Sono di tutta fretta!

Nel frattempo ho pagato i libri presso Ebel.

Il commento al *Discours de la méthode* di Gilson ² costa 50 fr. (= circa 8,50 marchi) – c'è anche un'edizione più economica di Gilson: 10 fr. (= circa 1,60 marchi).

L'*Index* scolastico-cartesiano è esaurito.

Cordialmente.

Suo Strauss

² Cfr. R. Descartes, *Discours de la méthode*, texte et commentaire par É. Gilson, Vrin, Paris 1925 (trad. it. *Discorso sul metodo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2003).

6 dicembre 1933 [cartolina]

Caro Strauss,

molte grazie per la sua lettera. Il secondo anno a Parigi mi è stato a suo tempo esplicitamente negato, poiché un altro candidato ha presentato un progetto del tutto simile e migliore. Dovrei, tutt'al più, cercare di ottenere in un secondo momento un prolungamento per *Roma e per il lavoro italiano*. Tuttavia, per questo vi è di certo ancora molto tempo, benché poche possibilità. Nel frattempo ho ricevuto da Parigi la richiesta di informazioni sulla conversione della valuta della borsa; ho chiaramente risposto in modo affermativo, così da non rimanere invischiato nelle speculazioni sul dollaro. Il Dr. Becker, con cui ho parlato oggi, ritiene fuori discussione che Schmitt – nonostante l'antisemitismo di principio – non le abbia risposto *per questo motivo* (N.B.: anche Heidegger non ha mai risposto alla mia domanda su cosa gli avesse detto Achelis!). Infatti: 1) in quanto "consigliere di Stato" Schmitt è molto impegnato; 2) Becker ha inoltre chiarito che nemmeno Schmitt conosce uno studioso inglese di Hobbes a cui raccomandarla. Lo stesso Becker non conosce nessuno; ci sarebbero solo due vecchissimi epigoni di Hobbes e un giovane del tutto insignificante conosciuti di sfuggita a un convegno inglese, ma niente che lei possa prendere in considerazione.

Per quanto riguarda il suo articolo sulla critica della religione di Hobbes ¹, una *collocazione* possibile potrebbe essere, molto ve-

1 È lo scritto mai dato alle stampe da Strauss, *Die Religionskritik des Hobbes*.

rosimilmente, una rivista tedesca, ma la miglior cosa, secondo me (così come secondo Becker), è rivolgersi al vecchio *Tönnies* (in congedo): se ha intenzione di scrivergli, *scriva* assolutamente a macchina la lettera. Le posso procurare il suo indirizzo. Altrimenti si potrebbe interpellare, ad esempio, la rivista *Kantstudien*, da cui Liebert si è dimesso e di cui *Menzer* (in Halle) è ora redattore. Gadamer lo conosce così come il Dr. Kuhn, questo basta sicuramente. Nel caso in cui entrambi i tentativi fallissero, allora Becker la potrebbe presentare a una rivista *cattolica*. Si potrebbe prendere in considerazione, inoltre, la rivista “*Zeitschrift für Sozialforschung*”, che esce al momento in *tedesco* a Parigi per l’editore Alcan, curata dal Prof. Max Horkheimer a Ginevra (in precedenza a Francoforte), al quale potrebbe fare il *mio* nome.

Al momento non mi viene in mente altro.

Saluti cordiali.

Suo Karl Löwith

P.S. Per Hobbes potrebbe fare al suo caso la rivista *Logos* e la cosa migliore sarebbe spedire il manoscritto, tramite *Krüger*, a *Kroner* ².

Nel seminario che sto tenendo, questa volta tratto il *Concetto del politico* di Schmitt: più lo leggo attentamente più mi sembra privo di contenuto; non ne emerge altro che un antiliberalismo e, positivamente, un dogmatismo “esistenziale”, così come non è

Ein Beitrag zum Verständnis der Aufklärung (1933-34), ora in *GS*, III, pp. 264-373; cfr. la nota editoriale alle pp. 780-1.

² Richard Kroner (1884-1974), filosofo tedesco di origine ebraica, studiò filosofia, letteratura e psicologia a Breslavia, quindi si trasferì a Berlino e a Heidelberg. Nel 1908 conseguì il dottorato con Rickert a Friburgo. Nel 1910 fu co-fondatore della rivista “*Logos*”, nel 1912 si abilitò all’Università di Heidelberg, nel 1924 venne chiamato alla cattedra di Filosofia e Pedagogia presso la Technische Hochschule di Dresda, nel 1928 divenne professore all’Università di Kiel per poi trasferirsi successivamente all’Università di Francoforte e quindi emigrare nel 1938 in Inghilterra. Insegnò a Oxford per tre anni e nel 1940 si trasferì definitivamente negli USA, dove insegnò Filosofia della religione all’Union Theological Seminary di New York fino al 1952. Tra i suoi scritti, *Von Kant bis Hegel*, in due volumi (1921-24).

rinvenibile una *giustificazione* della distinzione amico-nemico. Questa relazione amico-nemico, in ogni caso, non fonda la possibilità del caso politico d'emergenza, bensì al contrario: solo quest'ultimo costituisce l'altra. Interessanti, quanto sospette, sono le modifiche nelle tre diverse edizioni del 1927, del 1932 e del 1933!

Conosce di nome il Prof. Henri Jourdon ³ (Berlino)? Vorrebbe essermi d'aiuto. Conta qualcosa a Parigi?

³ Löwith intende Henri Jourdan (1901-1993), e non Henri Jourdon: si potrebbe trattare di un errore di Löwith, di una svista di trascrizione o, più semplicemente, della difficile lettura della calligrafia di Löwith che ha reso possibile lo scambio delle due vocali. Nel periodo tra il 1925 e il 1928 Jourdan fu lettore a Heidelberg e dal 1933 fu direttore dell'Institut Français a Berlino. Tra i suoi scritti, *La pédagogie nationale-socialiste* (1937).

Roma, Via Gregoriana 36/II
14 dicembre 1934

Caro Strauss,

ho seguito il suo amichevole consiglio di chiedere informazioni a Mendelssohn-Bartholdy, che mi ha consigliato di mettermi urgentemente in contatto *diretto* con Kittredge, poiché sarebbe inutile farlo con l'attuale comitato berlinese – benché egli stesso, nota bene, sia rimasto nel comitato (su desiderio della *Fondazione Rockefeller*). Così attendo cosa mi verrà scritto da Parigi. – Lei come sta? Riuscirà a mettere radici in Inghilterra o pensa alla Palestina? Non posso proprio capacitarmi di come lei possa avere difficoltà editoriali per il suo *Hobbes* – dovrebbe seriamente interessare proprio in *Inghilterra*! Le auguro tanto che la questione si risolva. Attendo, mese dopo mese già da *giugno*, l'impegno non mantenuto di un editore per il mio *Nietzsche*¹. Troverà allegato un mio breve articolo di giornale che, in quasi tutti i passi più importanti, è stato cambiato e tagliato dalla redazione in maniera ridicola. Ho un favore da chiederle: può rintracciare – *prima possibile* – l'attuale indirizzo dello storico (*Friedrich-Hohenstaufen*) E.

¹ Löwith affrontò varie peripezie editoriali prima di poter pubblicare la sua monografia su Nietzsche. L'inasprirsi delle leggi razziali ostacolò, infatti, tanto la pubblicazione quanto la diffusione del libro. Il volume *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkunft des Gleichen* venne pubblicato nel 1935 presso l'editore Die Runde di Berlino, dopo essere stato rifiutato dagli editori Klostermann, Meiner e Beck. Del 1956 è la seconda edizione, ampliata e modificata, con il titolo *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, pubblicata presso Kohlhammer, Stoccarda; ora in SS, VI, pp. 101-384 (trad. it. *Nietzsche e l'eterno ritorno*, Laterza, Roma-Bari 1996).

*Kantorowicz?*² Dovrebbe trovarsi presumibilmente a *Cambridge* (oppure *Oxford?*). Qui conosco l'italiano che ha tradotto il suo *Friedrich* e vorrebbe tagliarne alcune parti prima della stampa; per questo motivo ha bisogno del consenso di Kantorowicz, ma dalla Germania non riesce a venire in possesso del suo indirizzo. Sa, inoltre, dove si è cacciato Arthur *Rosenberg*³ (*Geschichte des Bolschewismus*), il vecchio storico berlinese dell'antichità?

Probabilmente piizzerò la mia critica a *Schmitt* in una rivista internazionale di filosofia del diritto di Ginevra.

Peccato che nessuno abbia voglia e tempo di scrivere lettere preferendo arenarsi sul “banco di sabbia del tempo” (così Hegel chiama le “preoccupazioni”).

Un saluto cordiale.

Suo K. Löwith

2 Ernst Hartwig Kantorowicz (1895-1963), storico tedesco di origine ebraica, membro del George-Kreis. Nel 1914 si arruolò e prese parte alla prima guerra mondiale e, alla sua conclusione, aderì a un *Freikorps*. Nel gennaio 1919 partecipò agli scontri di Berlino durante la cosiddetta “rivolta spartachista”. Nel marzo dello stesso anno, a Monaco, combatté al fianco dei controrivoluzionari contro la breve “Repubblica bavarese dei consigli”. In seguito studiò storia antica ed economia politica a Berlino, Monaco e Heidelberg. Consegui il dottorato nel 1921, quindi insegnò all'Università di Heidelberg fino al 1930. Dal 1930 al 1934 fu professore presso l'Università di Francoforte. Nel 1939 emigrò negli USA, dove insegnò fino al 1949 Storia medievale all'Università di Berkeley. Passò quindi all'Institute for Advanced Study di Princeton e qui rimase fino alla morte. Löwith cita il suo *Kaiser Friedrich der Zweite* del 1927 (trad. it. *Federico II imperatore*, Garzanti, Milano 1976).

3 Arthur Rosenberg (1889-1943), storico tedesco di origine ebraica, insegnò all'Università di Berlino fino al 1933, quando gli venne revocata la cattedra dalle autorità naziste. Di orientamento marxista, si impegnò dal 1920 nella KPD, il partito comunista tedesco. Löwith fa riferimento a *Geschichte des Bolschewismus. Von Marx bis zur Gegenwart* del 1932 (trad. it. *Storia del bolscevismo*, Sansoni, Firenze 1969).

Roma, Via Gregoriana 36/II
23 febbraio 1935

Caro Strauss,

finalmente tramite Klein sono venuto a conoscenza del suo nuovo indirizzo e delle sue ultime vicende. Mi ha reso molto felice sentire da Klein che lei sarà al sicuro per un altro anno grazie a Cambridge e alla Rockefeller, così da poter continuare a lavorare al suo Hobbes. Comunque, mi dia sue notizie anche lei! Chiaramente, vivendo all'estero, il mondo delle relazioni si espande e si arricchisce, ma il mondo originario delle vecchie conoscenze e dei vecchi legami si restringe e si riduce quanto più ci si allontana dalla Germania e ci si separa l'uno dall'altro; sarebbe quindi un peccato non rimediare alla lontananza restando almeno in contatto per iscritto. Per questo inizio subito a raccontare qualcosa della mia vita di qui. Lei sa bene che Roma è un bel posto per vivere e che io amo il Sud, ma forse non sa quanto poco qui la vita spirituale e politica corrisponda alla tradizione romana antica, alle pretese imperialistiche moderne o ai discorsi pomposi, e quanto vecchi, irremovibili *scettici* e «*Indifferenti*»¹ siano gli italiani; sull'argomento ci sarebbe molto di interessante da dire, ma le lettere non bastano! I conoscenti, ovviamente, qui non mancano: oltre agli emigranti conosciamo vari italiani – circa Gentile, per esempio, le ho già scritto – e i più sono molto interessati alla politica; di

¹ In italiano nel testo; Löwith potrebbe alludere al romanzo di Alberto Moravia, *Gli indifferenti* (1929).

filosofico in senso stretto non c'è niente, ma proprio niente. Peterson ², l'ex teologo protestante convertito, vive qui e Wolfskehl è stato a Roma a lungo ³. Per il proprio lavoro, in pratica, si dipende del tutto da sé stessi – tanto più che il mio ambito di ricerca riguarda argomenti molto tedeschi. Il mio libro su Nietzsche, terminato già in giugno, dopo molti tentativi andati a vuoto ha finalmente trovato un editore tedesco (“Die Runde”) e sto correggendo proprio adesso le prime bozze. Un saggio di oltre un anno fa che sarebbe dovuto uscire nei “Kantstudien” (su Hegel-Marx-Kierkegaard) sarà pubblicato adesso in francese nelle “Recherches philosophiques” ⁴ di Koyré; una critica pseudonima di Schmitt ⁵ uscirà nella “Internationale Zeitschrift für Theorie des Rechts” di

2 Erik Peterson (1890-1970), teologo protestante, si convertì al cattolicesimo nel 1930. Fu professore a Bonn per poi trasferirsi a Roma durante il regime nazista. Insegnò, a partire dal 1934, Liturgia della chiesa antica e Storia della religione in un istituto vaticano. Tra le sue opere, *Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum*, Hegner, Leipzig 1935 (trad. it. *Il monoteismo come problema politico*, Queriniana, Brescia 1983). Cfr. *ML*, pp. 86-7/p. 120, p. 93/p. 127, p. 110/p. 146. Il carteggio tra Löwith e Peterson è attualmente disponibile: le lettere di Peterson a Löwith sono conservate nel *Nachlass* di Löwith presso il DLA di Marbach, quelle di Löwith a Peterson presso la Biblioteca “Erik Peterson” del Centro di scienze religiose dell’Università di Torino.

3 Karl Wolfskehl (1869-1948), poeta della cerchia di Stefan George, conoscente di Löwith e di suo padre. Di origine ebraica, fu costretto a emigrare in Nuova Zelanda; cfr. *ML*, ad esempio, pp. 23-36/pp. 43-6. Tra i suoi scritti, *Sang aus dem Exil. Gedichte* (1950).

4 Cfr. K. Löwith, *L'achèvement de la philosophie classique par Hegel et sa dissolution chez Marx et Kierkegaard*, in “Recherches philosophiques”, 4, 1934-35, pp. 232-67, ora in *SS*, IV, pp. 491-526 (trad. it. *La conchiuisione della filosofia classica con Hegel e la sua dissoluzione in Marx e Kierkegaard*, in “Giornale critico della filosofia italiana”, 16, 1935, pp. 343-71).

5 È il saggio *Politischer Dezisionismus*, pubblicato in “Revue internationale de la théorie du droit/Internationale Zeitschrift für Theorie des Rechts”, IX, Heft 2, 1935, pp. 101-23, con lo pseudonimo *Hugo Fiala*, Madrid; ora in forma ampliata con il titolo *Der okkasionelle Dezisionismus von Carl Schmitt*, in *SS*, VIII, pp. 32-71 (trad. it. *Il decisionismo occasionale di Carl Schmitt*, in Id., *Marx, Weber, Schmitt*, Laterza, Roma-Bari 1994, pp. 123-66).

Ginevra – non appena l'avrò, le spedirò un estratto. *Ecco tutto!*⁶ Fino a poco tempo fa contavo in una ripresa delle lezioni a Marburgo – Kittredge e Fehling, infatti, non intendevano prolungarmi la borsa di studio perché una più lunga assenza da Marburgo sarebbe stata “proprio contro il mio interesse”; Kittredge, di sua iniziativa, si informò presso il preside di Marburgo e questi gli rispose che dovevo tornare alla scadenza del congedo. L'amministrazione mi ha comunicato la settimana scorsa, tuttavia, come lo stesso preside che ha dato *questa* risposta a Parigi, abbia agito all'opposto in sede di *politica interna*, impedendomi il ritorno: 1) mi ha sospeso il compenso di libero docente; 2) ha richiesto al ministro la revoca del mio incarico! Così, purtroppo, il capitolo “Marburgo”, e di conseguenza Germania o università tedesca, è chiuso. A malincuore, poiché per me, *nonostante tutto*, avrebbe avuto decisamente molto più senso resistere là, per quanto fosse possibile, piuttosto che cercare – come sono costretto a fare adesso – possibilità all'estero. Nonostante le molte esperienze fatte qui, non ho quasi altra possibilità che negli Stati Uniti (dove Tillich vuole darsi da fare per me), ma in nessun paese *europeo*, ancora meno in Italia dove rimarrei più che volentieri. Le prospettive per un libero docente di *filosofia*, del resto, sono ovunque ugualmente misere. Al momento, resta solo una scappatoia: il tentativo, dopo la decisione presa a Marburgo, di ottenere ancora un anno di borsa dalla *Rockefeller*. Speriamo che Kittredge sia ben disposto e possa venirmi incontro, a prescindere dal comitato tedesco, sul quale *non* posso più contare. Per questo motivo forse andrò a Parigi. Se lei avesse qualche consiglio da darmi, per favore lo faccia! Kittredge parla o capisce anche il *tedesco*? Per mancanza di esercizio il mio inglese è pietoso e *lui* non conosce per niente l'italiano.

Fra i tanti tentativi, e tra le molte lettere al 99% inutili, un sicuro aiuto mi verrà da Mendelssohn-Bartholdy, di cui fortunatamente ho ricevuto l'indirizzo, soprattutto grazie a lei. Infatti, lui

6 In italiano nel testo.

conosce tutti sia al Consiglio che a Parigi e mi pare si stia dando da fare molto gentilmente per procurarmi un'altra *fellowship*. Al momento, comunque, non ci troviamo in una situazione così difficile, poiché ho potuto risparmiare abbastanza della borsa *Rockefeller* per poter andare avanti ancora qualche tempo.

All'Istituto italiano di studi germanici ci sono spesso conferenze interessanti: prossimamente verranno Heidegger, Schmitt e Heyse!⁷ Segue ancora le vicende tedesche o si è ambientato così bene in Inghilterra da sentirsene ormai molto lontano? Spesso qui mi accade il contrario: avverto sempre di più quanto si sia spiritualmente a casa propria in Germania e non nella cultura latina, la quale, al meglio, è rappresentata da Croce. È estremamente difficile, anche con gli italiani che conoscono bene la letteratura tedesca, trovare una base comune di confronto. Affermando questo, non voglio dire naturalmente che ho una sorta di "nostalgia" o un desiderio struggente della Germania! Assolutamente! Anche un ebreo "assimilato" come me non può misconoscere la cesura e la serietà del problema ebraico-tedesco; ma non posso nemmeno simpatizzare con gli emigranti amareggiati allo stremo, il cui numero qui è molto esiguo. La maggior parte di loro non ha idea di che cosa stia o non stia accadendo in Germania perché pensa ancora secondo categorie morali vetuste, piuttosto che secondo categorie storico-filosofiche. Non sanno come liberarsi dal passato che hanno patito, perché affetti dal morbo ereditario degli accademici

7 Hans Heyse (1891-1976), filosofo tedesco, conseguì il dottorato in Svizzera nel 1921 e l'abilitazione nel 1925 a Breslavia. Nel 1932 ottenne quella che fu la cattedra di Kant presso l'Università di Königsberg e nello stesso anno entrò nel partito nazionalsocialista. Nel biennio 1933-35 fu rettore dell'Università di Königsberg. Noto il suo *Idee und Existenz* del 1935, che Löwith recensì nello stesso anno in "Zeitschrift für Sozialforschung", 5, 1936, pp. 104-7 (nello stesso numero della rivista Löwith discusse anche uno scritto di Nicolaj Berdjaev e uno di Karl Buchheim), ora in *SS*, III, pp. 422-4. Interessante la conclusione della recensione, dove si riconosce che il nazionalsocialismo di Heyse non è brutale come quello di Baeumler, tanto meno «enigmaticamente ambiguo» come quello di Heidegger. Heyse è citato diverse volte in *ML*, cfr., per esempio, pp. 85-6/pp. 118-9.

tedeschi; inoltre hanno idee insensate di “scienza”, “valori eterni”, “cultura”, “storia” ecc. Così ci si trova del tutto isolati. Roma e il Sud, tuttavia, mi aiutano molto a conservare l’imperturbabilità filosofica – solo bisognerebbe averne *molta di più* e, al posto di due valigie, possedere solo la botte di Diogene.

Lei come sta? E sua moglie e il bambino? Quali tedeschi conosce a Cambridge di cui ha stima? Si vive bene a Cambridge? Non ne ho proprio idea. Conosce W. Brock?⁸

Mi dia presto sue notizie. La saluto cordialmente.

Suo Karl Löwith

P.S. Una lettera *scritta a macchina* è da preferire! Guardi la *mia* scrittura!

N.B. Le è forse capitato sotto mano, nell’ultimo anno, qualcosa in campo filosofico ecc. che potrebbe essere rilevante anche per i miei interessi?

8 Werner Brock (1901-1974) conseguì il dottorato nel 1930 a Gottinga con Misch e Geiger discutendo la dissertazione *Nietzsches Idee der Kultur*. Nel 1931 conseguì l’abilitazione con Misch, con un lavoro sulla biologia filosofica. Dal 1921 fu studente anche di medicina e superò l’esame di Stato nel 1928. Nel 1931 si trasferì a Friburgo, in qualità di *Privatdozent* e collaboratore di Heidegger. Nel 1933, a causa della sua origine ebraica, perse l’incarico ed emigrò a Cambridge dove, dal 1934, insegnò filosofia tedesca. Ritornato nel dopoguerra in Germania, nel 1951 fu nominato professore straordinario all’Università di Friburgo, dove rimase fino al 1969, diffondendo soprattutto la filosofia inglese contemporanea.

Nuovo indirizzo:
 Roma, Via Bocca di Leone 32/4
 (presso Lehmann)
 15 aprile 1935

Caro Strauss,

la ringrazio cordialmente per il suo *Filosofia e Legge*!¹ Il libro è arrivato proprio nei giorni in cui era qui Boschwitz, di passaggio per la Palestina. Veramente sono un destinatario molto poco adeguato per il suo libro poiché di Maimonide e di tutta la filosofia ebraica medievale non so proprio niente; data la mia educazione, inoltre, sono cresciuto fin dall'inizio tanto poco ebreo che solo con grande sforzo e per vie traverse riesco a capire, e in realtà a *non* capacitarmi, di come si possa essere così *razionali ed etici* come sono, in sostanza, tutti gli ebrei che conosco, anche quelli "assimilati", e questo grazie alla loro tradizione. In un primo momento mi colpì in Weininger² l'importanza decisiva che

1 Cfr. L. Strauss, *Philosophie und Gesetz. Beiträge zum Verständnis Maimunis und seiner Vorläufer*, Schocken Verlag, Berlin 1935, ora in GS, II, pp. 3-123 (trad. it. *Filosofia e Legge. Contributi per la comprensione di Maimonide e dei suoi predecessori*, Giuntina, Firenze 2003). Di seguito, dopo le pagine della prima edizione indicate da Löwith, il riferimento alle pagine di GS, II.

2 Otto Weininger (1880-1903), scrittore viennese e studioso di filosofia e psicologia, morì suicida. Nel 1903 pubblicò *Geschlecht und Charakter. Eine prinzipielle Untersuchung* (trad. it. *Sesso e carattere*, Mediterranee, Roma 1992). Löwith ha discusso brevemente alcune tesi di Weininger nella sua monografia su Nietzsche, sia nella prima edizione del 1935 *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen* (Die Runde, Berlin, pp. 137-48), sia nella seconda edizione, rivista, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen* del 1956 (Kohlhammer, Stutt-

ha per lui il nesso fra *ethos* e *logos* – poi lo stesso nesso in Cohen, che però ho studiato molto poco. Ma anche negli stessi Einstein e Freud sopravvive qualcosa di questa razionalità etica: lei, forse, contesterà indignato. Tanto più in Marx e in Lassalle; non fosse altro che per il loro *pathos* della “giustizia” che, mediante l’illuminismo moderno, vogliono realizzare con mezzi razionali. – Tuttavia, essendomi tutto questo completamente estraneo, ammiro l’inflessibile energia e tenacia con cui lei, in tutto quello che pensa e a cui lavora, sviluppa il tema fondamentale del suo pensiero con rigorosa e irremovibile fermezza, attraverso un uso sapiente di alternative polemiche, fino al punto in cui il problema risulta insolubile e, allo stesso tempo, risolvibile solamente mediante la trasformazione del problema sistematico in analisi storica, dove lei (come Krüger) postula che i presupposti moderni – illuministici – possano essere neutralizzati tramite la decostruzione storica. A questo *io* non credo, *a meno che* questa decostruzione storica sia solo un metodo teorico di rappresentazione, mentre in realtà la tradizione del filosofare sotto la “legge” religiosa di quei presupposti (= della rivelazione) è ancora viva proprio in lei; questo non nel senso vago, storico-spirituale, di una *cosiddetta* tradizione vivente, ma nel senso particolare e determinato di un trovarsi ancora nel focolare domestico dell’ebraismo ortodosso (questa sarebbe una differenza *fondamentale* nella sua relazione scientifica con Krüger). Ne sono talmente al di fuori – e nessun § ariano-germano³ potrebbe mutare questa condizione – che io, per dirla alla Maimonide = Strauss, conosco solo il mondo “inferiore”; e poiché mi è sconosciuto quello superiore, anche l’“inferiore” perde il suo senso. Non è un caso, infatti, che lei si fermi a *Platone*, che era già una *fine* degli sviluppi antichi, mentre Nietzsche, secondo la sua tendenza presocratica, lo an-

gart, pp. 162-72), ora in ss, VI, pp. 100-384, qui pp. 298-312 (trad. it. *Nietzsche e l’eterno ritorno*, Laterza, Roma-Bari 1996, pp. 161-72).

³ Allusione al “Paragrafo sui reduci dal fronte” del *Gesetz zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums*.

novera già al cristianesimo e alla “storia del lungo errore”. In questa misura, per me il dilemma “ebreo ortodosso o sionista politico illuminato” non è mai stato un problema. E la sua soluzione al dilemma, la critica radicale dei *presupposti “moderni”*, si trova, secondo me, oggettivamente e storicamente nella direzione “progressista” di Nietzsche: nel pensare fino in fondo il *nihilismo* moderno. Da questa direzione, tuttavia, io non salto né alla “fede” paradossale di Kierkegaard, né alla non meno assurda dottrina dell’eterno ritorno di Nietzsche; ma, sì ma – non inorridisca – ritengo questi “radicali” capovolgimenti in sostanza falsi e non filosofici e mi distolgo da tutti questi tentativi eccessivi e stravaganti per approdare un giorno, verosimilmente – alla vecchia maniera tardo-antica (stoica-epicurea-scettica-cinica) – a una saggezza di vita realmente praticabile, alle “cose prossime” e non alle più remote, a cui è proprio il vagheggiare della storia, nel futuro così come nel passato. Ai tedeschi, così come agli ebrei, manca tuttavia il senso del presente – del *nunc stans*, di “mezzogiorno ed eternità”.

Ho letto, ovviamente, con particolare interesse il suo capitolo introduttivo, ma anche tutto il resto; devo leggerlo ora *più a fondo* prima di osare scriverle qualcosa di più preciso.

Oggi solamente due cose: a p. 78 [p. 77]: *creazione del mondo ed eternità*. L’argomento è stato molto istruttivo perché mi ha mostrato come sia pienamente conseguente l’anticristianesimo di Nietzsche che, volendo riaffermare l’eterno ritorno dell’identico, rifiuta, di conseguenza e nel modo più fermo possibile, la concezione di una *creazione* dell’essere (dal nulla). Che con questo egli non fosse un nuovo “legislatore” è certamente chiaro. Perché lei, tuttavia, rifiuti – riferendosi a Nietzsche (p. 24, nota 1 [p. 22, nota 12]⁴) – il “vivere secondo natura” non mi è chiaro. La sua argomentazione riguarda soltanto la *scienza* naturale, ma la *natura stes-*

4 Strauss rimanda all’aforisma 9 di *Al di là del bene e del male*.

sa di fatto eternamente eguale non si è mai regolata secondo ideali storici e umani e, poiché esiste una natura e una realtà naturale, avrà sempre senso voler vivere “secondo natura” – *a meno che* non abbiano ragione il cristianesimo, l’idealismo tedesco e l’esistenzialismo (che lei, noti bene, avrebbe dovuto trattare non con l’incerto Gogarten ⁵, ma con Heidegger!) quando affermano che l’uomo è soltanto *nel* mondo e non anche *di* questo mondo. E l’aforisma di Nietzsche non critica il fatto che la *Stoa* avesse intenzione di vivere secondo *natura*, bensì che la natura non è quella che lo stoico, e da ultimo Rousseau, volevano che fosse; ovvero “morale”, bensì è senza “intenzioni e riguardi”, senza “giustizia” e moralmente indifferente. Contro la *conclusione* dell’aforisma (che apparentemente è a suo favore) affermo: lo stesso Nietzsche, come maestro dell’eterno ritorno, *non* ha semplicemente “saggiato la sua volontà di potenza spirituale”, ma si è lasciato “ispirare” dalla “suprema necessità dell’essere” e nella stessa parabola di Zarathustra ha permesso, abbastanza spesso, l’espressione dell’essere di questo mondo secondo natura. E dove fece questo, egli non era certamente in unità, bensì in accordo con la natura del mondo naturale, avendola intesa di nuovo come l’ebbero già concepita i Greci: cosa che gli fu possibile soltanto perché si trovò egli stesso sul Mediterraneo, dove *vide* il cielo, il sole e il mare – il mondo compiuto dell’eterno ritorno dell’identico.

Per oggi è abbastanza! Ha ricevuto il mio libro? ⁶ (seguirà

5 Friedrich Gogarten (1887-1967), teologo protestante, cofondatore della “teologia dialettica” e tra gli esponenti, con Barth, della rivista “Zwischen den Zeiten”. Nel 1925 conseguì l’abilitazione in Teologia sistematica a Jena, nel 1931 fu nominato professore ordinario a Breslavia, dal 1935 al 1955 insegnò a Gottinga. Quando ruppe i rapporti con Barth, entrò a far parte dei Cristiano-tedeschi, un gruppo di ispirazione razziale e antisemita, nato nel 1932 all’interno del protestantesimo, che si conformò al regime e al *Führerprinzip*. Tra i suoi scritti più noti, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem* del 1953 (trad. it. *Destino e speranza dell’epoca moderna*, Morcelliana, Brescia 1972).

6 Löwith si riferisce al suo *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, cit.

l'appendice critica con la letteratura su Nietzsche: soprattutto l'*ultima* recensione del volume di Maulnier sarà di suo interesse).

Un cordiale saluto dal

suo Karl Löwith

Dai Krautheimer ho visto casualmente nella "Jüdische Rundschau" una splendida recensione del suo libro.

Ha cercato a Cambridge il Dr. W. Brock?

Un'ultima cosa, *privatissime*: per ogni eventualità, nel caso che fino all'autunno non trovi niente di meglio, ho fatto domanda per un posto di lettore di tedesco offerto dalla London School of Economics and Political Science! In tempo di gelo ogni panno è buono!

38 Perne Road
Cambridge (Inghilterra)
23 giugno 1935

Caro Löwith!

Ho appena completato la lettura del suo libro su Nietzsche e con l'occasione le rinnovo il mio più cordiale ringraziamento per avermi fatto conoscere questo interessante e importante lavoro. Da vecchio nietzscheano quale... ero, mi riguarda direttamente. Le sono molto riconoscente per avermi fatto comprendere il nesso di fondamentale rilevanza fra nichilismo ed eterno ritorno. In generale, non ho mai letto uno scritto in cui il problema di Nietzsche, e il problema Nietzsche stesso, fosse esposto in modo così chiaro e profondo. Direi che la sua interpretazione di Nietzsche è l'unica che conosco che costringa a un effettivo confronto – non con Nietzsche, ma con la verità. Se in questo caso, in ciò che segue, mi concedo alcune osservazioni, devo prima premettere che io non sono affatto un esperto di Nietzsche; posso dire, per contro, che fra i ventidue e i trent'anni Nietzsche mi ha così dominato e stregato al punto che gli credevo sulla parola in tutto, per quel tanto che ne comprendevo – che era solo una parte del suo pensiero, proprio come il suo volume mi fa ben vedere. Che in Nietzsche ci sia qualcosa che “non torna”, lei lo ha dimostrato in modo convincente, benché la sua critica alla tesi della Emmerich circa l'identità della volontà di potenza e dell'eterno ritorno mi lasci dubbioso. La mia perplessità si concentra intorno all'orientamento della sua critica, la quale ritengo non renda giustizia a Nietzsche. Mi ricollego alla sua eccellente formulazione che fa riferi-

mento al nocciolo della questione, togliendomi del tutto le parole di bocca: ripetizione dell'antico all'apice della modernità. Da questa risulta, per prima cosa, il seguente dualismo: *a*) l'*approccio* moderno all'antichità sulla base, innanzitutto, di una critica immanente della modernità, *b*) l'antica dottrina stessa. L'*approccio* (o introduzione moderna a qualcosa del tutto non moderno) è guidato dal concetto critico fondamentale dell'onestà, che si dimostra in questo contesto: l'uomo può essere onesto solamente se rimane fedele alla terra, se afferma il mondo (tentativo di esempio: critica della morale cristiana in quanto originata dal risentimento); estrema espressione dell'affermazione del mondo: eterno ritorno, innocenza del *divenire* (da ultimo in contrasto con l'idea tradizionale dell'innocenza dell'*essere*). In altri termini: l'eterno ritorno viene scoperto nella ricerca di un mito generante forza e coraggio. Tutto questo appartiene all'*approccio* alla dottrina, fornendo appunto, a causa dell'intenzione di Nietzsche, una visione impropria della medesima, che ha corrispettiva giustificazione puramente sul piano cosmologico. La dottrina, una volta adottata, viene *impartita nella pacatezza*. Che Nietzsche *sostenga la sua dottrina in modo spasmodico*, dipende solamente da questo: doveva svezzarsi, e svezzare noi stessi, dal vecchio vizio millenario (il rammollimento) della fede nella creazione e nella provvidenza. A tale vizio appartiene essenzialmente la ribellione contro l'indifferenza del Tutto, contro la sua mancanza di scopo che sta alla base della civiltà moderna. Io credo che le difficoltà fondamentali della dottrina di Nietzsche si trovino nel suo carattere polemico e che svaniscano subito distinguendo l'*approccio* polemico dalla dottrina stessa. Ora, con il suddetto dualismo tra *approccio* e dottrina non ha niente a che fare un ulteriore dualismo, cioè quello tra: *a*) morale e *b*) metafisica. Perché quest'ultimo è inevitabile così nel quadro dell'*approccio* come in quello della dottrina. Questo dualismo non è assolutamente legato alla moderna antitesi tra "uomo" e "mondo", come chiaramente dimostra Aristotele. Concordo con lei, quindi, che la dottrina dell'eterno ritorno, di per sé, non dà risposta al problema morale e che l'identificazione di ritorno e volontà di po-

tenza (forse venuta in mente a Nietzsche?) non è una soluzione. L'eterno ritorno, tuttavia, o più precisamente l'essere pronti a sopportarlo, è la *conditio sine qua non* di una morale veramente naturale. A ragione lei dice: l'eterno ritorno è incompatibile con la volontà di futuro; io, per contro, chiedo: la volontà è *necessariamente* volontà di futuro? Sì, nel mondo moderno; no, per gli antichi. In generale: non dimentichi, per cortesia, che prima della *Stoa* un problema della volontà non esiste. Brevemente: con ciò intendo che lei non dà abbastanza peso alle intenzioni di Nietzsche che vanno oltre la sua dottrina. Non entra a sufficienza nel merito. Non è sufficiente fermarsi al punto in cui Nietzsche non torna più, ma bisogna chiedersi se lo stesso Nietzsche non sia stato infedele alla sua intenzione di ripetere l'antichità; e questo a causa del suo essere condizionato dai presupposti moderni, così come dalla polemica contro gli stessi. Spero di essere stato comprensibile. Ciò che intendo le sarà più chiaro se leggerà la mia analisi di Hobbes. Mi risponda presto, sarei veramente felice di continuare il nostro confronto.

I più cordiali saluti.

Suo Strauss

P.S. Ho riletto la sua lettera del 15 aprile, con le osservazioni circa il mio volume. Lei contesta che sia possibile la traduzione della questione sistematica in analisi storica, *a meno che* «questa decostruzione storica non sia altro che un metodo della rappresentazione storica, mentre in realtà» nello storico che pensa in modo analitico è ancora vivo il *vecchio* modo di pensare. Questo lo concedo volentieri. In ogni caso credo che anche lei debba ammettere che questa condizione è presente in noi tutti, poiché noi tutti siamo esseri umani e viviamo, respiriamo e adempiamo anche ad alcune funzioni “superiori” non diversamente dai nostri antenati – non però “animaleschi”. Noi siamo esseri naturali, viventi e pensanti in condizioni innaturali – dobbiamo ricordarci del nostro essere naturale per eliminare, tramite il pensiero, le condizioni innaturali.

turali. – Non possiamo essere “presocratici”, questo è impossibile per ragioni *comprendibili*; e lei stesso lo ammette, in quanto vuole filosofare «alla vecchia maniera *tardo-antica* (stoica-epicurea-scettica-cinica)». Ma tutte queste filosofie tardo-antiche sono – scettici inclusi – troppo *dogmatiche*, perché proprio lei possa arrestarsi a esse e non debba, invece, tornare al progenitore di tutte, Socrate, che *non* era un dogmatico. Il cosiddetto platonismo non è che una fuga dal problema di Platone. – A proposito: io *non* sono un ebreo ortodosso!

Roma, Via delle Sette Sale 19 II
24 giugno 1935

Caro Strauss,

ieri ho avuto l'opportunità di parlare con il responsabile della "Runde", il Dr. R. König, riguardo al suo lavoro. Nonostante l'avversione di principio per ciò che è inglese, non credo che la cosa sia del tutto esclusa; gli ho dato come saggio prova il suo *Maimonide*¹. Facendo riferimento a me, le consiglieri di spedirgli il piano generale e l'indice del suo Hobbes. In tal modo, forse richiederà di prendere in esame il manoscritto. Gli spieghi, in una lettera esemplificativa breve e *dattiloscritta*, la connessione storico-spirituale del suo lavoro con il *liberalismo*, così da rendergli chiaro cosa è "attuale" per la Germania.

Il suo indirizzo attualmente (fino alla fine di agosto) è *Taormina* (Sicilia), Villino delle Rose, presso² Lionardo Siligato.

Il dottorato di Londra l'ha ottenuto, purtroppo, una *Miss*. Quindi *pazienza*³, di nuovo!

Leggo molto *Burckhardt*. Sulle mie impressioni tedesche un'altra volta.

Cordiali saluti dal

suo Karl Löwith

1 Cfr. L. Strauss, *Philosophie und Gesetz. Beiträge zum Verständnis Maimunis und seiner Vorläufer*, Schocken Verlag, Berlin 1935, ora in GS, II, pp. 3-123 (trad. it. *Filosofia e Legge. Contributi per la comprensione di Maimonide e dei suoi predecessori*, Giuntina, Firenze 2003).

2 In italiano nel testo.

3 In italiano nel testo.

Via delle Sette Sale 19 11
28 giugno 1935

Caro Strauss,

l'editore di Tönnies, H. *Buske*, Lipsia C1, Talstr. 2, pubblicherà prossimamente un volume in suo onore; è uno dei pochissimi editori onesti ancora disposti a rischiare qualcosa. Sono stato invitato a partecipare al volume ¹, ma non ho nessun rapporto con la *casa editrice*. Se lei, tramite lo stesso Tönnies, potesse avere una raccomandazione sarebbe decisivo – in ogni caso gli offra il suo lavoro – così l'editore si informerà tramite Tönnies o il suo allievo, Dr. *Jurkat* (Berlino-Charl. 4, Niebuhrstr. 71). Da quest'ultimo so che al volume per Tönnies partecipano i seguenti collaboratori stranieri:

Prof. Sorley, *Cambridge*

Prof. Steinmetz, Amsterdam

Dr. Leemanns, Belgio

Prof. Nicoforo, Roma

Prof. Kannellopoulos, Atene

Prof. Boas, New York

Prof. Sorokin, *Cambridge Mass. (USA)*

Lei, forse, potrebbe raggiungere uno di questi signori e mettersi in contatto con Tönnies o con l'editore Buske.

Cordiali saluti dal suo

Karl Löwith

¹ La *Festschrift* alla quale fa riferimento Löwith è *Reine und angewandte Soziologie. Eine Festgabe für Ferdinand Tönnies zu seinem achtzigsten Geburtstage am 26. Juli 1935*, Buske, Leipzig 1936. Il contributo di Löwith, *Zur Problematik der Humanität in der Philosophie nach Hegel*, è alle pp. 50-74.

Ho appena ricevuto la sua lettera; il suo ragionamento è molto chiaro e condivisibile, le risponderò dettagliatamente – purtroppo al momento qui fa un caldo infernale e la mia testa non ce la fa. Nel frattempo le ho mandato l'articolo, purtroppo in francese, delle “Recherches”².

2 Nella versione americana del carteggio, con testo a fronte in tedesco, il passo è diverso: si parla di due saggi francesi e non c'è l'avverbio “purtroppo”. Löwith potrebbe riferirsi al saggio *L'achèvement de la philosophie classique par Hegel et sa dissolution chez Marx et Kierkegaard*, in “Recherches philosophiques”, 4, 1934-35, pp. 232-67, ora in *SS*, IV, pp. 491-526 (trad. it. *La conclusione della filosofia classica con Hegel e la sua dissoluzione in Marx e Kierkegaard*, in “Giornale critico della filosofia italiana”, 16, 1935, pp. 343-71), così come all'altro lavoro dello stesso periodo pubblicato nella stessa rivista, *La conciliation hégélienne*, in “Recherches philosophiques”, 5, 1934-35, pp. 393-404, ora in *SS*, IV, pp. 527-38.

Roma, Via delle Sette Sale 19/11
13 luglio 1935

Caro Strauss,

1) per prima cosa, questione “editore”: ha già tentato con *Buske* e ha scritto al Dr. König (Runde)? Un italiano che si interessa a Hobbes propone un editore *austriaco* o ceco. *Tradotto* – in italiano – lei troverebbe un editore qui tramite *Croce*. Inoltre, per quanto ne so, anche *Alcan* (Parigi) pubblica libri *tedeschi*.

2) Mandi una copia del suo libro su Spinoza al Prof. Cantimori, *Roma*, Piazza Aracoeli 12/11. Vuole recensirlo per il “Giornale critico” (una rivista di filosofia, la migliore qui).

3) Ora le questioni più difficili, le sue osservazioni critiche intorno al mio libro su Nietzsche, per le quali la ringrazio molto. Certamente sarebbe stato più fruttuoso porre la questione del “vero” essere e da qui andare oltre l’analisi immanente di Nietzsche – come lei intende: verso una “morale naturale”. Oltre Nietzsche, ahimè, sarebbe dovuto andare il *capitolo conclusivo*, non approfondito veramente; del cui *leitmotiv*, “modo e misura”, lei tra l’altro stranamente non tratta, benché proprio qui, partendo da Nietzsche stesso, avanzi la possibilità e la necessità di una critica, di una critica positiva. Essendo, tuttavia, nella condizione di non poterle presentare il libro che dovrebbe seguire a questo capitolo, l’interpretazione di Nietzsche si arresta così alla dimostrazione di un’incoerenza di principio. Ora, nelle sue osservazioni, non comprendo questo: in che senso lei dice che il dualismo fra l’approccio polemico di Nietzsche e la *dottrina stessa* non hanno niente a che fare con il dualismo di *morale e metafisica*, o di antropologia e cosmo-

logia, o di volontà di... e fato? Dove in Nietzsche l'approccio problematico fa della stessa dottrina del ritorno un "progetto" esistenziale ("nuovo illuminismo") in contrasto con la dottrina originaria come visione cosmologica, la cui espressione linguistica in Nietzsche è l'"allegoria" dionisiaca? Potrebbe essere che la modernità abbia solamente *estremizzato* questa contraddizione fondamentale fra morale e mondo – ma essa, *in questa maniera*, non era presente nell'antichità, e tanto meno nei presocratici. L'identificazione di volontà di potenza ed eterno ritorno è e rimane assurda, e non mi sembra che la mia critica alla *Emmerich* sia meno convincente di quella a Baeumler ¹, Bertram ², Klages ³ ecc. Lei può ribattere: sì, certo, ma proprio da qui nasce il postulato di una "*morale naturale*". Ma di quale morale e naturalità si tratta? Non è

1 Alfred Baeumler (1887-1968), filosofo tedesco e studioso di estetica, di Nietzsche e di Bachofen. Conseguì l'abilitazione nel 1924 a Dresda, dove insegnò presso la Technische Hochschule, diventando ordinario nel 1929. Nel 1933 fu chiamato a Berlino alla cattedra di Filosofia e Pedagogia politica. Aderì al partito nazista solamente dopo la *Machtergreifung*. Pubblicò nel 1931 l'importante *Nietzsche Philosoph und Politiker* (trad. it. *Nietzsche filosofo e politico*, Edizioni di Ar, Padova 2003). Löwith discute la sua interpretazione di Nietzsche nella sua monografia dedicata al filosofo: cfr. ss, vi, pp. 363-8 (trad. it. *Nietzsche e l'eterno ritorno*, Laterza, Roma-Bari 1966, pp. 214-8).

2 Ernst Bertram (1884-1957), storico della letteratura e scrittore tedesco, vicino al circolo di George, amico di Thomas Mann, che rimase particolarmente colpito dal suo *Nietzsche. Versuch einer Mythologie* del 1918 (trad. it. *Nietzsche. Per una mitologia*, il Mulino, Bologna 1988). Insegnò a Bonn e a Colonia.

3 Ludwig Klages (1872-1956), filosofo, psicologo, grafologo e studioso tedesco di caratteriologia. Dopo il dottorato in chimica conseguito a Monaco, si avvicinò alla grafologia, grazie all'incontro con lo scultore Hans Heinrich Busse, che nel 1894 aprì un istituto di grafologia. Sempre a Monaco, Klages conobbe il poeta Stefan George, lo scrittore Karl Wolfskehl e il bizzarro cosmologo, visionario e ideologo *völkisch* Alfred Schuler. Nel 1932 ricevette dal presidente del Reich Hindenburg l'onorificenza *Goethe-Medaille für Kunst und Wissenschaft*. Durante il regime nazista, benché visto in parte con sospetto (soprattutto da Alfred Rosenberg), pubblicò saggi a carattere razziale e antisemita. Löwith discute la sua importante opera, *Die psychologischen Errungenschaften Nietzsches* del 1926 in un lungo saggio-recensione intitolato *Nietzsche im Licht der Philosophie von Ludwig Klages*, in E. Rothacker (hrsg.), *Probleme der Weltanschauungslehre*, Reichl, Darmstadt 1927, pp. 285-348, ora in ss, I, pp. 7-52.

certo la morale di un “volere” nel futuro, tanto meno una pura naturalità cosmica “senza volontà e senza scopo”. E allora cosa? Lei ha ragione quando afferma che l’eterno ritorno è inconciliabile con la volontà di *futuro* e quando domanda se, di conseguenza, la volontà sia *necessariamente* solo volontà di futuro, cioè il moderno voler e poter essere e progettare. Lei ha torto, tuttavia, se pensa che Nietzsche, o chiunque di noi “moderni”, possa semplicemente scuotersi di dosso il suo «essere condizionato dai presupposti moderni» e quindi – in via di principio – “ripetere” l’antichità *antica*. Il *massimo* che un uomo moderno “può” fare è, in realtà, ciò che tentò *Nietzsche* nel capitolo di Zarathustra sulla liberazione dal volere, sarebbe a dire, liberarsi dall’“era” [*Es war*]. Dato però che *io* non voglio assolutamente qualcosa di utopico, di radicale e di estremo, e d’altra parte non voglio accontentarmi di una qualche “mediocrità”, mi rimane come criterio critico-positivo la distruzione di principio di tutti quegli estremismi, in un ritorno all’ideale – originariamente altrettanto antico – di *modo e misura*. Ne consegue, quindi, anche una conciliazione ragionevole e “naturale” di morale e metafisica – di volontà e fato – in generale di uomo e mondo. In questi termini, Nietzsche non è stato infedele alla sua “intenzione” (la ripetizione dell’antico) a causa del suo essere ancora condizionato dalla polemica del nichilismo moderno, bensì egli era – detto in modo grossolano – un *iperfilologo* classico gravato di *teologia*, di fatale importanza per il futuro, che non ha mai compreso perché il più saggio e moderato Burckhardt rispondesse con tanta singolare distanza nelle sue lettere, benché Nietzsche con l’irrompere della follia osservi e dica che non lui – Nietzsche – ma *Burckhardt* è il grande “maestro”: in tempi di decadenza, infatti, era in grado di ripetere ciò che un tempo fu la – antica – moderazione.

Tuttavia, se l’acquisizione della dottrina dell’eterno ritorno avviene nei modi estremi di *Nietzsche*, di conseguenza essa non può essere in un secondo momento “impartita nella pacatezza”, ma rimane *sempre* un “progetto” forzato artificialmente. E se – come lei dice – la disponibilità a sopportare l’eterno ritorno fos-

se realmente la *conditio sine qua non* per una morale veritiera e naturale, in tal caso credo che a una morale naturale non si arriverebbe mai. Ci sono modi migliori e più moderati per svezzarsi dalla fede nel progresso e dalla fede nella creazione e nella provvidenza. Per esempio, quando Burckhardt sottolinea ripetutamente – moralmente e spiritualmente – che l'uomo è stato sempre «completo». A questo corrisponde, dal punto di vista cosmologico, il detto del tutto *vero* di Nietzsche: «*il mondo è perfetto*», e mi rammarico di non aver trattato più dettagliatamente nel mio libro la parte relativa (p. 162) ⁴, così da chiarire come esso sia “perfetto” in rapporto all'essere così come al tempo; perché il mondo è stato sempre ciò che sarà sempre. Cosa che, tuttavia, ci risulta visibile solo in quei brevi momenti di miglior fortuna, che si vivono più al Sud che al Nord – pur “esistendo” nella totale insicurezza, senza borsa Rockefeller, senza altre prospettive e con i risparmi che svaniscono.

Per favore mi rimandi la sua lettera con la decifrazione della parte *manoscritta* che questa volta, nonostante la buona volontà, non è riuscito a decifrare solo per il 10%!

Un saluto cordiale.

Suo Karl Löwith

4 L'indicazione del numero di pagina si riferisce alla pagina conclusiva della prima edizione del lavoro su Nietzsche (1935). La seconda edizione riveduta (1956) continua, invece, per alcune pagine: cfr. pp. 185-98, ora in *SS*, VI, pp. 328-44; trad. it. pp. 186-98.

38 Perne Road, Cambridge
17 luglio 1935

Caro Löwith,

decifro, secondo il suo desiderio, le righe manoscritte alla fine della mia ultima lettera ¹.

Ho riletto la sua lettera del 15 aprile, le sue osservazioni sul mio scritto. Lei contesta che sia possibile la traduzione della questione sistematica in analisi storica, a meno che questa decostruzione storica non sia solo un metodo della rappresentazione storica, mentre in realtà nello storico che pensa in modo analitico è ancora vivo il vecchio modo di pensare. Questo glielo concedo volentieri; tuttavia credo che anche lei debba ammettere che questa condizione è presente presso noi tutti, poiché tutti noi siamo esseri umani e viviamo, respiriamo e pratichiamo anche alcune funzioni “superiori” non diversamente dai nostri antenati – non “animaleschi”. Noi siamo esseri naturali, che viviamo e pensiamo in condizioni innaturali; dobbiamo ricordarci del nostro essere naturale per eliminare, pensando, le condizioni innaturali (il cui reale superamento sarà compiuto tramite l'autodistruzione dell'umanità civilizzata nella prossima guerra mondiale e, di certo, tale distruzione sarà più profonda della rivoluzione proletaria). – Non possiamo essere “presocratici”, poiché è impossibile per ragioni comprensibili; e lei stesso lo ammette, in quanto vuole filosofare «alla vecchia maniera tardo-antica (stoica-epicurea-scettica-cinica)». Ma tutti

1 Si tratta del poscritto alla lettera del 23 giugno. Il testo presenta delle varianti rispetto al precedente.

questi filosofi tardo-antichi sono – scettici inclusi – troppo dogmatici, perché proprio lei possa arrestarsi a essi non tornando invece al progenitore di tutti, Socrate, che non era un dogmatico. Il platonismo dei tardo-antichi non è che una fuga dal problema di Platone e Socrate. – A proposito: io non sono un ebreo ortodosso!

La ringrazio per le sue due cartoline, la sua lettera e il suo articolo in francese. È veramente gentile da parte sua preoccuparsi di trovare un editore per il mio libro su Hobbes ². Ma non riesco a decidermi a scrivere le lettere. Ho già avuto un mucchio di rifiuti e queste delusioni mi hanno così snervato da non volermi esporre a delle nuove, preferendo impiegare le mie poche forze per lavorare invece che per irritarmi. Lascio, così, il lavoro manoscritto – io non ci perdo nulla, tanto meno il mondo, benché sia senza dubbio il miglior scritto che abbia prodotto finora.

Come noterà, sono un po' abbattuto. Il perché non lo so bene nemmeno io. Lo dico per scusarmi di non poterle rispondere in maniera adeguata alla sua lettera su Nietzsche e al suo scritto su Hegel ³.

Riguardo al saggio mi limito a questo: è suo grande merito richiamare di nuovo l'attenzione sul significato decisivo di Hegel come termine insuperato della filosofia moderna. In ogni caso, credo che la necessità di Hegel possa essere compresa radicalmente solo a partire dalla fondazione della filosofia moderna nel XVII secolo. Questo perché Hegel è solo il termine della filosofia moder-

2 Strauss si riferisce al testo che sarà pubblicato con il titolo *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and Its Genesis*, Clarendon Press, Oxford 1936. Il libro uscì in edizione tedesca soltanto nel 1965: *Hobbes' politische Wissenschaft*, Hermann Luchterhand, Neuwied am Rhein 1965; ora in GS, III, pp. 3-192, cfr. *Vorwort des Herausgebers*, pp. VII-XXXVIII.

3 Cfr. K. Löwith, *L'achèvement de la philosophie classique par Hegel et sa dissolution chez Marx et Kierkegaard*, in "Recherches philosophiques", 4, 1934-35, pp. 232-67, ora in SS, IV, pp. 491-526 (trad. it. *La conclusione della filosofia classica con Hegel e la sua dissoluzione in Marx e Kierkegaard*, in "Giornale critico della filosofia italiana", 16, 1935, pp. 343-71).

na e magari anche di quella cristiana, ma non della tradizione filosofica in quanto tale. Da questa differenza dipende la mia opinione, non così negativa come la sua, sulla filosofia accademica del XIX secolo, da cui è sorta, del resto, la fenomenologia!

Lei conosce Nietzsche tanto meglio di me, che io mi azzardo appena a contraddirla. Posso solo dire: se si considera l'importanza decisiva del dogma della creazione e della provvidenza per l'intera filosofia post-antica, allora si comprende che la liberazione da questo dogma poteva avvenire solamente con lo sforzo "oltreumano" della dottrina dell'eterno ritorno. Raggiunta questa liberazione – la liberazione da un incredibile *vizio* del genere umano – allora l'eterno ritorno può essere insegnato nella pacatezza, sempre presupponendo che esso sia *vero*: è questa la questione centrale per la cosmologia. In ogni caso, un autentico filosofare è possibile solo alla condizione che esso venga preso sul serio e accettato come possibilità. Il tema primario di questa autentica filosofia, tuttavia, non è la cosmologia, quindi essa non concerne, in primo luogo, la dottrina in questione. – Alla sua critica della Emmerich obietto soltanto che forse la Emmerich rende correttamente la posizione di Nietzsche; che questa opinione, di per sé, sia poi insostenibile, lo ammetto –. Riguardo alla liberazione dall'"era" [*Es war*] in Descartes (!) cfr. il mio libro su Spinoza pp. 168 ss. ⁴. Lei contesta che Nietzsche sia stato infedele alla sua intenzione di ripetere l'antico a causa del suo essere ancora condizionato dalla polemica contro il cristianesimo e la modernità, ma lei stesso attribuisce la colpa alla zavorra teologica che, a ben vedere, è la stessa cosa. Perché non mi sono soffermato su "modo e misura"? Perché so cosa lei intende con questo: per esempio Burckhardt. Concordo volentieri con lei che Burckhardt sia stato il rappresentante ideale della moderazio-

4 Cfr. L. Strauss, *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft. Untersuchungen zu Spinozas Theologisch-politischem Traktat*, Akademie Verlag, Berlin 1930, ora in GS, I, pp. 1-330, qui pp. 234 ss.; trad. it. *La critica della religione in Spinoza. I presupposti della sua esegesi biblica (sondaggi sul «Trattato teologico-politico»)*, Laterza, Roma-Bari 2003, p. 169.

ne antica nel XIX secolo, ma i temi del suo filosofare sono possibili solo a causa della “smoderatezza” moderna: nessun filosofo antico era uno storico. Questo non dipende dalla mancanza di un sesto senso, ma proprio dal senso di quello che all’uomo compete sapere, sarebbe a dire, qual è il suo “modo e misura”. No, caro Löwith, Burckhardt non va proprio.

Adesso la finisco con questo sproloquio.

Legga Swift – insieme a Lessing è lo spirito più libero dell’età moderna.

Cordialmente, sempre affezionato, il

suo L. Strauss

31 dicembre 1935 [cartolina]

Caro Strauss,

ancora un cordiale saluto prima del termine del vecchio anno, nella speranza di avere notizie anche da lei. Quali sono i suoi progetti e che ne sarà di lei? Il lavoro su Hobbes procede? E questo le permetterà di stabilirsi in Inghilterra? Ho trattato per due mesi con Bogotà in Colombia, pronto ad andare all'equatore in mancanza di altre prospettive – ma non se ne è fatto più nulla: infatti solo la metà dei nominativi proposti è stata effettivamente chiamata. Recentemente sono stato invitato a Istanbul per una conferenza e mi sono fatto un'idea della situazione locale. Solo il cielo sa se i turchi nel 1936 metteranno a disposizione un posto e se io riuscirò a ottenerlo.

Fino a giugno sono di nuovo coperto grazie alla Rockefeller e a Mendelssohn; della prima a Marburgo e a Berlino non si sa niente, né occorre si sappia qualcosa. Le condizioni di vita esterne sono diventate così difficili ed estenuanti che il mio lavoro su Burckhardt procede solo con molta lentezza. Ho perso qualche mese a studiare lo spagnolo per Bogotà; ma non voglio lamentarmi poiché, dopo aver visto Istanbul, Roma è pur sempre un asilo europeo per quelli come noi. È stato pubblicato da Hegner un lavoro di Erik Peterson che le interesserà molto: *Il monoteismo come problema politico*¹, una distruzione storica di ogni teologia politi-

¹ Cfr. E. Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum*, Hegner, Leipzig 1935 (trad. it. *Il monoteismo come problema politico*, Queriniana, Brescia 1983).

ca, del nesso dell'impero romano con la teologia cristiana. Molto erudito e ben scritto. Per il resto, non conosco novità di rilievo. Lei forse sì?

*Mille auguri*² per il 1936 dal

suo Karl Löwith

P.S. In viaggio per Istanbul mi sono fermato un giorno ad Atene! Ho guardato il paesaggio dall'Acropoli.

2 In italiano nel testo.

10 gennaio 1946

Caro Löwith!

In via strettamente confidenziale le comunico che sia il dipartimento di Filosofia ¹, sia il comitato speciale l'hanno proposta per la primavera del 1948. La facoltà prenderà una decisione quasi certamente la settimana prossima (15 gennaio). Ne sono *molto felice*.

Quanto al suo desiderio di farmi rivedere il suo lavoro, non sono purtroppo in grado di esaudirlo. Sono talmente impegnato con le mie lezioni che potrò ritenermi soddisfatto se riuscirò a terminare un breve articolo entro giugno.

Come potrà notare dalla mia grafia, non mi sta andando per niente bene. Si diventa sempre più vecchi e non si conclude più nulla. Per gente come me la vita da queste parti è tremendamente difficile. Si deve lottare per le più semplici condizioni lavorative e si soccombe in ogni battaglia. Avrei voluto pubblicare la mia ricerca sulla politica socratica, alla quale lei accenna. Ma darlo alle stampe qui è impossibile. Se avessi tempo ritradurrei il lavoro in lingua originale [in tedesco] cercando di piazzarlo in Svizzera. Qui, ciò che va oltre lo schema è perduto. Non mi ricordo più *chi* mi abbia raccontato della sorella di Boschwitz; credo comunque che la fonte fosse attendibile. Di F. Boschwitz, tuttavia, non so niente.

Cordialmente.

Suo Leo Strauss

1 Strauss intende il Philosophy Department of the Graduate Faculty della New School of Social Research di New York.

Hartford, Connecticut

14 agosto 1946

Caro Strauss,

la sua critica a Wild ¹ è di un'ammirevole sproporzione rispetto al suo oggetto ed è un vero *masterpiece*; purtroppo, è una critica fin troppo buona e intelligente per essere comprensibile a Wild stesso e se non indurrà "Social Research" o almeno il suo editore a mandargli una *copy*, probabilmente non la vedrà mai – un vero peccato che lei non la pubblichi nel "Journal of Philosophy" o in "History of Ideas".

L'unica frase che toglierei è a p. 1: *It is safe to predict that the movement which his book launches...* Questo è molto non-*safe*: come potrebbe mai Wild creare un movimento? Inoltre, come può credere che negli USA proprio il ritorno agli antichi possa essere un tentativo onesto e non, piuttosto, una moda? In questa America cristiana si può arrivare *al massimo* a un riesame dei presupposti cristiani; e perfino in riferimento alla *querelle des anciens et des modernes*, dubito che lei possa avere ragione al 100% quando, riferendosi esclusivamente agli "*anciens*", prende tale discussione alla lettera. Tenga presente che, nel corso della formazione dell'idea di progresso con Turgot, Condorcet e Comte, la domanda non era più se fossimo andati oltre i Greci e i Romani, ma se avessimo potuto sostituire il cristianesimo in modo positivo.

1 Löwith si riferisce a *On a New Interpretation of Plato's Political Philosophy*, in "Social Research", XIII, 3, 1946, pp. 326-67, saggio-recensione del volume di John Wild, *Plato's Theory of Man. An Introduction to the Realistic Philosophy of Culture* del 1946. John Wild (1902-1972), filosofo americano, studiò a Chicago, dove nel 1926 conseguì il dottorato. Dal 1927 al 1961 fu ad Harvard, poi alla Northwestern University (Illinois), nel 1963 a Yale, e infine, nel 1969, all'Università della Florida.

Più importante e più difficile da capire è per me la sua personale posizione in riferimento al suo problema principale: *filosofia* e verità *storica*. Evidentemente nel mio seminario ² sono diventato già così elementare e misero che semplicemente non capisco la sua ultima frase del primo capitolo. Dov'è il *misleading*? E la sua distinzione delle epoche storiche (nota 3), secondo la vicinanza alla verità e alla sua forma, è appunto ancora una riflessione *storica*, così che la sua tendenza alla destoricizzazione di principio della domanda sulla verità è, in realtà, ancora un accesso moderno; in questo modo lei, proprio come Heidegger, non può arrivare allo scopo senza una “decostruzione” storica. Non posso inoltre capacitarmi come lei, proprio in quanto filosofo politico, possa davvero credere che le discussioni di Platone sul bene e sul giusto possano essere assolutamente vere senza un riferimento storico a una *polis* non più esistente. Che Wild, come altri migliaia, modernizzi Platone senza cognizione e senza gusto, non essendo, in realtà, minimamente interessato alla sua dottrina ma alle obsolete chiacchiere politiche del momento sulla “democrazia” e sullo Stato “totalitario”, non impedisce che ogni *autodistinzione* dei “moderni” dagli antichi Greci, o anche dagli antichi cristiani, sia appunto una distinzione moderna, la cui “Verità” in primo luogo e in particolare consiste nello stato di cose così ben formulato da Nietzsche: “moderno” è ciò che «*non sa che pesci prendere*».

Per favore mi spieghi e mi faccia sapere *quando* parlerà su Atene e Gerusalemme!

Saluti cordiali.

Suo Karl Löwith

Conosco troppo poco i *founders of modern political philosophy*, tuttavia Cartesio *non* è di certo comprensibile senza la sua critica alla filosofia *cristiano-medievale*.

² All'epoca Löwith era professore al Theological Seminary di Hartford (CT).

3202 Oxford Ave., NY 63
15 agosto 1946

Caro Löwith!

La ringrazio cordialmente per le sue osservazioni circa la mia recensione di Wild. La sua cortesia mi ha giovato molto, poiché ho fallito di nuovo e mi trovo costretto ancora una volta a ricominciare da capo. Il lato meno serio è una radicale insoddisfazione verso me stesso – lei lo comprende, io non sono del tutto infedele alla filosofia quando la ritengo qualcosa di meno serio; le sue righe amichevoli, quindi, sono arrivate al momento giusto.

Lei contesta la frase: «Si può prevedere con certezza che il movimento inaugurato, si può dire, in questo paese dal libro di Wild acquisterà peso e importanza crescenti col passare degli anni». Supponga, tuttavia, che io sia al corrente di due o tre persone che si danno da fare per la restaurazione della filosofia classica, i cui lavori verranno alla luce nel corso del prossimo decennio e che capiscono qualcosa della problematica. In tal caso, la tesi esposta *casualmente* al pubblico *americano* per la prima volta da Wild, acquisterebbe un'influenza e una valenza maggiore di quella che ha al momento. Io non profetizzo di certo nessuna *moda*: in breve, lei sottovaluta la mia ironia.

Intorno alla *querelle des anciens et des modernes*: io non nego, anzi sostengo, che la filosofia moderna abbia in comune con quella cristiana medievale elementi essenziali, ma ciò significa che l'*attacco* dei moderni si rivolge in modo decisivo contro la filosofia *antica*. Del resto, nella coscienza degli interessati, la Scolastica era già stata liquidata nel XVI secolo, ritornando dalla filosofia medie-

vale alle sue fonti, a Platone-Aristotele e alla Bibbia. Nel xvii secolo la *novità* è nel rifiuto di *tutto* ciò che precede (rifiuto di cui nel xv secolo non c'è quasi traccia; Bodin è, infatti, un'eccezione; Machiavelli ha avvolto la sua critica *radicale* nelle vesti di un ritorno a Roma o a Livio).

Inoltre: i più grandi esponenti del fronte antico della *querelle*, Swift e Lessing, sapevano che il vero tema della disputa era l'antichità e il cristianesimo (non mi venga a parlare della *del tutto* esoterica *Erziehung des Menschengeschlechts* o del piattume di Dilthey; legga lo scritto contro Klotz – le *Antiquarische Briefe* – il *Wie die Alten den Tod gebildet*, il *Laocoonte* – la sofferenza di Filottete contrapposta a quella di Gesù –, la *Hamburgische Dramaturgie*¹). Questi uomini non avevano nessun dubbio che l'antichità, cioè l'autentica filosofia, fosse una possibilità *eterna*.

Condorcet² e lo stesso Comte non volevano sostituire il *cristianesimo*, ma rimpiazzare lo stato di non senso con un ordine razionale. Ma lo volevano già Descartes e Hobbes. Solo quando la disputa era di fatto già conclusa si fecero entrare in campo la religione e il cristianesimo e fu questa interpretazione *successiva* del movimento moderno a determinare il secolo xix, credulone e sentimentale fino all'insopportabilità.

Lei critica la mia frase secondo cui «l'insistenza sulla fondamentale differenza tra filosofia e storia – differenza per la quale la filosofia sta o cade – è molto probabilmente, nella situazione attuale, fuorviante». Afferma di non capire questa frase. Allora, per un momento, supponga che a causa di un ostacolo *accidentale* (l'imbarbarimento moderno) si debbano imparare di nuovo per prima cosa gli elementi della filosofia; questa possibilità del puro

1 Sono tutti scritti di G. E. Lessing (1729-1781).

2 A Marie Jean Antoine Nicolas de Caritat, marchese di Condorcet, Löwith dedica un capitolo del suo libro *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Kohlhammer, Stuttgart 1953, ora in ss, II, pp. 7-239 (trad. it. *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, il Saggiatore, Milano 1998: su Condorcet cfr. pp. 111-20).

apprendere non si dà nel nostro mondo nella cosiddetta filosofia, mentre ciò a cui propriamente ambisce lo storico moderno può riuscire solamente se egli si comporta in modo del tutto recettivo con l'intenzione di capire. Non intendo altro che questo, almeno per tutti gli scopi pratici.

Lei non può certo disconoscere che oggi, soprattutto nei paesi anglosassoni, si trovino *un paio* di teste filosofiche in più nelle discipline storiche che non nella "filosofia pura". Questa carenza *potrebbe* essere una virtù, o almeno condurre a essa, nel caso in cui quella "filosofia pura" sia in realtà vuota o, nei fondamenti, falsa.

Siamo entrambi d'accordo che oggi noi abbiamo bisogno della riflessione storica. Tuttavia, ritengo che questa situazione non sia né un progresso né un destino da accettare con rassegnazione, essendo invece un mezzo inevitabile per superare la modernità. La modernità non si può superare con mezzi moderni, ma solo in quanto noi siamo ancora *esseri naturali con un intelletto naturale*. Gli strumenti di pensiero dell'intelletto naturale, tuttavia, sono andati per noi perduti e gente semplice come me non li può riconquistare con le proprie forze: cerchiamo di *apprendere* dagli antichi.

Qual è dunque il punto di discussione intorno allo studio "esistenziale" della storia, se esso non porta ad avere, verso il pensiero di chi ci ha preceduto, un modo di rapportarsi non contemplativo e di superiore sapienza, ma un atteggiamento che apprende, pone domande, pratico?

La concezione che ho abbozzato non ha *proprio* niente a che fare con Heidegger, poiché Heidegger dà soltanto un'interpretazione raffinata dello storicismo moderno, "ancorandolo ontologicamente". In Heidegger la "storicità" ha già *completamente* dissolto la natura, cosa che ha certamente il pregio della coerenza e che costringe alla riflessione. Peccato che lei non percorra fino in fondo la strada imboccata nel suo confronto con Hegel e Goethe ³. A

3 Strauss si riferisce alla prima parte del volume *Von Hegel bis Nietzsche*, Europa Verlag, Zürich 1941, più conosciuto nella seconda edizione modificata col titolo *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts*,

questo fine, è chiaro, si dovrebbe comprendere la scienza naturale di Goethe con l'aiuto della "dialettica" di Lessing.

Io credo *realmente*, anche se a quanto pare questo le sembra fantasioso, che l'ordine politico perfetto tratteggiato da Platone e Aristotele *sia* l'ordine politico perfetto. Oppure lei crede allo Stato mondiale? Se è vero che l'autentica unità è possibile solamente con la conoscenza della verità o grazie alla ricerca della verità, di conseguenza un'autentica unità degli uomini ci sarà solo grazie a una *dottrina* filosofica accessibile alla massa e definitiva – che ovviamente non esiste – oppure quando tutti gli uomini saranno filosofi (e non Dr. Phil. ecc.) – cosa altrettanto inconcepibile. Allora ci potranno essere solo società chiuse, cioè Stati. Ma se le cose stanno così, in base a considerazioni politiche si può dimostrare che la piccola città-Stato è in linea di massima superiore al grande Stato o allo Stato territoriale-feudale. So bene che *oggi* non la si può ristabilire*; tuttavia, che la soluzione attuale, quella del tutto moderna, sia *contra naturam*, lo dimostrano le famose bombe atomiche, per tacere poi del tutto di metropoli con milioni di abitanti, *gadgets*, *funeral homes*, "ideologie". Chi ammette che Orazio non parlava a vuoto quando affermava «naturam furca expellas, tamen usque redibit», ammette anche la giustezza *in linea di principio* della politica platonica-aristotelica. Sui dettagli si può discutere, anche se io stesso, veramente, potrei essere d'accordo con tutto ciò che auspicano Platone e Aristotele (ma lo dico solo a lei).

Contro Platone-Aristotele c'è solo *una* obiezione: il *factum brutum* della rivelazione o del Dio "personale". Dico *factum brutum* perché a favore della fede non c'è *nessun* argomento, teorico, pratico, esistenziale, nemmeno l'argomento del paradosso (poiché

Europa Verlag, Zürich/Wien; Kohlhammer, Stuttgart 1950, ora in *SS*, IV, pp. 1-490 (trad. it. *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX*, Einaudi, Torino 1949).

* Oggi noi viviamo proprio in una situazione estremamente svantaggiosa; la situazione tra Alessandro Magno e le *poleis* italiane del XIII-XV secolo era nettamente più favorevole.

un paradosso in quanto tale è *contestabile* dall'intelletto, come solo Kierkegaard dimostra ampiamente) dell'*agnoia theou* che caratterizza l'autentico filosofo **.

Questo mi porta a "Gerusalemme e Atene". Non so *quando* terrò la mia conferenza – in novembre, ma la data sarà fissata da Hula. La sua presenza sarebbe *molto* gradita.

Se posso tornare di nuovo al mio articolo, l'ho scritto in realtà per gli *studenti*. Volevo mostrare loro un caso esemplare di *quale* porcheria venga decantata dagli idioti del *New York Times*, *Tribune* ecc., per renderli un poco più prudenti. L'unica cosa che non ho scritto per gli studenti è l'interpretazione del passo, in un certo senso decisivo, della *Settima Lettera* [di Platone].

Si faccia sentire presto.

Se le farà visita Frank, gli mostri pure senza problemi il mio articolo. Ma a nessun altro.

Cordialmente.

Suo Leo Strauss

Non manderò l'articolo a Wild, poiché sarà spedito automaticamente alla Harvard Press. *A chi* dovrei spedirlo, direttamente o tramite lei? La prego, risponda!

** Una volta Husserl mi disse, quando lo interrogai a proposito della teologia: «Se si dà un Dio *datum*, noi lo descriveremo». Questo era veramente filosofico. Il problema è che coloro che credono di sapere qualcosa su Dio contestano che egli sia un *datum* descrivibile.

Weston, Vermont
18 agosto 1946

Caro Strauss,

molte grazie per la sua dettagliata lettera. Iniziamo con la questione per me più lampante: non c'è dubbio che Comte ecc. non volesse semplicemente sostituire al “non senso” un ordine razionale, poiché il suo *progrès* consiste in una cosciente trasformazione del “sistema cattolico”, del cristianesimo stesso in una prospettiva socio-politica. Perché lei dice che la religione e il cristianesimo sono stati portati in campo solo *successivamente* (nel XIX secolo)? Qualsiasi cosa si possa dire contro le visioni storiche progressiste la condivido; tuttavia, proprio nella misura in cui io stesso trovo che il cristianesimo abbia modificato radicalmente la “naturalità” antica. In un gatto o in un cane la “natura” torna di certo sempre a galla, ma la storia è ancorata nell'uomo troppo profondamente perché a Rousseau, o a Nietzsche o al suo futuro eroe dell'essere e dell'intelletto naturali, possa riuscire di ripristinare qualcosa di già esaurito nella tarda antichità. La pietra di paragone “più semplice” sarebbe – come Nietzsche del tutto correttamente vide – il ripristino del rapporto antico con il sesso come qualcosa di naturale *e allo stesso tempo* divino. Anche la “natura” di Goethe non è più quella antica; tanto meno riesco a raffigurarmi un ordine sociale naturale. Lo Stato mondiale è certamente assurdo e *contra naturam*, ma lo sono anche la *polis* e tutte le istituzioni storiche create dall'uomo. Concederò con la sua tesi solo quando lei mi convincerà che stelle, cielo, mare e terra, generazione, nascita e morte daranno – uomo “semplice”! – risposte naturali alle sue domande

innaturali. Per quanto riguarda il dolore, è senz'altro possibile che Prometeo sia più comprensibile di Cristo per il cosiddetto intelletto naturale, tuttavia neanche il mito di Prometeo è, in verità, semplice e naturale. È difficile dire fino a che punto la nostra denaturalizzazione risalga al cristianesimo, ma è certo che è cambiata non soltanto la *coscienza* storica, ma anche il nostro stesso *essere* storico. Che non sia necessario dissolvere la natura, come Heidegger, lo può vedere dal fatto che la filosofia dello spirito di Schelling dischiudeva un nuovo accesso anche alla comprensione della natura. Egli comprendeva così qualcosa di religione rivelata e di mitologia.

Lei ritiene che non sia possibile superare la modernità con mezzi moderni. Suona plausibile, tuttavia lo è solo con riserva, poiché anche il paziente e puro “*imparare*” non si svincolerà mai dai propri presupposti. Il disagio della modernità verso sé stessa, infine, è presente solo sulla base della coscienza storica, dell'essere al corrente di tempi altri e “migliori”; e dove questa coscienza va perduta – come nella generazione nata dopo il 1910 in Russia e in quella nata dopo il 1930 in Germania – la modernità non è più percepita come qualcosa da superare, al contrario.

La bomba atomica non mi insegna nulla di più di quanto non avrei saputo senza di essa; è certo una gran differenza, in ogni caso non assoluta, definire peccato o mortalità ciò che nella natura umana è deprecabile, e da qui distinguere fra Dio cristiano e divinità pagane. L'espressione “i mortali” suona comunque più naturale e più comprensibile di quella “i peccatori”, ma io non credo (come lei saprà) che con l'espressione “i mortali” non si intendesse nient'altro che la fine naturale della vita, comune a tutti gli esseri viventi. Per lei dove passa il confine tra naturale e innaturale? Ai Greci era del tutto naturale – e per questo li lodo – avere rapporti con donne, fanciulli e animali; e il matrimonio borghese è altrettanto innaturale quanto la pederastia, così le *geisha* giapponesi *

* *By the way*: le creature più artificiose che abbia mai visto.

sono tanto naturali per l'uomo come lo era per O. Wilde il suo compagno. Instaurare un ordine perfetto – sia esso sociale-politico o nella morale privata – è sempre un qualcosa affetto da innaturalità, già semplicemente *qua* ordinamento.

Il suo articolo su Wild dovrebbe mandarlo a A. Lovejoy¹, von Fritz² (Columbia), Kuhn³, P. Friedländer⁴, Jaeger⁵, Green⁶,

1 Arthur Oncken Lovejoy (1873-1962), storico delle idee e filosofo, nel 1940 fondò la nota rivista "Journal of the History of Ideas". Tra i suoi scritti, *Essays in the History of Ideas* del 1948 (trad. it. *L'albero della conoscenza. Saggi di storia delle idee*, il Mulino, Bologna 1982).

2 Kurt von Fritz (1900-1985), filologo classico tedesco. Nel 1931 divenne libero docente a Amburgo, poi dal 1933 insegnò a Rostock. A causa della sua opposizione al regime nazista fu destituito. Nel 1936 emigrò a Oxford e nello stesso anno si trasferì negli USA, dove lavorò dal 1937 alla Columbia University. Nel 1954 tornò in Germania, prima a Berlino e poi a Monaco. Tra i suoi scritti, *Grundprobleme der Geschichte der antiken Wissenschaft* (1971).

3 Helmut Kuhn (1899-1991), filosofo tedesco, studiò a Breslavia, Innsbruck e Berlino. Fu professore a Monaco e fondò con Gadamer la rivista "Philosophische Rundschau". Di origine ebraica, fu costretto nel 1937 a emigrare negli USA, dove fu prima *visiting professor*, quindi ordinario presso la University of North Carolina (Chapel Hill). Nel 1947 venne nominato professore presso l'Emory University (Atlanta); nel 1949 tornò in Germania, dove insegnò prima all'Università di Erlangen, poi, dal 1953, all'Università di Monaco. Tra i suoi scritti, *Sokrates. Versuch über den Ursprung der Metaphysik* del 1935 (trad. it. *Socrate*, Fabbri, Milano 1969).

4 Paul Friedländer (1882-1968), filologo classico tedesco. Dal 1920 fu professore a Marburgo e dal 1932 a Halle. Di origine ebraica, fu messo in congedo nel 1935. Nel 1939 emigrò negli USA, dove insegnò alla Johns Hopkins University di Baltimora e all'Università della California. Tra i suoi scritti, *Platon*, in tre volumi (1929-30). Cfr. *ML*, p. 12/p. 29, p. 99/p. 134.

5 Werner Jaeger (1888-1961), filologo tedesco, studioso di Platone e Aristotele. Insegnò a Basilea, Kiel e Berlino. Nel 1907 iniziò gli studi universitari di filologia e filosofia a Marburgo, ma si trasferì presto a Berlino, dove nel 1911 conseguì il dottorato con un lavoro su Aristotele. Nel 1914 conseguì l'abilitazione a Berlino e dal 1921 fu successore alla cattedra del noto filologo Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff. Nel 1936 emigrò negli USA e insegnò prima a Chicago, poi ad Harvard. Tra i suoi scritti principali, *The Theology of the Early Greek Philosophers* del 1947 (trad. it. *La teologia dei primi pensatori greci*, La Nuova Italia, Firenze 1982).

6 Löwith intende, forse, David Grene (1913-2002), professore di Antichità classiche all'Università di Chicago dal 1937 alla morte. Tradusse Erodoto e varie tragedie di Eschilo, Sofocle, Euripide. Del classicista, Strauss recensì lo scritto *Man in*

J. Randall⁷, e ai professori di Chicago che potrà indicarle meglio Riezler. A proposito, c'è un bel capitolo (non filosofico) di Gregorovius⁸ su Atene e Gerusalemme. Potrebbe verificare in che numero di "Antike" è stata pubblicata una parafrasi dell'"uomo magnanimo" di Aristotele? Mi piacerebbe saperlo.

Cordiali saluti e ringraziamenti.

Suo Karl Löwith

His Pride. A Study of Thucydides and Plato (1950) in "Social Research", XVIII, 3, 1951, pp. 394-7. Löwith, tuttavia, potrebbe riferirsi, come indica l'edizione americana del carteggio, anche a Theodore M. Greene, traduttore dello scritto di Kant *La religione nei limiti della semplice ragione* (*Religion Within the Limits of Reason alone*, Harper & Row, New York 1934). Löwith cita Greene e la sua traduzione del libro di Kant in *Meaning in History. The Theological Implications of the Philosophy of History*, University of Chicago Press, Chicago 1949, p. 149, nota 8. Nella successiva edizione tedesca del noto lavoro, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie* (Kohlhammer, Stuttgart 1953, ora in ss, II, pp. 7-239), così come nella traduzione italiana *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia* (il Saggiatore, Milano 1998), nelle rispettive note 8 (ss, II, p. 163/pp. 173-174) non si fa riferimento all'edizione specifica di *Religion Within the Limits of Reason alone*, tanto meno al nome del traduttore. Gli ultimi tre capitoli e le note dell'edizione tedesca della monografia löwithiana furono a cura di R. Koselleck (cfr. E. Donaggio, *Una sobria inquietudine. Karl Löwith e la filosofia*, Feltrinelli, Milano 2004, pp. 187-8, nota 57).

7 John Herman Randall jr. (1899-1980), filosofo americano pragmatista, ebbe tra i suoi maestri John Dewey e insegnò alla Columbia University. Tra i suoi scritti, *Nature and Historical Experience. Essays in Naturalism and in the Theory of History* del 1958.

8 Ferdinand Gregorovius (1821-1891), scrittore e storico tedesco. Tra il 1856 e il 1877 fu in Italia e pubblicò il resoconto di questa esperienza nei cinque volumi *Wanderjahre in Italien*. Il suo scritto principale è *Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter*, 1859-1872, in quattro volumi (trad. it. *Storia della città di Roma nel Medio Evo*, Einaudi, Torino 1973).

3202 Oxford Ave., NY 63
20 agosto 1946

Caro Löwith!

La ringrazio cordialmente per la sua interessante lettera del 18 agosto, appena arrivata e nel momento giusto, visto che mi sto occupando del tema “Gerusalemme e Atene”.

È stupefacente che noi, che fino a un certo punto ci intendiamo molto bene, oltre di esso ci si capisca così poco – è stupefacente soprattutto considerando l’importanza delle cose in cui ci capiamo. Dove si allontanano le nostre strade? Io penso veramente che lei, nel punto decisivo, non sia abbastanza *semplice*, *facile*, mentre io credo di esserlo. Lei non prende abbastanza alla lettera il senso semplice della filosofia; la filosofia è il tentativo di sostituire le opinioni sul tutto con una conoscenza certa del tutto. Per lei la filosofia non è altro che l’autoconoscenza o l’autointerpretazione dell’uomo; sia chiaro: dell’uomo storicamente determinato, se non dell’individuo. Questo significa, detto con Platone, che lei riduce la filosofia alla descrizione delle decorazioni interne della caverna di turno, della caverna (= esistenza storica) che, di conseguenza, non può essere più vista *in quanto* caverna. Lei rimane vincolato all’idealismo = storicismo, così da interpretare la storia della filosofia in modo che essa confermi l’inevitabilità, da lei sostenuta, del condizionamento storico o del dominio dei pregiudizi. Lei identifica l’oggetto della “filosofia” con la “concezione del mondo” e dunque rende la filosofia troppo dipendente, e in modo radicale, dalla “cultura” del momento. Per esempio, non c’è dubbio che il nostro usuale modo di *sentire*

sia condizionato dalla tradizione biblica; tuttavia, ciò non esclude che non si possa chiarire la problematica del presupposto ¹ sul quale si basa questo sentire (la fede nella creazione per opera di un Dio amorevole) e che non sia possibile educarci alla *correzione* del nostro sentimento. So per esperienza come mi era all'inizio incomprensibile ed estraneo il concetto aristotelico di *megalopsychia* e come *adesso* lo *approvo* non solo in via teorica, ma anche in via pratica. Un uomo come Churchill dimostra che la possibilità della *megalopsychia* persiste ancora oggi *esattamente* come nel v secolo a.C.

Per quanto riguarda la questione della filosofia moderna e del progresso: la filosofia moderna o scienza è originariamente il tentativo di sostituire la filosofia o scienza classica (e si intende anche quella medievale), ritenuta presumibilmente o veramente insufficiente, con la filosofia *giusta*. L'“insufficienza” era questa: la scienza *applicata* dell'antichità (Platone e Aristotele) non era in grado di rendere conto di certi fenomeni naturali del mondo esterno di cui essa, in base ai propri principi, doveva comunque rendere conto. Sorse così l'idea che la fisica “materialistica”, soppiantata dalla filosofia classica, innanzitutto dalla *Fisica* di Aristotele, offrisse possibilità conoscitive sbalorditive. Ma: si era appreso da Platone-Aristotele che la fisica materialistica non può comprendere *sé stessa*, cioè la possibilità di conoscere. Ne consegue il compito: *per prima cosa* assicurarsi la possibilità di conoscere, in modo che *successivamente* sia possibile realizzare fino in fondo la fisica meccanicistica e, così, comprendere l'universo. *Questo* è il senso delle *Meditazioni* di Descartes, *il* libro fondamentale della filosofia moderna. Motivi biblico-scolastici hanno semplicemente *collaborato*: la scienza moderna, cioè la filosofia moderna, va intesa *fondamentalmente* in termini intra-filosofici e intra-teoretici; questo vale anche per la filosofia pratico-politica, come ho sostenuto più dettagliata-

1 *Voraussetzung* (“presupposto”). L'edizione americana riporta invece *Voraussetzung*, ovvero, *provvidenza*.

mente l'anno scorso nel mio *paper* di seminario sul diritto naturale. Intorno al 1750 l'edificio della fisica meccanicistica, e della politica che si regge su di essa, è consolidato: con Hume e soprattutto con Rousseau viene in primo piano la coscienza della sua problematica. Si nota che la promessa della politica illuministica (Hobbes, *Encyclopédie*) di instaurare l'ordine giusto mediante la diffusione della fisica e dell'antropologia meccanicistica non può essere mantenuta; si nota (o meglio, lo nota Rousseau), perché si impara da Platone a considerare nuovamente il *problema* "scienza-politica" (che non era stato mai *del tutto* dimenticato: da Spinoza, per esempio, ma anche da Leibniz), che la *società* ha bisogno di "religione". Una generazione dopo Rousseau si comprende che la religione non si può "produrre", come voleva Robespierre: *cioè* il cristianesimo o qualcosa di *simile* a esso. In seguito a questa *reazione* all'illuminismo, l'illuminismo stesso viene interpretato come mosso da *motivi* cristiani e questo riesce perché esso, per motivi *politici*, si era sempre *adattato* al cristianesimo. La cosiddetta *fable convenue* così allestita è la base della concezione oggi dominante.

Ritorno alla visione naturale: lei scambia "l'uomo greco della strada", e secondo me anche il poeta greco, con il *filosofo* greco (che anche Nietzsche abbia commesso spesso lo stesso errore – non sempre: cfr. *Genealogia della morale*, «Che cosa significano gli ideali ascetici?» – non migliora la situazione). Platone e Aristotele non hanno mai creduto di ricevere da «stelle, cielo, mare, terra, generazione, nascita e morte» (cito dalla sua lettera) risposte naturali alle loro domande innaturali. Platone, è noto, "rifugge" da queste "cose" (*pragmata*) nei *logoi*, perché i *pragmata* non forniscono *direttamente* alcuna risposta, bensì solo muti enigmi. Per quanto concerne in particolare la sessualità, essa è, come tutto ciò che è naturale, un mistero mirabile (solo i moderni sono così folli da credere che la "creazione" di un'"opera d'arte" sia più degna di meraviglia e misteriosa della generazione di un cane: guardi una cagna con i suoi *cuccioli*; e la forza con cui Shakespea-

re concepì, sentì e scrisse l'*Enrico IV* non è opera sua, ma di qualcosa più grande di qualsiasi opera umana), di rango superiore rispetto a tutto quello che gli uomini hanno creato: la "moralità" non ha un'importanza *maggiore* per i *filosofi*. Almeno per i filosofi *classici*, la sessualità è meno "divina" del comprendere (il *nous*). Da ciò deriva la presa di posizione *pratica* di questi filosofi verso la sessualità (prenda un caso estremo: i logici, Diogene Laerzio, Antistene – Antistene era uno stolto, ma su cosa fosse un filosofo greco sapeva senz'altro *qualcosa* di più di quello che noi sappiamo ora).

Quando lei dice che la *polis* è *contra naturam* come tutte le istituzioni umane, non fa altro che ripetere una tesi filosofica greca, la tesi dei cosiddetti "sofisti", ma anche di filosofi come Democrito, Archelao ecc., *di conseguenza* una tesi da prendere sul serio. Io credo che non si possa dare una risposta netta alla domanda se la *polis* sia *physei* o *para physin*. Il fatto, tuttavia, che essa abbia un carattere istituzionale non è ancora una dimostrazione che essa sia *contra naturam*: molte istituzioni *giovano* alle tendenze naturali. Io ritengo, in ogni caso, che la *polis*, così come è stata *interpretata* da Platone e Aristotele, la *cittadella ben visibile con lo sguardo*, morale e seria (*spoudaia*), basata sulla società agricola, in cui domina la *gentry*, sia *moralmente-politicamente* la più ragionevole e gradevole: questo, tuttavia, non significa affatto che *io* intenda vivere in una *polis* del genere (non si deve giudicare tutto secondo i propri desideri) – non dimentichi che Platone e Aristotele preferirono come residenza la democratica Atene alle *eunomoumenai poleis*: per i filosofi le considerazioni politico-morali sono del tutto secondarie.

Cristo e Prometeo: «Per quanto riguarda il dolore può essere, senz'altro, che Prometeo sia più comprensibile di Cristo per il cosiddetto intelletto naturale, tuttavia neanche il mito di Prometeo è, in verità, semplice e naturale». Per non dire altro: il mito di Prometeo è un *mito*, cioè una storia *non vera*, mentre il cristianesimo si regge o cade sul presunto *dato di fatto* che Cristo sia risorto. La

resurrezione di un morto è un miracolo *contra naturam*; che gli uomini, invece, si raccontino storie non vere, le quali comunque hanno un “senso”, è *secundum naturam*. La storia di Prometeo presuppone delle divinità invidiose – la filosofia per contro nega la loro esistenza, o meglio, la loro possibilità – e con ciò nega la stessa possibilità della storia di Prometeo. Lei scambia di nuovo i filosofi con i Greci (ma molti Greci sono stati solamente dei Babbitt ² greci o degli Homais ³ o...).

«È certo che non è cambiata solo la *coscienza* storica, ma anche il nostro *essere* storico»: Sicuro! Ma se questo cambiamento si è basato su premesse sbagliate noi non possiamo starcene con le mani in mano, bensì dobbiamo fare del nostro meglio per annullarlo – non socialmente o politicamente, ma *privatissime*.

«Il disagio della modernità verso sé stessa è, infine, presente solo a partire dalla coscienza storica». Al contrario: la coscienza storica è una *conseguenza* del disagio della modernità verso sé stessa. Vedi *Beruf* di Savigny ⁴.

Che le giovani generazioni in Germania e in Russia non percepiscano più la modernità come qualcosa da superare è chiaramente del tutto indifferente, come è indifferente ciò che pensano gli *Andaman Islanders* (di Riezler: cfr. il suo saggio *Man's Science of Man*, in “Social Research”) delle lattine.

Pederastia ecc. La prego, legga su questo argomento le *Leggi* di Platone e non dimentichi il nesso *naturale* fra organi sessuali e procreazione. La monogamia è un'altra questione, anche se io personalmente avrei qualcosa da dire in favore. I filosofi avevano un argomento molto cinico e ragionevole a favore della *monogamia*.

Grazie per i nominativi. Chi è il Green a cui dovrei mandare l'articolo su Wild (e *dove*)?

2 Personaggio del racconto *Babbitt*, del 1922, di Sinclair Lewis.

3 È il farmacista anticlericale del romanzo di Flaubert, del 1857, *Madame Bovary*.

4 Strauss si riferisce allo scritto di Friedrich Karl von Savigny, *Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft* (1814).

“*Antike*”, VII, 1931 – Traduzione di Jaeger dell’analisi aristotelica della *magnanimità*.

Cordialmente.

Suo Leo Strauss

A proposito: ha letto la mia recensione del libro di Olschki su Machiavelli ⁵ (“*Social Research*”, marzo 1946)? Mi piacerebbe che la leggesse.

⁵ Cfr. L. Strauss, recensione di L. Olschki, *Machiavelli the Scientist* (1943), in “*Social Research*”, XIII, 1, 1946, pp. 121-4.

[cartolina senza data]

Caro Strauss ¹,

«Visibilium omnium maximus mundus est, invisibilium omnium maximus Deus est. Sed mundum esse conspicimus, Deum esse credimus. *Quod autem Deus fecerit mundum, nulli tutius credimus quam ipsi Deo.* Ubi eum audivimus? Nusquam interim nos melius quam in scripturis sanctis, ubi dixit propheta eius: In Principio fecit Deus caelum et terram» (*Civ. Dei*, XI, 4) ². A questo punto voglio continuare con la sua citazione da Lessing: «L'unico libro che... sia mai stato scritto a difesa della verità della Bibbia... non è altro che la Bibbia stessa» ³. Ma ho difficoltà a tradurre in modo *accettabile* questo passo di Lessing. Per favore mi faccia avere la *sua* traduzione!

Vale.

K. L.

P.S. Se la sua conferenza è stata *dattiloscritta*, quando capita, mi piacerebbe leggere la sua interpretazione di *Genesi* 1-3.

1 Lettera in inglese.

2 «Di tutte le cose visibili la più grande è il mondo, di tutte le invisibili la più grande è Dio. Ma che il mondo esiste lo vediamo, che esiste Dio lo crediamo. *E che Dio creò il mondo, nulla lo testimonia più sicuramente che Dio stesso.* Dove lo abbiamo udito? In nessun luogo meglio che nelle Sacre Scritture, dove il suo profeta dice: In principio Dio creò cielo e terra»: Agostino, *De Civitate Dei*, IX, 4 (trad. it. *La città di Dio*, in Id., *Opere di Sant'Agostino*, Città Nuova Editrice, Roma 1988, v, t. 2, libro XI, p. 71, traduzione modificata).

3 La citazione di Lessing è in tedesco.

26 novembre 1946

Caro Löwith!

La ringrazio cordialmente per i Bultmann ¹, per le notizie su Brunner ² e per il suo biglietto. Per quanto riguarda la citazione da Lessing, sono contento che lei mi chieda solo la mia *traduzione* (e non la fonte): *The only Book which ever has been written in defence of the Bible is the Bible itself*. Il passo si trova da qualche parte negli scritti teologici, probabilmente in quelli legati alla pubblicazione dei “Frammenti” di Reimarus.

Confidenziale – Lei è stato proposto da Riezler come suo sostituto per la primavera 1948. Le prospettive sono favorevoli. Io stesso ne sarei *molto* contento.

1 Karl Löwith e Rudolf Bultmann sono stati a lungo in contatto epistolare; purtroppo sono giunte a noi solamente alcune missive e cartoline di Löwith a Bultmann, disperse lungo un arco di tempo di ventisette anni, dall'agosto 1928 all'agosto 1955 (materiale conservato presso il *Nachlass* di Bultmann, nella Biblioteca universitaria di Tubinga). Sull'argomento cfr. L. Montanari, *Cenni critici sul carteggio Löwith-Bultmann*, in “Il canocchiale. Rivista di studi filosofici”, 3, 2010, pp. 75-102. Per quanto riguarda il riferimento di Strauss a Bultmann, il filosofo potrebbe aver ricevuto da Löwith i due scritti pubblicati dal teologo nel 1946: *Anknüpfung und Widerspruch*, in “Theologische Zeitschrift”, 2, 1946, pp. 401-18 e *Das Verhältnis der Universität zu Antike und Christentum*, in “Berichte des Planungsausschusses der Philipps-Universität Marburg zur Neugestaltung der deutschen Hochschulen”, 1946, pp. 20-7, ma potrebbe trattarsi anche di volumi o articoli pubblicati precedentemente.

2 Probabilmente Emil Brunner (1889-1966), teologo protestante svizzero, amico e collega di Barth. Insegnò a Zurigo e negli USA. Fu tra i fondatori della “teologia dialettica”. Tra i suoi scritti, *Das Ewige als Zukunft und Gegenwart* del 1953 (trad. it. *L'eternità come futuro e tempo presente*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1973).

Riguardo a Brunner, non lo recensirò, ma l'anno prossimo lo tratterò all'interno di un corso – Filosofia e Teologia – in cui ho intenzione di sviluppare la tesi della mia conferenza.

Dopodomani andrò ad Annapolis, dove terrò la mia conferenza seminariale in forma ampliata. Al ritorno farò sosta a Bryn Mawr, per far visita a Frank e per una lezione informale sulla politica socratica.

Posso tenere i due Bultmann ancora un po' di tempo? Non li ho ancora letti, poiché la mia lezione su Spinoza e il mio seminario su Montesquieu mi divorano completamente. Conosce Montesquieu? È il più perfetto *gentleman* dell'Europa continentale (sua madre era inglese): del tutto anticristiano, più umano di Machiavelli, ugualmente attratto dalla Roma repubblicana e dagli antichi germani, gentile, frivolo e aristocratico ecc. In breve, tutto ciò che Nietzsche si *immaginava* di Stendhal, ma che Stendhal non era (Stendhal discende già da Rousseau).

Cordialmente.

Suo L. S.

Weston, Vermont
31 agosto 1948

Caro Strauss,

1) *mille auguri*¹ per Chicago! Naturalmente un'università come quella di Chicago è da preferire al *Department* di New York e sono già felice... di poterla vedere lì il prossimo inverno! Non che abbia ricevuto anch'io una chiamata da là, ma la Divinity School ha bisogno, durante il *winter quarter*, di un sostituto per il teologo Pauck²; al momento, infatti, tiene lezioni a Francoforte e sono stato scelto, in quanto teologo, come sostituto. Ho ricevuto appunto per l'occasione dal mio *Decano* il permesso di accettare questa *distinguished invitation* («our faculty is honored in your honor»): sarò così a Chicago per undici settimane (dal 3 gennaio al 19 marzo).

2) *mille auguri*³ per il *Senofonte liberale!*⁴

3) *Top secret e molto confidenziale*: la sua partenza da New York

1 In italiano nel testo.

2 Wilhelm Pauck (1901-1981), teologo protestante e storico della Riforma. Fu allievo di Ernst Troeltsch e Karl Holl a Berlino, dove seguì anche le lezioni di Adolf von Harnack, e di Karl Barth a Gottinga. Emigrò negli USA nel 1925 e insegnò all'Università di Chicago, all'Union Theological Seminary di New York, alla Vanderbilt University e alla Stanford University. Tra i suoi scritti, *From Luther to Tillich: the Reformers and their Heirs* (1984).

3 In italiano nel testo.

4 Löwith si riferisce probabilmente al volume di Strauss *On Tyranny. An Interpretation of Xenophon's «Hiero»*, Political Science Classics, New York 1948 (trad. it. *Sulla tirannide*, in L. Strauss e A. Kojève, *Sulla tirannide*, Adelphi, Milano 2010, pp. 55-147).

comporterà delle conseguenze, presumibilmente, non solo nel *Department* di *Political Science* ma anche in quello di *Philosophy*. Per favore cerchi insieme a Riezler ⁵, se possibile, di propormi! Non per una particolare simpatia per l'edificio della New School, ma per riuscire a liberarmi dal Divinity e per riavere ancora una volta studenti intelligenti e un migliore stipendio che in Hartford. Non credo che Kaufmann ⁶ e Kallen ⁷ potrebbero decidersi *contro* di me se la questione venisse ben avviata. Ho avuto l'impressione, comunque, che gli studenti che frequentavano le mie lezioni fossero sinceramente dispiaciuti di avermi alla New School per un solo semestre. La grande difficoltà per una proposta di chiamata sarà certamente che lei è insostituibile nella sua conciliazione di filosofia e *political science*.

In ogni caso non volevo lasciare inespreso il mio desiderio.

Nel caso ne venga fuori qualcosa, saremmo naturalmente lieti di subentrare nel suo appartamento! Scusi queste anticipazioni di un pesce che boccheggia nelle secche della teologia protestante.

Cordialmente.

Suo Karl Löwith

5 Kurt Riezler (1882-1955), filosofo, diplomatico e politico tedesco. Studiò a Monaco e nel 1906 entrò al ministero degli Esteri come addetto stampa. Fu legato diplomatico dal 1910 in Asia, a Mosca e a Stoccolma. Nel 1938 emigrò negli USA, insegnò alla New School for Social Research, all'Università di Chicago e alla Columbia University di New York. Tra i suoi scritti, *Parmenides* (1934).

6 Probabilmente Felix Kaufmann (1895-1949), filosofo del diritto, viennese, attivo dal 1922 presso l'Università di Vienna e membro del Circolo di Vienna. Nel 1938 Kaufmann, di origine ebraica, emigrò negli USA e insegnò Filosofia del diritto alla New School for Social Research di New York. Nel 1929 pubblicò *Die philosophischen Grundprobleme der Lehre von der Strafrechtsschuld*.

7 Probabilmente Horace Kallen (1882-1974), filosofo americano di origine ebraica. Completò gli studi ad Harvard, dove insegnò fino al 1911 prima di passare all'Università del Wisconsin e quindi, nel 1919, alla New School, dove fu professore di Filosofia sociale. Tra i suoi scritti, *The Education of Free Men* del 1950 (trad. it. *Educazione di uomini liberi*, La Nuova Italia, Firenze 1964).

New York, 21 febbraio 1950

Caro Strauss,

non l'ho ancora ringraziata per la sua lettera.

Nel frattempo qui non è accaduto niente di nuovo, ma tutto si è sviluppato come già le avevo scritto, quindi in modo molto spiacevole. – Bene che il suo *Senofonte* venga pubblicato in francese. È veramente un peccato che lei si trovi così lontano – qualche volta vorrei parlare con lei dei *Sentieri interrotti*¹. Al momento ho letto solamente il saggio su Nietzsche, Hegel e la moderna immagine del mondo: tutti straordinari per forma, contenuto e capacità di colpire. L'“essere” è, tuttavia, sovra-hegelianamente “assoluto” e, allo stesso tempo, ha assorbito del tutto la storicità dell'Esserci rendendolo in tal modo metafisico. Questo è tanto un “superamento” dello storicismo (in senso comune), quanto un più radicale storicismo (nel senso di Strauss). La cosa è possibile solo in seguito al passaggio, preparato già da molto tempo, da storia → storicità → destino → storia dell'essere. Diviene chiaro, del resto, che lo sforzo di Heidegger è religioso.

Quando lei si trasferì nel suo lussuoso appartamento abbiamo parlato brevemente del mio *Meaning in History*. La sua critica del pensiero guida del mio sviluppo coincide proprio con la critica di Kuhn qui allegata. *Per favore me la rimandi indietro* – ho solo questa copia. A parte questo, non ho sentito niente di considerevole a

¹ Cfr. M. Heidegger, *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1950, ora in GA, v (trad. it. *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1997).

riguardo e i teologi americani sono concordi (incluso Niebuhr ²) nel ritenere la mia distinzione tra *Heils-* e *Weltgeschichte* fin troppo “pessimistica”. *That’s all*.

Per “Measure” ho tenuto con Simons una conferenza *General Seminar* su Pascal. Molta fatica, poco tempo libero e vaghi progetti estivi per la Germania. *Le* andrebbe di affittare il nostro cottage a Weston per l’estate?

Saluti cordiali.

Suo Karl Löwith

H. White ³ è molto bravo e capace.

2 Karl Paul Reinhold Niebuhr (1892-1971), teologo protestante americano, attivo all’Union Theological Seminary di New York. Insieme a Paul Tillich si adoperò nel 1941 per invitare Löwith, costretto a lasciare il Giappone, alla New School for Social Research di New York. Löwith, tuttavia, ebbe una cattedra al Theological Seminary di Hartford dove rimase fino alla fine del 1949.

3 Howard B. White (1912-1974), professore di Filosofia politica alla New School. Tra i suoi scritti, *Peace among the Willows. The Political Philosophy of Francis Bacon* (1968).

Chicago, 23 febbraio 1950

Caro Löwith!

Mi ha fatto molto piacere vedere che il suo libro è stato recensito così favorevolmente. Ciò la può solo aiutare. Avrò notato che la critica di Kuhn concorda in punti considerevoli con la mia. Ciò non può impedirmi di pensare e di dirle che ritengo Kuhn un *clever* chiacchiere, che non si è occupato del problema e del quale mi fido poco.

Per quanto concerne i *Sentieri interrotti*, concordo con il suo giudizio generale: oggi Heidegger è il più forte spirito vivente. Non voglio definirlo un filosofo – egli stesso non vuole più esserlo. Non so se un vero filosofo debba essere un uomo di buona volontà, tuttavia so che una cattiva volontà distrugge il filosofare e che Heidegger è un mascalzone: il contrasto tra la *noblesse* di Nietzsche e la geniale scontrosità di Heidegger è stupefacente. Da ultimo questo risulta del tutto irrilevante, poiché tutto dipende, in realtà, dalla qualità delle sue argomentazioni. E qui si deve dire, in effetti, che Heidegger ha liquidato definitivamente tutto ciò che nel nostro secolo c'era e c'è. Il problema, alla fine, consiste solo nello stabilire se egli abbia ragione nelle sue critiche a Platone. Il suo rifiuto dogmatico-storicistico di ogni ritorno è irrilevante: esso dipende *solamente* dal fatto se la subordinazione della questione dell'essere alla questione sull'essente sia legittima o, come sostiene Heidegger, illegittima. Estremamente singolare è il saggio di Heidegger su Anassimandro ¹, dove il carattere *imperituro* o im-

¹ Cfr. M. Heidegger, *Der Spruch des Anaximander* (1946), in Id., *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1950, ora in *GA*, v, pp. 321-73 (trad. it. *Il detto di Anassimandro*, in Id., *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1997, pp. 299-348).

mortale dell'*apeiron* non viene minimamente menzionato: rimane qui l'assoluta oscurità che *Essere e Tempo* ha gettato sull'essente (come distinto dall'essere), in quanto si afferma: l'essere, non l'essente, si dà solo nel momento in cui si dà l'Esserci. Quindi c'è essente senza essere? Nelle pubblicazioni più tarde questo è il punto più oscuro, che inoltre viene oscurato ancora di più.

Heidegger religioso? Forse è appropriato "psicologico" e di sicuro "storico-spirituale". Tutte le persone "moderne" sono religiose. Tuttavia, *a che cosa* egli miri, lo mostra bene attraverso l'acuto abbandono di Kierkegaard per Nietzsche (abbandono che a me piace molto).

Per quanto riguarda Weston, non posso dire altro che: forse. *Quanto* vorrebbe avere? Di certo dovremmo mettere in conto anche il viaggio già abbastanza costoso.

La saluto cordialmente.

Suo Leo Strauss

Chicago, 19 luglio 1951

Caro Löwith!

Mi trovo da tre settimane nei boschi, tra i laghi del Michigan superiore, quando mi ha raggiunto la sua lettera. Il 22 torneremo a Chicago. A causa della gita nei boschi, la scrittura è a matita: sicuramente mi scuserà. Per quanto riguarda il suo problema pratico, posso dire solo questo: quando sono andato via da Chicago (il 1° luglio), non ho visto alcuna probabilità, tuttavia Bergsträsser¹ ha voluto darsi da fare. Mi metterò in contatto con lui subito dopo il mio ritorno e le farò sapere al più presto. – Grazie a Howard White ho ricevuto il suo articolo². È scritto in modo eccellente e, in confronto alle stupidaggini che dominano il palcosceni-

1 Probabilmente Arnold Bergsträsser (1896-1964). Studiò storia, sociologia e economia con Max e Alfred Weber. Consegui il dottorato nel 1923 a Heidelberg e nel 1927 l'abilitazione in Economia politica, nella stessa università, con Alfred Weber. Nel 1928 ottenne la cattedra a Heidelberg. Dopo l'avvento al potere del nazismo, nel 1937 Bergsträsser fu costretto a emigrare negli USA, dove insegnò inizialmente letteratura e storia tedesca. Nel 1954 tornò in Germania e ottenne la cattedra di Sociologia e Scienze politiche presso l'Università di Friburgo, dove fondò nel 1960 l'Arbeitsstelle für kulturwissenschaftliche Forschung. Tra i suoi scritti, il postumo *Weltpolitik als Wissenschaft. Geschichtliches Bewußtsein und politische Entscheidung* del 1965.

2 Strauss intende il saggio, dedicato alla memoria di Erich Frank, *Scepticism and Faith*, in "Social Research", xviii, 2, 1951, pp. 219-36, uscito anche in lingua tedesca, con alcune modifiche, con il titolo *Skepsis und Glaube*, in "Wort und Wahrheit", 6, 1951, pp. 247-58, ora in ss, III, pp. 218-39 (trad. it. *Skepsi e fede*, in Id., *Storia e fede*, Laterza, Roma-Bari 2000, pp. 5-34). Strauss rimanda poco più avanti a precisi passi del saggio, che corrispondono, in ss, III, alle pp. 224 ss. e 231 ss. (trad. it. pp. 13 ss. e 23 ss.).

co, lei ha mille volte ragione. Ma nei riguardi della *vera skepsis*, cioè di quella socratico-platonica? Lei legge Platone filtrato da Montaigne o con occhi cristiani. Socrate non è uno scettico in senso volgare, poiché egli *sa* di non sapere – egli sa innanzitutto che cos'è il *sapere* – e questo non è nulla. Egli sa inoltre che cosa sono i *problemi*, i problemi, quelli *rilevanti* – ovvero, ciò che è *rilevante*. In altri termini, egli *sa* che il filosofare è l'*unum necessarium* (*da qui* la certezza per quanto riguarda l'agire sul *terreno* della ricerca: questo contro p. 232, paragrafo 1). Questo sapere è tutt'altro che *animal faith*. Per quanto riguarda il *daimonion*, legga una volta il *Teage*, che anche Kierkegaard ha frainteso del tutto. A pagina 227 paragrafo 3 e pagina 231 paragrafo 2 (superiorità della disperazione o del dubbio cristiano nei confronti del dubbio classico) noto che lei commette una *petitio principii*: solo sulla *base* della fede è possibile questa superiorità – altrimenti, nel modo più assoluto, no.

Parliamoci senza mezzi termini: il suo articolo contribuisce a rafforzare di nuovo in me una risvegliata simpatia per Heidegger; per *quel* Heidegger nella misura in cui è rimasto fedele a quella istanza, che non fa concessioni alla fede di nessun genere.

Ma com'è fiacco e inadeguato, tuttavia, Heidegger, di fronte all'ormai del tutto cristianizzato, e dunque dimenticato, *Nietzsche*. Mi perdoni se le dico questo, lei che ha scritto sinora il miglior libro su Nietzsche: mi sembra che Nietzsche *non* sia compreso nei suoi elementi decisivi. Che il destino mi dia, poiché la forza l'avrei, l'occasione di esporre il suo pensiero. Mi sono di nuovo occupato di Tucidide – e posso solo, con Averroè, esclamare: *moriatur anima mea morte philosophorum. Dixi.*

A proposito, al suo posto, a Pascal preferirei Kierkegaard, che mi sembra essere, sia filosoficamente che teologicamente, il più grande pensatore. Non è un caso che Pascal fosse uno *scientist* e non un filosofo.

Ora devo smettere e tornare a Locke.

Che ne è stato della sua intenzione di criticare la mia critica

allo storicismo? La prenderei in considerazione molto volentieri, visto che devo scrivere di nuovo su questo tema.

Cordialmente.

Suo Leo Strauss

Saluti cordialmente Hula ³. Ho apprezzato molto la sua critica distruttiva, ma educata, dell'ormai vecchio "Esel" Kelsen ⁴. «Un austriaco non cava gli occhi a nessun altro».

3 Erich Hula (1900-1987), intellettuale austriaco, fu assistente di Hans Kelsen a Colonia e, dal 1938 al 1967, docente di Scienza politica alla New School. Autore del libro *Nationalism and Internationalism. European and American Perspectives* del 1984.

4 Strauss scrive *Esel* Kelsen e non *Hans* Kelsen (1881-1973). Si tratta di un gioco di parole ironico: in tedesco *Esel* significa "asino", "somaro".

Chicago, 21 dicembre 1951

Caro Löwith!

Ho letto il suo saggio su Heidegger due volte e con il più grande interesse ¹. Trovo la sua esposizione eccellente e nettamente superiore a quella di Krüger ². Di particolare effetto è il confronto tra le diverse edizioni di *Che cos'è metafisica?* ³ Lei ha, intenzionalmente o meno, confermato la mia supposizione: nel pensiero di Heidegger termina la modernità e quindi per noi per questo motivo, principalmente per questo motivo, costituisce un pensiero importante, poiché non possiamo liberarci da soli dalla modernità, se non si è in grado di comprenderla. La critica a Heidegger, di conseguenza, ha il compito di chiarire la modernità proprio del “tardo” Heidegger. Tuttavia, non è sufficiente mostrare che il “tardo” Heidegger abbia superato *Essere e Tempo*, benché di fatto lo neghi esplicitamente. Lei mostra a sufficienza che qui Heidegger mente – anche se, in un senso più profondo, egli ha comun-

1 Cfr. K. Löwith, *Heideggers Kehre*, in “Die Neue Rundschau”, 62, Heft 4, 1951, pp. 48-79, ora in *ss*, VIII, pp. 125-63 con il titolo *Zu sich selbst entschlossenes Dasein und sich selber gebendes Sein* (trad. it. *L'esistenza che si accetta e l'Essere che si dà*, in *Id.*, *Saggi su Heidegger*, Einaudi, Torino 1966, pp. 3-48).

2 Strauss potrebbe alludere a uno dei due saggi pubblicati da Krüger nel 1949: *Christlicher Glaube und Existentielles Denken*, in E. Wolf (hrsg.), *Festschrift Rudolf Bultmann, zum 65 Geburtstag überreicht*, Kohlhammer, Stuttgart 1949, pp. 168-89; *M. Heidegger und der Humanismus. Zur Auseinandersetzung mit den Schriften «Platons Lehre von der Wahrheit» und «Brief über den Humanismus»*, in “*Studia philosophica*”, 9, 1949, pp. 93-129, edito anche in “*Theologische Rundschau*”, 18, 1950, pp. 148-78.

3 Cfr. *ss*, VIII, pp. 160 *ss.* (trad. it. *Saggi su Heidegger*, cit., pp. 44 *ss.*).

que ragione in merito alla sua autointerpretazione – cioè che la motivazione *primaria* di *Essere e Tempo* sia conservata in *Sentieri interrotti*. Lo si nota immediatamente quando si confronta l’“idealismo” o il “soggettivismo” di *Essere e Tempo* con quello dell’idealismo tedesco: la sostituzione dell’io sovrano con l’esistenza. E il progresso dall’esistenza all’essere è così necessario, ovvero così razionale, come quello dalla *Jugendbewegung* tedesca (l’aura di *Essere e Tempo*) alla particolare maturità di oggi (mediata nel 1933 dalla *scoperta* della maturità e dalla sapienza consapevole: fine dell’*Autoaffermazione dell’università tedesca* – il punto di svolta della *Jugendbewegung* tedesca verso la consapevolezza – se qui lei legge qualcosa di comico, non ne sono io il responsabile). Mi sembra che le oscurità, perfino l’assurdità di *Essere e Tempo* (l’essente si dà – non l’essere – se non si dà nessun Esserci; sarebbe a dire, l’essente si dà quando non si dà l’essere), proprio in quel caso e precisamente conducono a *Sentieri interrotti*, soprattutto se lo storicismo dogmatico non viene messo in discussione, né all’inizio né alla fine e neppure in seguito.

Sono curioso circa la seconda parte del suo saggio.

Cordialmente.

Suo Leo Strauss

Larchmont N. Y.
92 Brookside Drive
[senza data]

Caro Strauss,

la sua esposizione alla New School, parlando di *Social Science* e intendendo filosofia classica, è stata eccellente – *you betray the audience into the truth*. New York, tuttavia, è un luogo terrificante, non si riesce mai a parlare con i propri amici in tranquillità.

Sto impacchettando libri e sono impegnato in mille faccende prima della partenza – il 2 marzo ¹.

Mi faccia sapere, per favore, se è interessato alla nostra *casetta estiva di Weston* – del tutto arredata, *complete privacy* e gli Hula come vicini poiché, naturalmente, non vanno a Vienna. Prezzo: 350 dollari *for the whole season*, da giugno fino a settembre *inclusive*, e, se lo desidera, anche più a lungo. Mi sembra *very reasonable!* Se non le interessa, diffonda la notizia a Chicago fra i suoi conoscenti e colleghi che cercano qualcosa di simile.

Saluti cordiali.

Suo Karl Löwith

¹ Forse Löwith si riferisce ai preparativi per il ritorno definitivo in Germania e precisamente a Heidelberg, dove divenne professore ordinario. Il rientro fu preceduto, nell'estate del 1950, da un soggiorno in Europa (la prima volta dopo ventiquattro anni), quando Löwith tenne conferenze e lezioni a Heidelberg, Tubinga, Marburgo, Colonia e Basilea.

Ascona, 25 agosto 1952
[cartolina]

Caro Strauss,

siamo qui al congresso Eranos ¹ dove ho esposto a un pubblico molto colto la sua critica dello storicismo. Peccato che non venga ad Alpbach. Quando uscirà la sua critica a R. G. Collingwood? ² (vorrei citarla). Purtroppo a Heidelberg non ho incontrato Blankenhagen ³. Riceverò nei prossimi due anni una *offer* dagli USA? Si faccia sentire!

Suo Karl Löwith

Mio caro Strauss – beh, la sua presentazione è stata di certo ben degna di nota, *historic* [memorabile] (secondo Löwith, non *historical* [storica]). Le hanno fischiato le orecchie?

Saluti cordiali.

Suo Scholem ⁴

1 I colloqui di Eranos erano conferenze a carattere culturale e filosofico che avevano luogo ogni anno dal 1933 presso Ascona, in Svizzera, nel Cantone Ticino. L'iniziativa fu organizzata per la prima volta da Olga Froebe-Kapteyn e da Rudolf Otto.

2 Löwith allude a L. Strauss, *On Collingwood's Philosophy of History*, in "Review of Metaphysics", 4, v, giugno 1952, pp. 559-86.

3 Forse Löwith intende Peter von Blanckenhagen (1909-1990), archeologo e storico nato a Riga ed emigrato in Germania con la sua famiglia dopo la Rivoluzione russa. Nel 1947 emigrò negli USA, dove fu *visiting professor* all'Università di Chicago. Nel 1956 ottenne la cittadinanza americana. Tra i suoi scritti, *Die Anstriche von Boscotrecase* (1962).

4 Gershom Scholem (1897-1982) fu amico di Strauss. Il carteggio Scholem-Strauss si trova in GS, III, pp. 699-772 (trad. it. *Lettere dall'esilio. Carteggio 1933-1973*, Giuntina, Firenze 2008).

Heidelberg, 25 settembre 1952

Caro Strauss,

*to set you much at rest I haste[n] to thank you for Persecution and the Art of Writing as well for Collingwood*¹. Sono tornato solo ieri dalla Svizzera e dal Tirolo e ho trovato qui entrambi i testi. Sono contento che stia trattando con Kohlhammer la traduzione del suo nuovo libro² e la prego di fare pressione sulla Chicago Press affinché tenga in considerazione mia moglie come *prospective translator*, in modo da non disimparare del tutto l'inglese. Peccato che lei non sia stato ad Alpbach. Là ho incontrato Bergsträsser, Hayek e altri. I miei due saggi su Heidegger³ han-

1 Löwith fa riferimento a due scritti di Strauss: *Persecution and the Art of Writing*, Free Press, New York 1952 (trad. it. *Scrittura e persecuzione*, Marsilio, Venezia 1990) e *On Collingwood's Philosophy of History*, in "Review of Metaphysics", 4, v, giugno 1952, pp. 559-86.

2 Si tratta del volume *Natural Right and History*, Chicago University Press, Chicago 1953, pubblicato in tedesco con il titolo *Naturrecht und Geschichte*, Koehler, Stuttgart 1956 (trad. it. *Diritto naturale e storia*, il Melangolo, Genova 2009).

3 Cfr. K. Löwith, *Heideggers Kehre*, in "Die Neue Rundschau", 62, Heft 4, 1951, pp. 48-79, ora in ss, VIII, pp. 125-63 con il titolo *Zu sich selbst entschlossenes Dasein und sich selber gebendes Sein* (trad. it. *L'esistenza che si accetta e l'Essere che si dà*, in Id., *Saggi su Heidegger*, Einaudi, Torino 1966, pp. 3-48) e Id., *Heidegger. Denker in dürftiger Zeit*, in "Die Neue Rundschau", 63, Heft 4, 1952, pp. 1-27, ora in ss, VIII, pp. 164-92 con il titolo *Geschichte, Geschichtlichkeit und Seinsgeschichte* (trad. it. *Evenienzaialità, storia, ventura dell'essere*, in Id., *Saggi su Heidegger*, cit., pp. 49-82). Sulle reazioni suscitate dall'uscita del saggio del 1952, cfr. H. Arendt e H. Blücher, *Briefe 1936-1968*, Piper, München-Zürich 1996, p. 288. Per quanto riguar-

no suscitato molta agitazione e il maestro si è infuriato. *Sorry*, non posso farci nulla.

Auguri e saluti cordiali.

Suo Karl Löwith

da la pubblicazione dell'intero volume di Löwith, *Heidegger. Denker in dürftiger Zeit*, Fischer, Frankfurt a.M. 1953, cfr. la lettera del 19 gennaio 1954 di Heidegger a E. Blochmann: «Löwith è eccezionalmente colto e abile nella scelta e nell'accostamento delle citazioni. Tuttavia della filosofia greca non ha la minima idea, mancandogli gli strumenti del mestiere. Ha un certo talento per la descrizione fenomenologica. All'interno di *questo* settore poteva assolvere compiti legittimi. Da molto tempo, in ogni caso, vive al di sopra delle sue possibilità. Del *pensiero* non ha nessuna idea; forse lo odia» (M. Heidegger e E. Blochmann, *Briefwechsel 1918-1969*, Deutsche Schillergesellschaft, Marbach am Neckar 1989, p. 103; trad. it. *Carteggio 1918-1969*, il Melangolo, Genova 1991, p. 164).

25 novembre 1953

Caro Strauss,

ieri ci ha fatto visita il Dr. Köster delle edizioni Köhler e ci siamo accordati per quanto riguarda la traduzione del suo *Natural Right*¹, per il quale la ringrazio cordialmente. Mia moglie non è ancora pronta con il libro per la Kohlhammer e potrà iniziare a lavorare al nuovo solo a fine marzo del 1954. Prenderò volentieri parte alla traduzione, per esempio al capitolo su Max Weber. Se di tanto in tanto ci dovessero essere domande complicate riguardo la traduzione, chiameremo in causa l'autore.

Non ho ancora sentito la sua opinione riguardo ai miei saggi su Heidegger, in particolare sul terzo che riguarda Nietzsche² e discute il problema dell'interpretazione. Professionalmente qui le cose vanno bene, la facoltà è in buone condizioni e l'intera atmosfera è una benedizione dopo il "grande magazzino" della New School, che mi ha trattato così male – situazione dovuta essenzialmente a Simon. Molto imbarazzante e spiacevole è non poter risolvere il problema della *cittadinanza* poiché, per mantenerla, non

1 Come si evince dalla lettera successiva del 18 marzo 1954, a causa di problemi di salute, la moglie di Löwith non tradusse il libro di Strauss. L'edizione tedesca *Naturrecht und Geschichte* uscì nel 1956 con la traduzione della persona proposta da Löwith, Horst Boog.

2 Cfr. K. Löwith, *Heideggers Auslegung des Ungesagten in Nietzsches Wort «Gott ist tot»*, in "Die Neue Rundschau", 64, Heft 1, 1953, pp. 105-37, ora in *SS*, VIII, pp. 193-227 con il titolo *Die Auslegung des Ungesagten in Nietzsches Wort «Gott ist tot»* (trad. it. *L'interpretazione di ciò che rimane taciuto nel detto di Nietzsche «Dio è morto»*, in *Id.*, *Saggi su Heidegger*, Einaudi, Torino 1966, pp. 83-123).

è sufficiente insegnare di nuovo uno o due semestri negli USA. Oltre a questo, nonostante molti tentativi e il continuo presentare domande, nessuna istituzione mi ha ancora offerto qualcosa; solo un giovane professore del Colorado College, che mi era stato consigliato da H. W. Schneider, Columbia, sarebbe pronto a un *exchange*, cosa per lui di certo molto vantaggiosa, ma per me niente affatto. La New School, se dovesse rimettere in piedi il Philosophy Department, nel migliore dei casi mi domanderà se ho intenzione di tornare *permanentemente* *. Così stanno le cose. Lavoro principalmente al mio corso e tengo alcune conferenze, un paio di settimane fa ne ho tenute due a Roma: è stato molto bello, poiché lì mi sento a casa più che da qualsiasi altra parte. E i suoi progetti per Gerusalemme e l'Europa? Sarebbe bello se si potesse di nuovo parlare. Saluti sua moglie, così come Blankenhagen, e si faccia sentire!

Cordiali saluti.

Suo Karl Löwith

* Sembra di capire che Löwith non prenda in considerazione un ritorno *definitivo* [annotazione a mano di Strauss alla fine della lettera, Nota del curatore tedesco].

Indirizzo fino al 30 aprile: *Carona* (Ticino), Svizzera
Heidelberg, 18 marzo 1954

Caro Strauss,

mia moglie è stata male durante tutto l'inverno e ha trascorso molto tempo in clinica. Di conseguenza la traduzione per Kohlhammer non sarà pronta per la data concordata; mia moglie è in grande e *sincero* dispiacere di non poter essere nelle condizioni di tradurre il suo libro e completarlo nell'arco di un anno. Mi sono perciò dato da fare per cercare un sostituto e fortunatamente ho trovato un giovane molto competente che sta ora conseguendo il dottorato; ha trascorso un anno di studi negli USA ottenendo il diploma di traduttore di lingua inglese e ha lavorato al tribunale di Norimberga con questa mansione. Come prova mi sono fatto tradurre alcuni passi del suo libro. È *eccellente* e lei non potrebbe augurarsi un traduttore migliore o più esperto. Si chiama Boog. Ho scritto al Dr. Köster della Köhler spiegando che mia moglie deve recedere dal contratto chiarendone il motivo. Köster ha già parlato personalmente con il sig. Boog ed è convinto quanto me delle sue capacità. Ho comunicato a Köster che io stesso l'avrei informata sulla variazione: la prego di dare il suo assenso formale *direttamente e immediatamente* alla Köhler, così come al Dr. Köster.

Possiamo contare, io e Gadamer, che in giugno o in luglio lei possa venire a Heidelberg a tenere presso il Dipartimento di Filosofia una conferenza ai nostri studenti? Lo spero vivamente e le chiedo il tema.

L'*Affaire* New School si è risolto del tutto negativamente. Di nuovo, si è comportata nei miei confronti in modo scandaloso, proprio come tre anni fa. Anche [Hans] Jonas, in merito, ha completa comprensione.

Saluti cordiali.

Suo Karl Löwith

Heidelberg, 31 dicembre 1955

Caro Strauss,

grazie per il suo manoscritto su Riezler ¹. Sono al momento alle strette poiché ho tre scritti di abilitazione e quattro dissertazioni da esaminare. Ho potuto leggerlo soltanto una volta e in fretta. Lo trovo eccellente. Il fatto che lei metta in luce in modo critico le sue proprie considerazioni nelle sezioni riassuntive non nuoce in nulla all'argomentazione. Il progresso oggettivo dal *Parmenide* * al *Trattato* e al volume *Man Mutable-Immutable* ² è di certo riuscito e convincente. Non conosco, tuttavia, i primi scritti *politici* di Riezler. La sua massima a p. 22, capoverso, mi è piaciuta particolarmente. Che Riezler, in quanto gentiluomo, fosse un dilettante di filosofia (nel migliore e nel più alto dei sensi), non occorre certo ricordarlo. Peccato solamente che lei non avesse a portata di mano il suo saggio su *Omero* pubblicato in "Antike" – ritengo che appartenga ai migliori dei suoi scritti. Io stesso, purtroppo, non ne sono in possesso. Le osservazioni su

1 Löwith si riferisce al saggio *Kurt Riezler* (1882-1955), pubblicato in "Social Research", XXIII, 1, 1956, pp. 3-34, ristampato nel volume *What is Political Philosophy?*, Free Press, Glencoe 1959, pp. 233-60.

* Nel citare Reinhardt lei dovrebbe aggiungere che Riezler gli ha dedicato il suo libro su Sofocle. Ciò sarebbe non solo un segno della loro amicizia, ma anche un grande onore per Riezler.

2 Sono tre scritti di Riezler: *Parmenides* del 1934, *Traktat vom Schönen. Zur Ontologie der Kunst* del 1935 e *Man, Mutable and Immutable. The Fundamental Structure of Social Life* del 1950.

Heidegger sono corrette; a p. 16, tuttavia, preferirei al nome di R. Wagner quello di J. G. Hamann³. Al momento il mago del Sud-Ovest⁴ tiene una lezione di un'ora sull'essenza del fondamento – nell'Aula Magna, più trasmissione radio in altre due sale – grande effetto e tensione assicurata. Legga nella “Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte” (1954, fascicolo 3) i resoconti degli uditori sul debutto berlinese di Schelling! Molto simili.

Nella “*Neue Rundschau*” (Fischer Verlag, Frankfurt) è uscito il capitolo trascritto e adattato da Riezler stesso sulla “cura”, insieme a tre pagine di *Reinhardt* sulla personalità e biografia di Riezler. Sarebbe bello se lei potesse indurre “Social Research” ad accludere alla sua conferenza queste pagine tradotte. Ho spinto l'editore a inviare il fascicolo a H. White. Non trascuri di far pervenire al fratello di Riezler la sua conferenza: Prof. Walter Riezler, Ebenhausen, Monaco.

Un paio di giorni fa Theodor Litt⁵ mi ha spedito un suo nuovo scritto: *Die Wiedererweckung des geschichtlichen Bewusstseins* (Verlag Quelle und Meyer, 1955), in cui difende lo storicismo contro me e contro Krüger. Chiaro come l'acqua e superficiale, ma molto istruttivo per quanto riguarda la situazione accademica

3 Johann Georg Hamann (1730-1788), filosofo e scrittore tedesco, preparò le atmosfere dello *Sturm und Drang* e del Romanticismo. Venne soprannominato “mago del Nord”: si comprende così la sarcastica definizione – “mago del Sud-Ovest” – che Löwith, subito dopo, attribuisce a Heidegger.

4 All'inizio della sua carriera Heidegger veniva scherzosamente chiamato dai suoi studenti “il piccolo mago di Messkirch”, dal nome del suo paese natale. Un altro soprannome di Heidegger fu “il savio del tempo”, così definito dopo la pubblicazione di *Essere e Tempo*. Cfr. *ML*, p. 44/p. 69 e p. 45/p. 71.

5 Theodor Litt (1880-1962), filosofo e pedagogo tedesco, fu rettore dell'Università di Lipsia. Nel 1937, causa la sua ostilità al nazismo, venne destituito. Dopo la guerra fondò, presso l'Università di Bonn, l'Institut für Erziehungswissenschaften. Löwith cita il suo *Die Wiedererweckung des geschichtlichen Bewusstseins*, Quelle & Meyer, Heidelberg 1955. Per le critiche a Löwith cfr. pp. 24, 30-6.

in Germania. Prima o poi gli ricambierò il favore, ma ora devo terminare il *Nietzsche* per la stampa ⁶.

Ho nuovamente richiesto i tre libri – pare che la libreria, a ciò che dichiara, non abbia ricevuto il mio ordine di ottobre per lei. Partono *oggi*.

Saluti cordiali.

Suo Karl Löwith

6 Löwith si riferisce alla seconda edizione, ampliata e modificata, della sua monografia su Nietzsche: *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, Kohlhammer, Stuttgart 1956.

Heidelberg, 11 giugno 1956

Caro Strauss,

com'è apolitico da parte sua, nell'*imitatio* di Ike ¹, procurarsi più popolarità con un *Heart Attack!* ² Sono venuto a conoscenza della disavventura grazie a uno dei molti viaggiatori statunitensi che sono qui di passaggio e spero che lei abbia sufficiente *pazienza* ³ per potersi ristabilire del tutto. Grazie per il contributo su Riezler in Social Research! Non è ancora uscita la traduzione tedesca di *Natural Right and History*? Faccia come se si trovasse a Sans Souci, in vacanza! ⁴ Anche io sono di nuovo pronto per le ferie *and looking forward to* Carona.

Saluti sua moglie e guarisca.

Cordialmente.

Suo Karl Löwith

1 Probabile riferimento a Dwight David "Ike" Eisenhower, trentaquattresimo presidente degli Stati Uniti, che, nel 1955, fu colpito da infarto.

2 Strauss nel 1956 subì un attacco di cuore.

3 In italiano nel testo.

4 Löwith allude probabilmente alla residenza estiva di Federico il Grande, re di Prussia, sita in Potsdam, poco distante da Berlino, e denominata *Sans Souci*.

Heidelberg, 28 giugno 1956

Caro Strauss,

alla nostra biblioteca del Dipartimento mancava il suo libro su Spinoza del 1930 ¹. Pensi: lo abbiamo ordinato da un catalogo di un antiquario e ci siamo accorti che si tratta della copia di Carl Schmitt con molte annotazioni! Un timbro segnala che il libro, evidentemente, è stato sequestrato dalle autorità statunitensi nel 1945 con la sua intera biblioteca. Sulla prima pagina Schmitt ha riportato a mano:

1° incontro: Primavera 1932

2° incontro: Estate 1937

3° incontro (1° nuovo incontro): Luglio 1945

(inizio del colloquio con Ed. Spranger ² 30/6/1945).

1 Cfr. L. Strauss, *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft. Untersuchungen zu Spinozas Theologisch-politischem Traktat*, Akademie Verlag, Berlin 1930, ora in GS, I, pp. 1-330; trad. it. *La critica della religione in Spinoza. I presupposti della sua esegesi biblica (sondaggi sul «Trattato teologico-politico»)*, Laterza, Roma-Bari 2003.

2 Eduard Spranger (1882-1963), filosofo e pedagogo tedesco, fu professore a Lipsia, Berlino e Tubinga. Nel 1936-37, in quanto *visiting professor* e rappresentante ufficiale della cultura del Terzo Reich, fu in Giappone dove incontrò Löwith; cfr. ML, pp. 113-4/pp. 151-3; F.-R. Hausmann, *Karl Löwith's Sendai: japanisches "Alt Marburg" oder nur exotisches Provisorium?*, in "Internationale Zeitschrift für Philosophie", 2, 2008, pp. 116-22 (trad. it. *La Sendai di Löwith: una «vecchia Marburgo» giapponese o solo una soluzione esotica e provvisoria?*, in "Il cannocchiale. Rivista di studi filosofici", 1, 2010, pp. 18-26). Tra i suoi scritti, *Zur Theorie des Verstehens*

Com'è da intendere questo cosiddetto terzo incontro?
Saluti cordiali.

Suo K. Löwith

P.S. Nel frattempo il suo *Diritto naturale* è uscito in tedesco!

und zur geisteswissenschaftlichen Psychologie del 1918 (trad. it. *La responsabilità del comprendere*, Rosenberg & Sellier, Torino 1990).

Chicago, 7 aprile 1960

Caro Löwith ¹,

le scrivo solamente per ringraziarla per la sua raccolta di saggi ² e per il suo articolo ³ tratto dal volume in onore di Gadamer. Tra l'altro, non sapevo che Gadamer avesse quasi la mia età. La prego di porgergli, in ritardo, le mie felicitazioni per il suo compleanno. Come lei probabilmente si attendeva, mi trovo in accordo quasi perfetto con il tema e la tesi che lei sviluppa nel suo libro. Ho riletto anche i saggi che già conoscevo. Mi ha colpito particolarmente il saggio *Natura e umanità dell'uomo*. L'unica difficoltà che incontro riguarda la filosofia del linguaggio: si può accettare la filosofia del linguaggio (moderna) senza abbandonare allo stesso tempo la nozione greca di "natura"? A proposito di quanto lei dice a pagina 222, io ritengo che la differenza tra dire "roccioso"

1 Lettera in inglese.

2 Cfr. K. Löwith, *Gesammelte Abhandlungen. Zur Kritik der geschichtlichen Existenz*, Kohlhammer, Stuttgart 1960 (trad. it. parziale *Critica dell'esistenza storica*, Morano, Napoli 1967). L'edizione italiana, per volere dello stesso Löwith, non contiene il saggio *M. Heidegger und F. Rosenzweig. Ein Nachtrag zu "Sein und Zeit"* (ora in ss, VIII, pp. 72-101) poiché avrebbe riproposto argomenti già ampiamente discussi nell'edizione italiana di *Heidegger. Denker in dürftiger Zeit* (trad. it. *Saggi su Heidegger*, Einaudi, Torino 1966).

3 Strauss si riferisce al saggio *Unzulängliche Bemerkungen zum Unterschied von Orient und Okzident* (ora in ss, II, pp. 571-601; trad. it. parziale *Note sulla differenza tra Oriente e Occidente*, in Id., *Scritti sul Giappone*, Rubbettino, Soveria Mannelli 1995) presente alle pp. 141-70 nella *Festschrift* per il sessantesimo compleanno di Gadamer: *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken. Festschrift für Hans-Georg Gadamer zum 60. Geburtstag*, hrsg. von D. Henrich, W. Schulz, K.-H. Volkmann-Schluck, Mohr, Tübingen 1960.

[*rocky*] e “duro” [*hard*] ⁴ potrebbe indicare la difficoltà della tesi che lei sviluppa in quel punto. Pagina 223, righe 13-14: è per me accettabile, ma pare in contraddizione con quanto lei dice a pagina 239, righe 14-19 ⁵, a meno che non si accetti la tesi – che, in ogni caso, credo inevitabile – che l’uomo sia un microcosmo; questo dovrebbe risolvere l’implicazione di “soggettivismo” dell’osservazione a pagina 223 ⁶.

Spero che lei stia bene. Ho intenzione di lasciare Chicago a giugno in modo da trascorrere circa quindici mesi sulla costa occidentale (Center for Advanced Study in the Behavioral Sciences, Stanford, California) e iniziare là il mio lavoro su Socrate e Aristofane.

Cordiali saluti.

Suo LS

4 Cfr. K. Löwith, *Die Sprache als Vermittler von Mensch und Welt*, in Id., *Gesammelte Abhandlungen*, cit. Löwith in questo punto scrive *heiter* e *düster*, cfr. ss, I, p. 367 (trad. it. *Il linguaggio nella sua funzione mediatrice tra uomo e mondo*, in Id., *Critica dell'esistenza storica*, cit., pp. 285-316, qui p. 309).

5 Cfr. ss, I, p. 367 (trad. it. p. 310). Strauss si riferisce alla frase di Löwith «Noi possiamo e dobbiamo comprenderci muovendo dal mondo, perché comprendiamo il mondo sempre muovendo da noi», che si trova in contraddizione con quanto si dice nel saggio *Welt und Menschenwelt* presente nello stesso volume (ora in ss, I, pp. 308-9; trad. it. *Mondo e mondo umano*, in Id., *Critica dell'esistenza storica*, cit., pp. 317-59, qui pp. 335-6): «A nessun pensatore greco è mai accaduto di pensare che, per ragioni metodologiche, l'indagine dell'essere e del mondo debba essere preceduta da un'analisi fondamentale dell'esserci risolto e ripiegato su di sé».

6 Cfr. ss, I, pp. 301-2 (trad. it. pp. 326-7).

[Stanford], 13 dicembre 1960

Caro Löwith ¹,

ho scritto alla Fondazione Rockefeller per conto di Marx ² secondo le direttive da lei suggerite. La ringrazio per le informazioni concernenti il *Nietzsche* di Heidegger ³ e soprattutto per la seconda edizione del suo volume a lui dedicato ⁴. L'ho riletto di nuovo ma non sono in grado di compararlo con la prima edizione che ho lasciato a Chicago. Vedo che siamo fondamentalmente d'accordo; forse addirittura più di prima perché io stesso sento ora l'attrazione esercitata da Heidegger più forte che in precedenza. Ho letto un po' il suo libro sul linguaggio ⁵ che conferma l'impressione che ho ricevuto dal libro *L'essenza del fondamento* ⁶

1 Lettera in inglese.

2 Probabilmente Werner Marx (1910-1994), filosofo tedesco. Studiò filosofia e legge a Friburgo, Berlino e Bonn. Conseguì il dottorato in legge, iniziò il tirocinio presso la pretura di Wesel che, nello stesso anno, fu costretto ad abbandonare a causa delle discriminazioni nazionalsocialiste. Lasciò la Germania e – dopo Bruxelles, Londra e la Palestina – giunse nel 1938 negli USA, dove conseguì il dottorato in filosofia con Löwith. Dal 1949 insegnò alla New School di New York, per poi tornare in Germania nel 1958. Tra i suoi scritti, *Hegels Phänomenologie des Geistes* (1971).

3 Cfr. M. Heidegger, *Nietzsche* (1961), in GA, VI/1-I-II (trad. it. *Nietzsche*, Adelphi, Milano 1994).

4 Cfr. K. Löwith, *Heidegger. Denker in dürftiger Zeit*, Fischer, Frankfurt a.M. 1953.

5 Cfr. M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache* (1959), in GA, XII (trad. it. *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 1991).

6 Cfr. M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes* (1929), in Id., *Wegmarken*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1967; ora in GA, IX, pp. 123-75 (trad. it. *L'essenza del fondamento*, in Id., *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, pp. 79-131).

e da altre cose: Heidegger si è del tutto, o quasi, congedato da quel provincialismo che mi ricorda sempre Natorp, così come dal giuramento sul monte Meissner ⁷, da un lato, e dal 1933, dall'altro. Tuttavia, non sono certo che lei sia nel giusto quando parla di “ciò che dura” [*lasting*] (*das Bleibende*). Questo coincide con l'eterno solo se *das Ewige* [l'eterno] è compreso come derivazione da *êwe*, *aevum*, *aion*, cioè da qualcosa che è nel tempo e non dura sempre e per sempre. Credo che sia essenziale in Heidegger il fatto che non si dia niente di eterno nel senso del *nunc stans* o del sempiterno: la finitezza dell'essere o il mondo, da un punto di vista sia temporale che spaziale, è, per come la intendo, ancora fondamentale per Heidegger. Inoltre, non sono del tutto d'accordo con lei sul fatto che l'essere abbia bisogno dell'uomo. Credo che la prospettiva di Heidegger sia avvalorata dalle difficoltà alle quali è esposta la seguente considerazione: il Dio autosufficiente inteso come *ens perfectissimum* che conduce necessariamente alla degradazione radicale e alla svalutazione dell'uomo. Detto altrimenti: se Heidegger avesse torto, l'uomo sarebbe allora un accidente, non vi sarebbe una fondamentale armonia tra l'essere e il pensiero e sorgerebbe la difficoltà senza speranza della “cosa in sé” kantiana. In quanto a Nietzsche, io mi chiedo, sulla base del saggio di Reinhardt *Nietzsches Klage der Ariadne* ⁸, se si possa identificare Nietzsche con Zarathustra o addirittura proprio con il suo *Zarathustra*. Questo in ogni caso non va contro la mia opinione, secondo cui ciò che dice Heidegger riguardo all'eterno ritorno è impossibile. Mi dispiace di do-

7 Strauss si riferisce al grande raduno organizzato dalla *Jugendbewegung*, movimento di orientamento patriottico e *völkisch*, i giorni 11 e 12 ottobre 1913 sul Monte Meissner, nei pressi di Kassel. Si radunarono oltre duemila giovani. Tra i presenti Ferdinand Avenarius, Walter Benjamin, Paul Natorp e Ludwig Klages.

8 Cfr. K. Reinhardt, *Nietzsches Klage der Ariadne* (1936), poi confluito nella raccolta *Vermächtnis der Antike. Gesammelte Essays zur Philosophie und Geschichtsschreibung*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1960.

vermi limitare a queste scarse annotazioni ma sono molto indietro con i miei studi.

Ho sentito che il libro di Gadamer è uscito⁹. Com'è? Ho intenzione di leggerlo non appena finirò il mio lavoro più urgente (che include anche *Le mille e una notte*).

Cordialmente.

Suo L. Strauss

⁹ Cfr. H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Mohr, Tübingen 1960 (trad. it. *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 1983).

Stanford, 8 febbraio 1961

Caro Löwith ¹,

la ringrazio per il suo saggio sul concetto di mondo ². L'ho letto con estremo interesse e sono quasi del tutto d'accordo. Mi potrebbe segnalare l'esatta fonte di "San Vittore", che lei cita nella nota 14? La mia difficoltà è questa: non è naturale per l'uomo concepire quello che noi chiamiamo "mondo" come "mondo". Semplice dimostrazione: non c'è un termine dell'Antico Testamento per "mondo". Lo ritengo importante: l'unità che noi intendiamo quando parliamo di "mondo" non è così "scontata" come l'esistenza di cani e gatti ³.

[Leo Strauss]

1 Lettera in inglese.

2 Cfr. K. Löwith, *Der Weltbegriff der neuzeitlichen Philosophie*, in "Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften", 4, 1960.

3 Frammento, il resto della lettera è mancante [Nota del curatore tedesco].

Chicago, 15 marzo 1962

Caro Löwith ¹,

ho letto la sua recensione al *Nietzsche* di Heidegger ² immediatamente, appena l'ho ricevuta, e di nuovo alcuni giorni dopo. Sto leggendo il suo libro proprio mentre mi sto preparando per un seminario su *Al di là del bene e del male*. Sono davvero interessato alla questione che lei ha sollevato. Lei ha sicuramente ragione nel problematizzare l'interpretazione di Heidegger alla luce di quanto lo stesso Nietzsche intendeva. Tuttavia, si potrebbe certamente sollevare la questione se Nietzsche abbia raggiunto il suo scopo e se la difficoltà che ha ostacolato il suo ritorno alla "natura" non giustifichi il tentativo filosofico di Heidegger e, di conseguenza, anche la sua interpretazione di Nietzsche.

Per quanto riguarda il fatto che Heidegger si occupi soprattutto dei frammenti postumi, penso che egli giustifichi la cosa sufficientemente, da un lato citando le considerazioni di Nietzsche su Zarathustra; e, dall'altro lato, sul post-Zarathustra (vedi anche: «Zarathustra è solo un vecchio ateo»).

Ciò che rende problematico il ritorno di Nietzsche alla *physis* è certamente la "storia", ed è la "storia" il punto di partenza e il tema di Heidegger. Heidegger è profondamente debitore nei confronti di Nietzsche; questo lui lo sa bene e mi sembra che non lo nasconda. Che egli sottolinei ciò che lo differenzia da Nietzsche,

1 Lettera in inglese (copia).

2 Strauss si riferisce alla lunga recensione di Löwith del 1962 ai due volumi di Heidegger dedicati a Nietzsche pubblicati nel 1961: *Heideggers Vorlesungen über Nietzsche*, in "Merkur", 16, 1962, pp.72-83, ora in SS, VIII, pp. 242-57.

lo ritengo del tutto difendibile, poiché è ovviamente preoccupato di evitare le trappole in cui è caduto lo stesso Nietzsche. Ciò che Heidegger ha appreso da Nietzsche e che non avrebbe potuto apprendere da nessun altro filosofo è: «non c'è nulla senza», ovvero, in ultima analisi, non vi può essere “oggettività”. Da questo punto di vista la “natura” non è più possibile se non in quanto postulata nel momento critico; e l'eterno ritorno, come viene inteso da Nietzsche, è primariamente natura *qua* essere, attraverso il suo essere postulata.

Quello che lei dice a metà di p. 78 [SS, VIII, pp. 249-51] è del tutto corretto.

Concordo invece con Heidegger, e non con lei, circa lo *status* subordinato della questione del cristianesimo inteso come distinto dal platonismo. Ritengo la prefazione di *Al di là del bene e del male* decisiva a riguardo.

Ripeto: ritengo che lei sia nel giusto contro Heidegger per quanto concerne l'intenzione di Nietzsche. Tuttavia, una volta che si sia sollevata la questione – che credo debba essere sollevata proprio a partire dal suo eccellente libro su Nietzsche – riguardo al fatto se Nietzsche abbia raggiunto il proprio intento o su cosa, nel caso contrario, lo abbia ostacolato nel raggiungerlo, si è costretti a concentrarsi sullo storicismo radicale di Nietzsche (che egli può aver creduto di aver *aufgehoben* [superato] nella sua “fisiologia”, ma così in effetti non è). Non vedo dunque nessuna possibilità che sia superiore alla dottrina filosofica di Heidegger, della quale la sua interpretazione di Nietzsche è parte integrante.

Per molto tempo non ho avuto più sue notizie. Cosa sta facendo al momento? Io sto preparando uno studio su Tucidide e un libro su Aristofane.

Come sempre,

suo Leo Strauss

al momento Carona-Lugano
27 marzo 1962

Caro Strauss,

grazie mille per le annotazioni sulla mia recensione del *Nietzsche* di Heidegger. È veramente spiacevole che non si possa parlare di persona almeno una volta l'anno, così da chiarirci su ciò che ci riguarda più facilmente e più velocemente che per lettera. Durante il semestre invernale sono stato a Basilea come sostituto di Jaspers, *just for a change*. Non ho prodotto niente di nuovo, solamente un lungo saggio, *Il superamento hegeliano della religione cristiana*, per la *Festschrift* di Krüger¹. Provvederò a spedirle il lavoro non appena sarà pubblicato, così come una conferenza sulla vecchia, ma ancora attuale, questione del “progresso”². Ho letto molto i libri di Teilhard de Chardin³, dalla

1 Cfr. K. Löwith, *Hegels Aufhebung der christlichen Religion*, 1962, ora in *ss*, v, pp. 116-66 (trad. it. *Il superamento hegeliano della religione cristiana*, in *Id.*, *Hegel e il cristianesimo*, Laterza, Roma-Bari 1976, pp. 3-69). Il saggio, come ricorda Löwith, uscì nel volume in onore di Krüger: cfr. K. Oehler e R. Schaeffler (hrsg.), *Einsichten. Gerhard Krüger zum 60. Geburtstag*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1962, pp. 156-203.

2 Forse si tratta del dattiloscritto del saggio *Das Verhängnis des Fortschritts*, pubblicato nel 1963, in E. Burck (hrsg.), *Die Idee des Fortschritts. Neun Vorträge (der Kieler Universitätstage 1962) über Wege und Grenzen des Fortschrittsglaubens*, Beck, München 1963, pp. 17-40. Il saggio ha conosciuto varie edizioni e modifiche consistenti: cfr. *ss*, II, *Anhang*, p. 612 e il saggio stesso alle pp. 392-410 (trad. it. *La fatalità del progresso*, in *Id.*, *Storia e fede*, Laterza, Roma-Bari 2000, pp. 143-70).

3 A Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955) – gesuita, antropologo, paleontologo, filosofo e teologo francese che tentò di conciliare il darwinismo con la dottrina

popolarità di certo sospetta, tuttavia degni di essere conosciuti. Già da tempo il mio stato di salute sta peggiorando a causa di problemi di circolazione; dovrei rinunciare del tutto al fumo, cosa che non ho ancora fatto. *Un vizio stimolante si dovrà pure avere!*

Mi meraviglia la concessione che lei fa a Heidegger: il fatto che Nietzsche non sia giunto a dichiarare la sua intenzione e a portarla a termine positivamente non è affatto una giustificazione per l'estraneità totale, di provenienza teologica, di Heidegger nei confronti della natura. D'altra parte, io credo che la storia abbia anche nella natura il suo luogo legittimo e che sia diventato necessario prendere filosoficamente sul serio la storia naturale e l'evoluzione, se non si vogliono trascurare, troppo facilmente, le scienze naturali. La stessa "storia dell'essere" di Heidegger è, secondo me, una costruzione iperfisica; e poiché anche la sua interpretazione di Nietzsche non mira a nient'altro che a questo, la sua difesa di Heidegger dovrebbe chiarire la sua posizione *a riguardo*. Le dice qualcosa allora la "storia dell'essere"?

Due nuovi libri potrebbero interessarla: Podach, *Nietzsches Werke des Zusammenbruchs*⁴ (sugli ultimi giorni di Torino), benché ci sia ben poco di nuovo da apprendere, eccetto alcune revisioni critiche dei testi sulla base dei manoscritti; e G. Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger*⁵, una raccolta di tutti i documenti concernenti il nazismo, pubblicata a Berna presso la casa editrice dello stesso curatore.

del peccato originale, esprimendo opinioni non conformi alla dottrina ufficiale della Chiesa – Löwith dedica il saggio *Teilhard de Chardin*, in "Philosophische Rundschau", 10, 1962, pp. 187-208, ora in *SS*, III, pp. 305-30.

4 Cfr. E. F. Podach, *Friedrich Nietzsches Werke des Zusammenbruchs*, Rothe, Heidelberg 1961.

5 Cfr. G. Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger. Dokumente zu seinem Leben und Denken*, Suhr, Bern 1962.

Sono contento che lei stia realizzando il progetto a lungo meditato su Tucidide e Aristofane!⁶

Saluti cordiali.

Suo Karl Löwith

P.S. Vale la pena leggere i saggi di H. Arendt sulla filosofia politica?⁷

6 Löwith si riferisce probabilmente agli studi che confluiranno in *On Thucydides' War of the Peloponnesians and the Athenians*, terzo capitolo del libro di Strauss *The City and Man*, Rand McNally, Chicago 1964 (trad. it. *La città e l'uomo. Saggi su Platone, Aristotele, Tucidide*, Marietti, Genova-Milano 2010), pp. 139-241. Il riferimento ad Aristofane è sicuramente relativo agli studi che costituiranno l'opera di Strauss intitolata *Socrates and Aristophanes*, Basic Books, New York 1966.

7 Presumibilmente Löwith si riferisce ai saggi di H. Arendt contenuti in *Between Past and Future*, Viking Press, New York 1961 (trad. it. *Tra passato e futuro*, Garzanti, Milano 1991).

Chicago, 2 aprile 1962

Caro Löwith ¹,

sono stato contento di sentirla, ma dispiaciuto di sapere che il suo stato di salute non è ottimale. A intervalli, dal 1942 soffro dello stesso problema e, per quanto con i filtri, anch'io continuo a fumare venti sigarette al giorno.

Non credo di fare "concessioni" a Heidegger. Non ha affermato lei stesso che vi è contraddizione tra eterno ritorno e libertà o che la «ripetizione dell'antico all'apice della modernità» (in quanto distinto da un ritorno incondizionato ai principi dell'antichità) costituisce una difficoltà insolubile? In altre parole, lei deve fare una scelta: i principi classici sono semplicemente perfetti o la critica moderna di questi principi è parzialmente giustificata? Heidegger, così come chiunque altro sostenga praticamente la seconda alternativa, è su questo piano infinitamente inferiore * a qualsiasi altro. Io non comprendo la *Seinsgeschichte* [storia dell'essere], tuttavia molte delle cose che egli espone sotto questa denominazione mi sono comprensibili e alcune di esse le ritengo intuizioni veramente profonde. In particolare, Heidegger ha chiarito magnificamente il nesso tra scienza, arte e volontà di potenza. D'altra parte, ritengo però che quanto egli dica intorno all'*a priori* in Platone, e più precisamente intorno all'idea del bene, sia sem-

¹ Lettera in inglese.

* *Superiore-inferiore*? Probabilmente si tratta di un errore di battitura della segretaria di Strauss. Cfr. la lettera n. 55 del 15 marzo 1962, parte finale del penultimo paragrafo [Nota del curatore tedesco].

plicemente sbagliato. Sono totalmente d'accordo con lei che sarebbe davvero opportuno avere una lunga conversazione su questi problemi, ma come farlo? Non ho visto i saggi di H. Arendt sulla filosofia politica.

Con i più cordiali saluti e i migliori auguri.

Sempre suo LS

Carona, Lugano
 (no: Corona!)
 25 settembre 1962

Caro Strauss,

la sua autobiografia intellettuale¹ mi ha interessato *molto*. Gran parte di quanto lei ha trattato in modo così chiaro e illuminante mi era nuovo. Poiché sono cresciuto del tutto al di fuori della tradizione ebraica, senza Hitler probabilmente non mi sarei mai reso conto di essere ebreo (mio padre era figlio illegittimo di una ebrea e di un barone viennese non ebreo). Così mi sono occupato, ad esempio, dei saggi di Hermann Cohen su Spinoza e di Rosenzweig solo dopo il 1933. Trovo la sua *Preface* così sostanziosa che spero che il suo libro su Spinoza sia ristampato, con questa introduzione, anche in Germania. Köhler o Kohlhammer potrebbero fare al caso e una ristampa *anastatica* costa poco (il mio scritto di abilitazione² è stato ristampato proprio ora in questa forma dalla *Wissenschaftliche Buchgesellschaft* di Darmstadt, che pubblica molti libri esauriti).

1 Löwith si riferisce alla *Prefazione* al volume di Strauss, *Spinoza's Critique of Religion*, Schocken Books, New York 1965; la prefazione è datata "agosto 1962" (ora in GS, I, pp. 5-54) ed è una sorta di autobiografia intellettuale di Strauss (trad. it. *Prefazione alla critica spinoziana della religione* in Id., *Liberalismo antico e moderno*, Giuffrè, Milano 1973, pp. 277-321).

2 Cfr. K. Löwith, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, Drei Masken Verlag, Berlin 1928; II ed. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1962, ora in SS, I, pp. 9-197 (trad. it. *L'individuo nel ruolo del co-uomo*, Guida, Napoli 2007).

Il mio personale e principale interesse per la sua prefazione si concentra nelle ultime pagine: la questione dell'*ateismo*. Se il non credere fosse semplicemente *non* credere – e non positivamente l'accettazione razionale che il *tutto* dell'essente sia il *mondo* naturale e non qualcosa al di fuori di esso – mi sembrerebbe, allora, che la nuda "*possibilità* della rivelazione" non avrebbe il peso che lei le attribuisce; quindi la filosofia non troverebbe il proprio fondamento su un atto di volontà né sarebbe possibile solo come *una* decisione. Carona ha da un paio di anni un piccolo *osservatorio astronomico* privato. Non è tentato da una visita? A fine ottobre torniamo a Heidelberg; in inverno, tuttavia, non terrò lezioni e a gennaio, probabilmente, andremo per un paio di settimane in Sudafrica.

Saluti cordiali.

Suo Karl Löwith

Chicago, 3 giugno 1964

Caro Löwith ¹,

sono stato veramente lieto di ricevere una sua cartolina. Non so cosa dire riguardo alla mia singolarità speculativa che lei dice di ammirare, eccetto che mi è del tutto spontanea; la si può anche chiamare unilateralità naturale, se non mentalità ristretta. Le parti importanti del libro sono quelle dedicate a Platone e a Tucidide. Sarei veramente interessato a conoscere le sue reazioni dopo la lettura ².

Quello che lei ha detto circa il congresso su Weber ³ mi inte-

1 Lettera in inglese (copia).

2 Strauss si riferisce al libro *The City and Man*, Rand McNally, Chicago 1964 (trad. it. *La città e l'uomo. Saggi su Platone, Aristotele, Tucidide*, Marietti, Genova-Milano 2010).

3 Si tratta probabilmente del congresso tenuto a Heidelberg nel 1964, in occasione del centenario della nascita di Max Weber. Löwith, che all'epoca era a Heidelberg, partecipò al congresso. Lo scritto al quale poche righe dopo fa riferimento Strauss è, tuttavia, molto probabilmente *Die Entzauberung der Welt durch Wissenschaft. Zu Max Webers 100. Geburtstag*, in "Merkur", 18, 1964, pp. 501-19, più volte ristampato con titolo diverso e con varie modifiche. Non vi si accenna, però, se il lavoro sia stato presentato al congresso (trad. it. *Max Weber e il disincanto del mondo*, in Id., *Marx, Weber, Schmitt*, Laterza, Roma-Bari 1994, pp. 91-121; cfr. la nota editoriale a p. 169). Nella raccolta di Löwith, *Vorträge und Abhandlungen. Zur Kritik der christlichen Überlieferung*, Kohlhammer, Stuttgart 1966, pp. 228-52, è presente una delle versioni di questo saggio: *Max Webers Stellung zur Wissenschaft*, che è la stessa stampata successivamente in ss, v, pp. 419-47; cfr. anche l'*Anhang*, p. 454. Nella nota editoriale a p. 290 del volume *Vorträge und Abhandlungen*, cit., si legge che lo scritto è una conferenza tenuta il 6 maggio 1964 in onore di Weber, in occasione del centenario della sua nascita, presso l'Università di Heidelberg.

ressa molto. Marcuse forse è il più “brillante” rappresentante di questa “sintesi” di Marx e Freud, la quale ha la più forte influenza sulle attuali scienze sociali in America. Non c’è bisogno di dire che, per quanto mi riguarda, tutto ciò non mi è di nessuna utilità. Attendo il suo saggio su Weber. Io non l’ho mai sentito né visto, tuttavia sono rimasto molto colpito dalla lettura del suo testo *La scienza come professione*⁴. Fino a quando non ho ascoltato Heidegger nell’estate del 1922, Weber è stato per me la personificazione dello spirito della scienza, nella misura in cui questo spirito è effettivo nello studio dell’uomo e delle cose umane. Come ho avuto modo di dire a Rosenzweig al mio ritorno da Friburgo: “in confronto a Heidegger, Weber sembra un orfanello per quanto riguarda l’acribia”. Probabilmente non c’erano molte persone che fossero attratte da Heidegger su questa base.

Cercherò di procurarmi gli scritti di Schmitt sui quali, gentilmente, lei ha attirato la mia attenzione. Sono spiacente di non poterla aiutare riguardo Levison e Nelson: non ho mai sentito i loro nomi. Provi a chiedere a Kennington, che potrebbe inoltre procurarle da Klein un’eccellente conferenza su Leibniz che dovrebbe interessarla per la sua prospettiva su “Dio, mondo e uomo”. Habermas mi ha spedito la sua recente pubblicazione⁵ e sono impressionato dalla sua profondità e sagacia. Tuttavia, dal momento che non è semplicemente marxista, mi rimangono del tutto oscure le fondamenta della sua posizione.

Per quanto riguarda la sua domanda circa la possibilità di dedicare un’altra visita alla vecchia Europa, le rispondo che ho accettato un invito del Dipartimento di Filosofia dell’Università di

4 Cfr. M. Weber, *Wissenschaft als Beruf*, Duncker & Humblot, München-Leipzig 1919 (trad. it. *La scienza come professione*, Armando, Roma 1997).

5 Probabilmente Strauss fa riferimento a J. Habermas, *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, Luchterhand, Neuwied a.R.-Berlin 1963 (trad. it. *Teoria e prassi nella società tecnologica*, Laterza, Roma-Bari 1969), oppure allo scritto di abilitazione di Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Luchterhand, Neuwied a.R.-Berlin 1962 (trad. it. *Storia e critica dell’opinione pubblica*, Laterza, Roma-Bari 2006).

Amburgo come docente ospite per il semestre estivo del 1965⁶. Weizsäcker⁷ mi voleva come docente stabile, ma le autorità accademiche hanno ritenuto poco opportuno chiamare qualcuno vicino al pensionamento. Se la mia salute e quella di mia moglie non ci giocano un brutto scherzo, saremo in Germania il prossimo anno e farò di tutto, ovviamente, per trascorrere un po' di tempo con lei.

Come sempre,

suo Leo Strauss

6 Per ragioni di salute, il soggiorno amburghese di Strauss non ebbe mai luogo.

7 Carl Friedrich von Weizsäcker (1912-2007), fisico e filosofo, dal 1957 al 1969 professore presso l'Università di Amburgo. Studiò con Werner Heisenberg, conosciuto a Copenaghen. Nel 1936 collaborò al Kaiser-Wilhelm-Institut für Physik di Berlino. Dal 1942 al 1944 fu professore di Fisica teorica all'Università di Strasburgo. Dal 1946 diresse un settore del Max-Planck-Institut für Physik a Gottinga. Tra i suoi scritti, *Zum Weltbild der Physik* del 1943 (trad. it. *L'immagine fisica del mondo*, Fabbri, Milano 1967).

Chicago, 19 agosto 1964

Caro Löwith!

Cordialmente grazie per i suoi due saggi ¹: mi sono piaciuti molto. La mia “replica” al suo saggio su “Merkur” l’ho dettata in campagna, da dove ieri sono tornato a Chicago, e la allego qui. Non sarò all’altezza della sua *experience* di Weber – non l’ho mai avuta – e non disconosco certo la sua grandezza, ma in lui vi è un elemento tipico proprio dell’accademico tedesco... Parliamo piuttosto di cose che sentiamo comuni – e che, se tutto va per il meglio, la prossima estate potremo discutere insieme.

Ho dato solo una scorsa al suo saggio su Descartes e Kant – l’opera postuma di Kant mi è del tutto sconosciuta. Lei riduce il numero dei filosofi che credono in un Dio “personale”: chi rimane?

Cordialmente.

Suo L. Strauss

¹ Uno dei due saggi è probabilmente lo stesso che viene ricordato poco dopo: K. Löwith, *Die Entzauberung der Welt durch Wissenschaft. Zu Max Webers 100. Geburtstag*, in “Merkur”, 18, 1964, pp. 501-19. L’altro saggio potrebbe essere *Das Verhältnis von Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes und Kant*, in “Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften”, 3, 1964, che Strauss menziona immediatamente dopo.

Allegato alla lettera 60

11 luglio 1964

Caro Löwith ²,

ho letto il suo saggio su Weber ³. È una degna dichiarazione in onore di Weber e un'altrettanto degna espressione di una delle esperienze che l'ha formata. I commenti che seguono sono ovviamente dedicati ai punti che non condivido con lei.

p. 501, par. 2, righe 2-3 [pp. 419-20]: economia politica (in definitiva sociologia), *la* scienza critica per eccellenza, *la* scienza filosofica; perché *questa* scienza speciale e non, per esempio, la psicologia prenda il posto della filosofia, non è stato proprio chiarito da Weber (cfr. p. 505, par. 2 [p. 425]: questo paragrafo sembra implicare che Weber e non Nietzsche sia stato il primo a porre la questione del valore e del significato della scienza, cosa che sicuramente va troppo oltre).

p. 501, par. 3, fine [p. 420]: poiché la scienza è lotta contro i pregiudizi, deve stare attenta a non diventare essa stessa un pregiudizio; tuttavia, non è forse un pregiudizio alimentato dalla scienza moderna il fatto che i criteri per giudicare i processi economici e politici non possano essere desunti da questi stessi processi? Tali processi, quantomeno in una certa misura, sono ben intesi; e nella stessa misura essi contengono in loro stessi il criterio secondo il quale richiedono di essere giudicati.

p. 503, par. 2, metà [pp. 421-2]: il carattere incantato del disincanto, vale a dire che al più alto livello il vero e il bello coincidono (Platone). Che l'incanto sia il risultato di una "tremenda sobrietà"

² Testo originale in inglese.

³ Strauss si riferisce al saggio di Löwith già precedentemente citato *Die Entzauberung der Welt durch Wissenschaft. Zu Max Webers 100. Geburtstag*. Strauss rimanda alla versione apparsa su "Merkur"; come di consueto tra parentesi quadre si rimanda alle pagine del saggio in *ss*, v; seguono, quando presenti, le pagine dell'edizione italiana.

e non di una sublime sobrietà, è un'espressione adatta a una lettera giovanile.

p. 505, par. 1, fine [p. 424]: “la verità” non è un significato misterioso, ma la manifesta assenza di mistero del mondo disincantato dal progresso della scienza. Ma non è forse parte del mondo il mistero della mente volta al disincanto, per non dire della mente come tale e della vita come tale? Il semplice fatto che la scienza sia suscettibile di un progresso *infinito* mostra il carattere misterioso della realtà.

p. 507, in fondo [p. 428/p. 105]: e a proposito del materialismo francese ecc.?

p. 509, righe 3-4 [pp. 429-30/p. 106]: Weber misura le possibilità dell'azione infra-mondana con le possibilità religiose: con quale diritto? Egli rifiuta, “in via personale”, la seconda possibilità: può un filosofo limitarsi a tale rifiuto? Non avrebbe dovuto riaprire l'intera questione della contesa, millenaria, tra ragione e fede?

p. 509, in fondo, e p. 510, riga 3 [pp. 431-2/pp. 107-8]: la sintonia con il carattere del nostro mondo oggi è decisiva solo se si *assume* che la moderna scienza della natura – e il suo sviluppo nello studio dell'uomo – sia fundamentalmente corretta, ovvero superiore a qualsiasi altra alternativa: è *la* via per *la* verità conoscibile. La scienza moderna della natura ecc., tuttavia, non presuppone una più fondamentale e profonda consapevolezza? Lei rifiuta interamente il suo passato fenomenologico? Anche nel seguito (p. 510, righe 7 ss. [p. 432/p. 108]): ciò che non può essere deciso “scientificamente” non è al di là della decisione del pensiero umano.

p. 510, par. 2, riga 6 [p. 432/p. 108]: qui lei cade nuovamente nel decisionismo che ha già abilmente attaccato nella sua critica a Heidegger e a Schmitt. Come per la sua critica alla mia critica di Weber, io credo di non aver mai eluso la questione della verità della religione biblica; inoltre ho chiarito perché io non ne parli ovunque. Non mi considero condizionato dall'odierna scienza dell'uomo moderno della nostra epoca, perché so che io

e lei e tutti gli altri non siamo semplicemente uomini moderni della nostra epoca, e che ciò che non è “meramente contemporaneo” è più importante di ciò che è meramente contemporaneo. Sarei uno sciocco o un visionario se non riconoscessi “il destino del tempo”, ma nego che il destino possa legittimamente determinare i miei più intimi pensieri. La possibilità di una scienza non positivista della società umana, e in particolare della società politica (cioè una scienza che non utilizza “concetti costruttivisti”, bensì concetti inerenti alla società politica, alle sue istituzioni, ai suoi “movimenti” ecc.), ovvero di una scienza politica fondamentale platonico-aristotelica, è talmente sepolta da secoli dominati da un approccio radicalmente differente che considero mio primo compito la riscoperta dell’approccio classico. Ciò che lei dice a p. 2 del suo dattiloscritto mostra al massimo grado la differenza tra Weber e Rickert; altrimenti è la semplice conferma del carattere decisionistico del suo pensiero: non Rickert, ma *Sein und Zeit* fa emergere la più profonda intenzione di Weber liberandola dal suo guscio positivista.

p. 510, in fondo, e p. 511, riga 3 [p. 433/p. 109]: lei non intende, ovviamente, che la scienza valutativa sia tale per una, e una soltanto, risoluta e coerente valutazione, ma che lo sia in ragione di una molteplicità di simili valutazioni: quale valutazione venga scelta dipende soltanto dalla decisione. Poiché, altrimenti, il pensiero umano in quanto tale dovrebbe legittimamente porre la questione della relazione che oppone l’etica dell’essere umano libero e vulnerabile all’etica biblica, al buddismo ecc.

p. 513, par. 1 [p. 438/l’edizione italiana non contiene questo breve passo, ma ci sono analogie con quanto si scrive nelle prime righe di p. 113]: l’indifferenza di Weber per il parlamento o il monarca, in quanto semplice questione tecnica in tutto simile a quelle riguardanti qualsiasi altro meccanismo, sarebbe difficilmente altrettanto indifferente di fronte alla differenza tra comunismo, nazismo e democrazia liberale. Questo atteggiamento è stato possibile solo in quei giorni sereni e da lungo tempo dimenticati.

p. 514, par. 2 [pp. 440-1/p. 113]: lei non offre nessuna prova alla sua affermazione o implicazione secondo cui, *in Weber*, la *polis* debba essere intesa come un tutto sovraindividuale; per come io ho compreso Weber, egli intende che questo fosse il modo in cui i Greci, comprensibilmente ma erroneamente, comprendevano la loro società.

Carona/Lugano, 27 giugno 1966

Caro Strauss,

grazie mille per *Socrates and Aristophanes!*¹ Ho letto subito il capitolo sulle *Nuvole*. Che magnifica mescolanza di spirito goliardico e serietà, che lei così chiaramente mette in evidenza. *You are in this new book at your best!* Per *think-tank*, purtroppo, non conosco nessuna traduzione tedesca. Invano ho cercato una spiegazione dell'immagine dei vasi greci sulla copertina. Lei ora ha effettivamente completato in modo glorioso l'intero programma del suo *think-tank*. Dalla parte posteriore della copertina ho desunto che è stata pubblicata una *Festschrift* per il suo sessantacinquesimo compleanno². Poiché conosco la maggior parte degli autori mi piacerebbe avere il volume. Potrebbe fare in modo che l'editore me ne faccia avere una copia?

Di sera leggo a mia moglie il *Don Chisciotte* di Cervantes – una *Art Pendant* a Aristofane.

Saluti cordiali.

Suo Karl Löwith

1 Cfr. L. Strauss, *Socrates and Aristophanes*, Basic Books, New York 1966.

2 Cfr. J. Cropsey (ed.), *Ancients and Moderns. Essays on the Tradition of Political Philosophy in Honor of Leo Strauss*, Basic Books, New York 1964.

Chicago, 9 agosto 1966

Caro Löwith!

Nel frattempo è arrivato il suo *Nature, History and Existentialism*¹. La ringrazio cordialmente. Nonostante conoscessi bene le varie parti, ho letto subito l'intero libro. Concordo in tutto con lei in merito alla questione principale: la *base* della "filosofia dell'esistenza" è una specifica – se vuole, "negativa" – cosmologia; solo sulla base di una tale cosmologia la "storia", la "cultura", la "morale", l'"arte" e simili possono ricevere l'importanza che in realtà hanno ricevuto.

Leggendo il suo saggio su Marx² mi sono accorto dell'affinità formale tra il concetto marxiano di "merce" (la "forma" di merce) e il concetto heideggeriano di "impianto" [*Gestell*].

Ho pregato l'editore Basic Books di spedirle una copia della raccolta di saggi in mio onore.

La sua frase sul mio capitolo sulle *Nuvole* mi ha rallegrato molto: è quasi l'unica parola di incoraggiamento che ho sentito da molti anni! Ma non vorrebbe leggere anche gli altri capitoli?

Cordialmente.

Suo Leo Strauss

1 Si tratta di una raccolta di vari saggi di Löwith: *Nature, History, and Existentialism and other Essays in the Philosophy of History*, ed. by A. Levison, Northwestern University Press, Evanston 1966.

2 È il saggio *Man's Self-Alienation in the Early Writings of Marx*, in K. Löwith, *Nature, History, and Existentialism*, cit., pp. 79-101.

Chicago, 6 gennaio 1967

Caro Löwith!

Per prima cosa e soprattutto: i miei più cari auguri per il suo settantesimo compleanno (di cui non conosco la data precisa). Le auguro di continuare la sua attività in salute e in pace.

Ho letto due volte e con interesse i suoi saggi riguardanti la critica del cristianesimo ¹. Benché su Weber non concordiamo del tutto, nel complesso sono comunque d'accordo con lei. Credo solamente che, per superare lo storicismo, per prima cosa sia necessario vedere come, prima della "scoperta" della storia, fosse compreso ciò che ora noi denominiamo storia. In altri termini: non si può comprendere la *physis* se allo stesso tempo non si comprende il *nomos*. Questo e poco altro era quello che nel mio capitolo su Tucidide e nel mio libro su Aristofane volevo mettere in chiaro.

Per quanto riguarda la traduzione inglese del suo saggio sulla mediazione ², mi sono sforzato di convincere l'unico uomo che conosco e che sarebbe capace di tradurlo – Werner Dannhauser, *Commentary*, New York – ma non mi ha ancora risposto.

Di nuovo: il meglio per ancora molti anni.

Sempre suo Leo Strauss

1 Strauss probabilmente intende i saggi raccolti in *Vorträge und Abhandlungen. Zur Kritik der christlichen Überlieferung*, Kohlhammer, Stuttgart 1966, che discutono le relazioni tra cristianesimo e mondo moderno.

2 Strauss fa probabilmente riferimento al saggio di Löwith, *Vermittlung und Unmittelbarkeit bei Hegel, Marx und Feuerbach*, apparso originariamente in *Vorträge und Abhandlungen*, cit., pp. 198-227, ora in *ss*, v, pp. 186-220.

Annapolis, 12 marzo 1970

Caro Löwith!

La vorrei ringraziare cordialmente per il suo invio. Dal mio ritiro da Chicago non ho più avuto notizie né da lei, né da altri; proprio più niente dopo un colpo apoplettico nel novembre 1968. Sono davvero contento per il suo invio.

Ho letto la sua osservazione su Heidegger subito e per due volte ¹ e credo che adesso la mia critica alla sua posizione possa esprimersi meglio rispetto al nostro ultimo scambio. Alla domanda se l'uomo possa essere considerato un essere naturale, lei risponde con un *sì e no* (p. 40 [p. 280-1/pp. 78-9]; ma anche p. 46, par. 1 [p. 286/pp. 84-5]: *physis* ≠ esistenza *cosciente*); se le cose stanno così, la natura non può essere *il* fondamento di tutto l'essente e Heidegger, che trova questo fondamento nell'essere, è perciò da

1 La data della lettera e l'argomento di discussione fanno pensare che Strauss si riferisca al saggio di Löwith pubblicato in onore di Heidegger per il suo ottantesimo compleanno: *Die Natur des Menschen und die Welt der Natur*, in J. Beaufret, H.-G. Gadamer, K. Löwith, K.-H. Volkmann-Schluck, *Die Frage Martin Heideggers. Beiträge zu einem Kolloquium mit Heidegger aus Anlass seines 80. Geburtstages*, in "Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften", Philosophisch-historische Klasse, 4, 1969, Winter Verlag, Heidelberg 1969, pp. 36-49, ora in *SS*, VIII, pp. 276-89 (trad. it. del saggio di Löwith in F. Volpi, a cura di, *Su Heidegger. Cinque voci ebraiche*, Donzelli, Roma 1998, pp. 75-88). Dopo l'indicazione di pagina alla prima edizione del lavoro, si indica tra parentesi quadre le pagine di riferimento in *SS*, VIII, seguite dal numero di pagina dell'edizione italiana. Non sono riuscito a trovare il riferimento a Valéry, citato poco prima della fine della missiva: nel saggio di Löwith c'è un solo riferimento diretto a Valéry, che poco ha a che fare con il rimando di Strauss nella lettera.

preferire. Inoltre: la natura umana, come lei la comprende, non fornisce alcuna indicazione intorno al *pos bioteon*, proprio perché lei intende l'uomo non semplicemente come un essere naturale (*sui generis* o *suae speciei*); il suo presupposto esclude da sé la *questione* concernente il *pos bioteon*. Lei non può contrapporre niente alla risposta di Heidegger circa la questione che concerne "l'ultima istanza del nostro essere-nel-mondo". A tale risposta invece io vorrei controbattere: *kata physin zen*. Ma lei, sulla base del suo storicismo, non potrebbe fare altrettanto. Eppure lei implica l'antica risposta quando afferma che all'uomo concerne il tutto del mondo; primariamente non in senso stretto, quanto piuttosto per la *sua* vita, per la sua giusta vita; tale questione primaria può condurre alla risposta che l'*eudaimonia* consiste nella *theoria* e all'uomo giunto fin qui riguarda in realtà il tutto del mondo; qui si vendica il "salto" del *kata physin zen*, che lei in realtà dovrebbe affermare. Inoltre: su base storicistica, e non solo su di essa, Heidegger è più conseguente di lei, quando ritiene la "natura" una specifica *interpretazione* dello stato delle cose, che in modo più opportuno viene denominato da qualcosa come il suo *Geviert*². In ogni caso la "natura" non si comprende da sé stessa, come ritiene tacitamente E. Straus³ nella sua critica di Heidegger. Ad esempio, i giapponesi

2 È un termine di Heidegger che si può rendere con "quadratura" o "quadrato", oppure, spostando l'accento sul prefisso collettivo "Ge", si può tradurre con "riunione dei quattro". Il termine allude metaforicamente all'aprirsi del mondo nelle quattro direzioni di terra e cielo, divino e mortale. Queste direzioni, tuttavia, sono intese da Heidegger in senso *unitario*, poiché ogni direzione, per essere sé stessa, rinvia tramite rimandi alle altre direzioni.

3 Erwin Straus (1891-1975), psichiatra, neurologo, psicologo e filosofo tedesco, nel 1938 fu costretto a lasciare la Germania perché di origine ebraica. Negli Stati Uniti fu prima docente di Filosofia e Psicologia presso il Black Mountain College (North Carolina), poi dal 1944 al 1946 *Research Fellow* alla Johns Hopkins University (Baltimora). Dal 1946 al 1961 diresse il Veterans Administration Hospital di Lexington (Kentucky) e fino al 1956 fu docente presso l'Università del Kentucky. Strauss potrebbe riferirsi allo scritto di Straus del 1963, *Philosophische Grundfragen der Psychiatrie II. Psychiatrie und Philosophie*, in H. W. Gruhle, R. Jung, W. Mayer-Gross, M. Müller (hrsg.), *Psychiatrie der Gegenwart. Forschung und*

hanno una *parola* per “natura”? Gli ebrei della Bibbia non ne hanno alcuna; la parola ebraica per “natura” è una *traduzione* di *charakter* (cfr. anche l’ultima citazione di Valéry a p. 143). Del resto, se il vivente infraumano occupa un rango più alto dell’uomo, come lei sembra ammettere a p. 47 [p. 287/p. 85], come potrebbe allora lei evitare le conseguenze di Klages?

La scorsa settimana Henrich ⁴ ha tenuto qui una conferenza. Il suo approccio razionale mi è piaciuto molto.

Sto cercando – *hoping against hope* – di condurre in porto la mia interpretazione di Senofonte.

Si faccia sentire presto. Le auguro il meglio.

Sempre suo Leo Strauss

Praxis, Bd. 1/2, Springer, Berlin 1963, pp. 926-94 (trad. it. *Il vivente umano e la follia. Studio sui fondamenti della psichiatria*, Quodlibet, Macerata 2010). Lo stesso scritto di Straus è citato anche da Löwith in *Die Natur des Menschen und die Welt der Natur*, cit.

4 Probabilmente Dieter Henrich (1927-). Ha studiato filosofia dal 1946 al 1950 a Marburgo, Francoforte e Heidelberg. Nel 1956 ha conseguito l’abilitazione e successivamente è stato professore ordinario a Berlino (1960) e a Heidelberg (1965). Dal 1968 al 1986 è stato *visiting professor* negli USA (Harvard, Columbia, Yale, University of Michigan) e in Giappone (Tokyo). Nel 1981 è stato chiamato presso l’Università di Monaco, dove dal 1994 è professore emerito. Tra i suoi numerosi scritti, *Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit* del 1960 (trad. it. *La prova ontologica dell’esistenza di Dio. La sua problematica e la sua storia nell’età moderna*, Prismi, Napoli 1983). Löwith aveva ampia considerazione di Henrich, che partecipò anche alla *Festschrift* in onore di Löwith stesso; cfr. *Sceptico Sereno. Rede am 9.1.1967*, in H. Braun und M. Riedel (hrsg.), *Natur und Geschichte. Karl Löwith zum 70. Geburtstag*, Kohlhammer, Stuttgart 1967, pp. 458-63. Alla *Festschrift* partecipò anche Strauss, con l’intervento *A Note on Lucretius*, pp. 322-32.

786A Fair View Ave.,
Annapolis, Maryland 21403
30 settembre 1971

Caro Löwith!

Non l'ho ancora ringraziata per l'invio del suo scritto su Valéry¹, riparo ora con la presente lettera (ci sono stati ostacoli di ogni tipo). Poiché ho poco accesso a Valéry, mi interessava, più che altro, sapere come sia arrivato a essere presente nel suo pensiero. Sembra proprio essere il pensatore della generazione precedente al quale lei si sente più affine. Mi sarebbe stato di aiuto, se mi fosse stato chiaro, comprendere dove lei si allontani da Valéry.

Qualche tempo fa mi è venuto in mente che, per quanto ne sappia, non c'è un unico passo negli scritti di Heidegger in cui sia presente il nome di Gesù, e neppure una volta quello di "Cristo" (potrebbe comunque essere in un'interpretazione di Hölderlin che non conosco). Questo sarebbe veramente degno di nota. Quando ne avrò l'occasione, mi faccia conoscere la sua opinione.

Per quanto mi riguarda, sto cercando, ancora e all'ultimo momento, di completare le mie considerazioni su Socrate e Pla-

1 Strauss fa riferimento a K. Löwith, *Paul Valéry. Grundzüge seines philosophischen Denkens*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1971, ora in *SS*, IX, pp. 229-400 (trad. it. *Paul Valéry*, Celuc, Milano 1986).

tone ². Nel caso dovessi pubblicare qualcosa, provvederò a spedirle il tutto.

La saluto cordialmente.

vosre vieux Strauss

2 Le ultime ricerche di Strauss riguardano soprattutto l'immagine di Socrate che emerge da Senofonte e il suo rapporto con Platone. Probabilmente il filosofo si riferisce al lavoro successivamente pubblicato con il titolo *Xenophon's Socrates*, Cornell University Press, Ithaca 1972. Strauss dedicò gli ultimi anni della sua vita a saggi sui dialoghi platonici, tra i quali *Eutidemo*, *Apologia di Socrate* e *Critone*, pubblicati in *Studies in Platonic Political Philosophy*, University of Chicago Press, Chicago 1983, pp. 38-88.

Indice dei nomi

- Achelis nome?, 100
Agostino d'Ipbona, 150
Alessandro Magno, 138
Altini C., 10, 12
Anassimandro, 157
Angelus Silesius (pseud. di J. Scheffler),
76
Antistene, 147
Archelao, 147
Arendt H., 10, 166, 188, 190
Aristofane, 179, 185, 188, 201, 203
Aristotele, 10, 35, 89, 116, 136, 138,
142-3, 145-7
Avenarius F., 181
Averroè (Ibn Rushd), 160
- Bachofen J. J., 123
Baeumler A., 123
Barash J. A., 13
Barth K., 10, 94, 113, 153
Baruzi J., 76, 83
Baumeister Th., 13
Beaufret J., 204
Becker H., 75
Becker W., 83, 88-9, 100-1
Benjamin W., 181
Benn G., 93
Berdjaev N., 108
Bergson M.-L., 43
Bergsträsser A., 159
Bergsträsser G., 166
Bertram E., 123
Blankenhagen (Blanckenhagen P.
von?), 165, 169
Blochmann E., 167
Blücher H., 166
Bluhm H., 12
Boas F., 120
Bodin J., 136
Bonanni G., 39
Boog H., 168, 170
Boschwitz F. Ph., 44, 80, 110, 132
Bouglé C., 45
Brecht B., 85
Brock W., 109, 114
Brunner E., 151-2
Buchheim K., 108
Bultmann R., 10, 151-2
Burck E., 186
Burckhardt A., 10, 36, 119, 124-5, 128-9
Burke E., 24
Buske H., 120, 122
Busse H. H., 123
- Calabi L., 13
Cantimori D., 122
Caracciolo A., 13
Cartesio, 95, 134, cfr. anche *R. Descar-*
tes
Cera A., 13

- Cervantes M. de, 201
 Cesare Gaio Giulio, 16, 74, 77
 Chamberlain A. N., 17
 Chamberlain H. S., 78
 Chiodi P., 42
 Churchill W. L. S., 145
 Clemenceau G. B., 59
 Cohen H., 15, 111, 191
 Collingwood R. G., 165-6
 Comte I. M. A. F. X., 133, 136, 140
 Condorcet M. J. A. N. de Caritat, mar-
 chese di, 133, 136
 Cristo, 30, 61, 141, 147, cfr. anche *Gesù*
 Croce B., 10, 108, 122
- Dannhauser W., 203
 Dante Alighieri, 76
 de Gobineau J. A., 78
 de la Cruz J., 76
 de Maistre J., 84
 Democrito, 147
 Descartes R., 10, 23-4, 99, 128, 136, 145,
 196, cfr. anche *Cartesio*
 Deutsch K. L., 11
 Dewey J., 143
 Dilthey W., 10, 20, 24, 43-4, 50, 136
 Diogene di Sinope, 109
 Diogene Laerzio, 147
 Donaggio E., 13, 143
 Donoso Cortés J., 79
 Dostoevskij F. M., 64, 77
- Ebbinghaus J., 92
 Einstein A., 111
 Eisenhower D. D. "Ike", 175
- Emmerich A. K., 115, 123, 128
 Erodoto, 142
 Eschilo, 76, 142
 Esposito R., 10, 38
 Eucken R., 50
 Euripide, 142
- Federico il Grande, re di Prussia, 175
 Fehling, 51, 63, 67-8, 70, 73, 75, 81, 83,
 92, 97, 107
 Fehling A. W., 41
 Flaubert G., 148
 Foessel M., 13
 Franceschelli O., 13
 Frank E., 63, 139, 152, 159
 Freud S., 111, 194
 Friedländer P., 142
 Fritz K. von, 142
 Froebe-Kapteyn O., 165
- Gadamer H.-G., 67, 98, 101, 142, 170,
 178, 182, 204
 Geiger M., 109
 Gentile G., 105
 George S., 16, 77, 106, 123
 Gesù, 136, 207, cfr. anche *Cristo*
 Gide A., 83, 88
 Gilson É., 43, 99
 Giorgini G., 38
 Gobineau J. A. de, 17
 Goebbels J. P., 16, 77
 Goethe J. W. von, 137-8, 140
 Gogarten F., 113
 Gothein P., 77
 Greene Th. M., 143, 148

- Gregorovius F., 143
 Grene D., 142
 Groethuysen B., 44, 47, 63, 68, 70, 73,
 75, 79
 Gruhle H. W., 205
 Guida G., 13
 Gundolf F., 77

 Habermas J., 194
 Hamann J. G., 173
 Harnack A. von, 153
 Hartmann N., 67
 Hausmann F.-R., 38, 43-4, 176
 Hayek F. von, 166
 Hegel G. W. E., 10, 17, 24, 26, 44, 54,
 58, 78, 83-4, 90, 93, 95, 106, 127, 137,
 155
 Heidegger M., 10-1, 14, 20, 24, 28, 30,
 33, 41-2, 49, 58, 61-3, 65, 67, 77, 79,
 82, 89-90, 92-4, 97, 100, 108-9, 113,
 134, 137, 141, 155, 157-8, 160, 162,
 166-8, 173, 180-1, 184-7, 189, 194, 198,
 204-5
 Heisenberg W., 195
 Henrich D., 206
 Heyse H., 108
 Hildebrandt K., 93
 Hindenburg P. von, 123
 Hitler A., 67, 191
 Hobbes Th., 10, 24-5, 32, 64-6, 68,
 82-3, 87-9, 100-1, 103, 105, 117, 119,
 122, 127, 130, 136, 146
 Hölderlin J. Ch. F., 207
 Holl K., 153
 Horkheimer M., 101
 Hula E., 139, 161, 164

 Hume D., 146
 Husserl E., 11, 139

 Jaeger W., 142, 149
 Janssens D., 12
 Jaspers K. Th., 10, 44, 49, 51, 53, 61,
 63-4, 186
 Jonas H., 171
 Jourdon (H. Jourdan?), 102
 Jung R., 205
 Jurkat **nome?**, 120

 Kahler E., 77
 Kallen H., 154
 Kandinskij V. V., 44
 Kannelopoulos **nome?**, 120
 Kant I., 10, 24, 50, 95, 108, 143, 196
 Kantorowicz E. H., 77, 104
 Kaufmann F., 154
 Kehr E., 67
 Kehr P. F., 50
 Kelsen H., 161
 Kennington **nome?**, 194
 Kervegan J.-F., 13
 Kierkegaard S., 10, 25, 28, 53, 60, 64, 83,
 85-7, 93, 96, 106, 112, 139, 158, 160
 Kittredge T. B., 81, 83, 98, 103, 107
 Klages L., 123, 181, 206
 Klein J., 61, 67, 72, 74, 76, 82, 105, 194
 Klotz **nome?**, 136
 Kojève (Koscheunikoff) A., 44, 66, 153
 König R., 119, 122
 Koselleck R., 143
 Köster **nome?**, 168, 170
 Koyré A., 10, 43, 72, 75, 79, 83, 90, 95,
 97, 106

- Krautheimer R., 81, 114
 Krautheimer T., 114
 Kroner R., 101
 Krüger G., 67, 94, 97-8, 101, 111, 162, 173, 186
 Kuhn H., 101, 142, 155, 157
- Lassalle F., 111
 Lederer E., 45, 63
 Leemanns **nome?**, 120
 Leibniz G. W. von, 76, 146
 Lessing G. E., 129, 136, 138, 150-1
 Levison **nome?**, 194
 Levison A., 202
 Lévy-Bruhl L., 45-6, 79
 Lewis S., 148
 Liebert A., 101
 Liebsch B., 12
 Litt Th., 173
 Locke, 160
 Lovejoy A. O., 142
 Löwith E. (W.), 48
 Lubienski Z., 66, 83, 89
- Machiavelli N., 24-5, 32, 136, 149, 152
 Maimonide M., 10, 15, 25, 110-1, 119
 Mann Th., 123
 Mannhardt J. W., 70
 Mannheim K., 57
 Marcuse H., 194
 Marini A., 42
 Marx K., 24, 75, 87, 93, 106, 111, 194, 202
 Marx W., 180
 Massignon L., 43, 46, 49
- Maulnier Th., 114
 Mauss M., 45-6
 Mayer-Gross W., 205
 Medde M., 39
 Meier H., 10, 12, 37-8
 Mendelssohn **nome?**, 130
 Mendelssohn-Bartholdy A., 51, 67, 103, 107
 Menzer R., 101
 Misch **nome?**, 109
 Moeller van den Bruck A., 16, 77
 Mommsen W., 41
 Montaigne M. de, 32, 160
 Montanari L., 151
 Montesquieu, Ch.-L. de Secondat, barone de La Brède et de, 152
 Moravia A., 105
 Müller M., 205
- Natorp P., 67, 181
 Nelson **nome?**, 194
 Nicgorski W., 11
 Nicoforo **nome?**, 120
 Niebuhr K. P. R., 156
 Nietzsche F. W., 10, 14, 19, 25-6, 28, 30-1, 53-4, 58-9, 62-5, 83, 87-8, 94-6, 103, 106, 110-7, 122-5, 127-8, 134, 140, 146, 152, 155, 157-8, 160, 168, 174, 180-1, 184-7, 197
- Oehler K., 186
 Olschki L., 149
 Omero, 172
 Oncken H., 67
 Orazio Flacco Quinto, 138

Otto R., 43, 165
 Overbeck F., 95

Pangle T. L., 12
 Paolo, santo, 76
 Parmenide, 172
 Pascal B., 156, 160
 Pauck W., 153
 Pelluchon C., 12
 Peterson E., 106, 130
 Pievatolo M. C., 12
 Pirou G., 90
 Platone, 31-2, 35, 61, 65, 76, 89, 93, 111,
 118, 127, 134, 136, 138-9, 142, 145-8,
 157, 160, 189, 193, 197, 207-8
 Podach E. F., 187

Randall jr. J. H., 143
 Reimarus H. S., 151
 Reinhardt K., 172-3, 181
 Revault d'Allonnes M., 13
 Rickert H., 101, 199
 Ries W., 12
 Riesterer B. P., 12
 Riezler K., 143, 148, 151, 154, 172-3, 175
 Riezler W., 173
 Rivet P., 46
 Robespierre M. de, 146
 Robiglio A., 38
 Rosenberg A., 104, 123
 Rosenzweig F., 15, 191, 194
 Rossini I., 38
 Rossini M., 13
 Rothacker E., 123

Rousseau J.-J., 24, 43, 79, 86-7, 113,
 140, 146, 152
 Ruh U., 12

Salin E., 77
 Savigny F. K. von, 148
 Schaeffler R., 186
 Schelling, 141, 173
 Schiller J. Ch. F. von, 86
 Schmidt **nome?**, 76, 83
 Schmidt Ott F., 67
 Schmitt C., 10, 57, 83, 88-9, 100-1, 104,
 106, 108, 176, 194, 198
 Schneeberger G., 187
 Schneider H. W., 169
 Scholem G., 165
 Schuler A., 123
 Schumacher H., 67, 75
 Schweitzer A., 62
 Senofonte, 208
 Sfez G., 12
 Shakespeare W., 146
 Siegfried A., 43
 Siligato L., 119
 Simmel G., 10, , 44, 50
 Simon **nome?**, 168
 Simons **nome?**, 156
 Smith S. B., 12
 Socrate, 32, 65, 127, 160, 179, 207-8
 Soden H. F. von, 63
 Sofocle, 76, 142, 172
 Sorel G., 90, 92
 Sorley W. R., 120
 Sorokin P. A., 120
 Spengler O., 11

- Spinoza B., 15, 25, 32, 64, 122, 128, 146,
152, 176, 191
- Spranger E., 176
- Steding Ch., 41
- Steinmetz S. B., 120
- Stendhal (pseud. di M.-H. Beyle), 152
- Stichweh K., 10
- Stirner M., 95
- Straus E., 205
- Swift J., 129, 136
- Tanguay D., 12
- Teilhard de Chardin P., 186
- Tillich P., 107, 156
- Tito Livio, 136
- Tönnies F., 101, 120
- Troeltsch E., 153
- Tucidide, 160, 185, 188, 193
- Turgot A. R. J., 133
- Udoff A., 11
- Valéry P., 97, 204, 206-7
- Vallentin B., 77
- Van Sicke J., 73, 76
- Vico G., 24
- Virgilio Morone Publio, 16, 74
- Volkmann-Schluck K.-H., 204
- Volpi F., 204
- Wagner R., 78, 173
- Wahl J., 84, 90
- Weber A., 159
- Weber M., 10-1, 14, 24, 61-2, 75, 79,
159, 168, 193-4, 196-200, 203
- Weill K., 85
- Weininger O., 110
- Weizsäcker C. F. von, 195
- White H. B., 156, 159, 173
- Wilamowitz-Moellendorff U. von, 142
- Wild J., 133-5, 139, 142, 148
- Wilde O., 142
- Wolf E., 162
- Wolfskehl K., 77, 106, 123
- Wolin R., 13
- Zarathustra, 181, 184
- Zuckert C. H., 12
- Zuckert M., 12