

Comunicare con i grandi del passato.
Note su Jaspers e Löwith interpreti di Nietzsche
Marco Barbieri
(Università di Modena-Reggio Emilia /
Università Suor Orsola Benincasa di Napoli)
marco.barbieri7@phd-drest.eu

Articolo sottoposto a *double blind peer review*

Title: Communicating with the Greats of the Past. Notes on Jaspers and Löwith interpreters of Nietzsche.

Abstract: History of philosophy as a discipline (if not humanities in general) is often conceived as a dialogue with the great thinkers of the past, an activity which is not limited to a neutral knowledge of theories and thoughts but one that encourages to craft one's own philosophical views. We intend here to delve deeper into this *topos*, by ways of analysing Karl Jaspers's and Karl Löwith's works, with a special focus on their almost contemporary monographies on Nietzsche (respectively written in 1936 and 1935). In both cases, we argue that a sort of empathic act is at play, but with vastly different nuances. Jaspers employs the concept of appropriation (*Aneignung*) to highlight that great philosophers demand an existential reaction from the reader: these extraordinary exceptions (*Ausnahmen*) inspire us to become Existence (*Existenz*) in our turn. Löwith tends to blend his own speculative positions with those of the analysed philosophers, either to fully adhere with them or to reject them completely. From these cases, the idea of history of philosophy as a series of empathic acts therefore shows both great potentiality and equally relevant risks.

Keywords: History of Philosophy, Empathy; Karl Jaspers, Karl Löwith, Friedrich Nietzsche.

1. *Prossimità, ascolto, empatia. Un'idea di metodo storico-filosofico*

A seguire un *topos* comunemente attribuito alle discipline umanistiche, la lettura delle grandi opere e dei grandi autori del passato coinciderebbe con un momento di approfondimento del proprio sé. Non si tratterebbe, infatti, di limitarsi ad apprendere nozionisticamente una serie di contenuti, accumulando un sapere vasto e tuttavia sterile, quanto piuttosto di porsi attivamente presso un determinato pensiero affinché il proprio meditare – se non il proprio vivere – ne risulti stimolato e rinvigorito. Il classico ci dona l'ispirazione per (tentare di) creare a

nostra volta nuovo classico: così la *cognitio ex datis* deve diventare *cognitio ex principiis*¹. La storia della filosofia come mera «rassegna di opinioni» sarebbe «una scienza molto superflua e noiosa»², laddove anche lo studio dei sistemi altrui non è che continua esperienza dello sviluppo del vivo pensiero.

Il *topos* può dunque essere ricavato anche dagli *exempla* illustri di Kant e Hegel, che pure lo articolano all'interno di architetture infinitamente più complesse; e tuttavia rimane assai generico. Non si tratta allora di superarlo, ma di sostare in esso per approfondirne la verità. Per tentare di precisarlo si può pensare allo svolgersi di una forma di *empatia*: certo non contraria a una impostazione «ermeneutica» che voglia riconoscere nel testo un assoluto protagonista, ma che intravede che nella parola scritta qualcos'altro o meglio qualcun altro si fa innanzi. Vi è cioè un *Altro* al cui appello si risponde nell'atto dello studio. Pensiamo allora a un'idea di empatia intesa in un senso innanzitutto minimale, come modo di sentire l'altro e di avvertirne in qualche modo i vissuti, così da includere almeno in forma preliminare qualsiasi dinamica di incontro con l'alterità storico-filosofica; e passibile però di una ben più puntuale analisi delle sue stratificazioni, così che emergano in essa i momenti della fusione con l'altro, del contagio, dell'elemento emotivo e di quello immedesimante, della comprensione e infine della simpatia³. Ogni atto empatico è unico e rimanda a una differente composizione di queste opzioni, spesso assai differenti tra loro⁴. Nel segno dell'empatia, la storia della filosofia diverrebbe allora la testimonianza, sempre *in fieri*, del dimorare presso un'alterità, nell'equilibrio difficile tra il lasciarla esprimersi senza occultarne il messaggio e il replicarvi, il recepire l'appello in quanto appello che esige una risposta da formulare: una forma di attività, dunque, radicata in un'ancora più originaria passività.

Attraverso questa accezione «empatica», la storia della filosofia intesa come disciplina assume dunque accenti specifici. Non si tratta di teorizzare semplicemente una «vicinanza» a questo o quel pensatore come sfumatura ulteriore del metodo storico-filosofico in generale, da aggiungere al sostare pensoso sui testi,

¹ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, ora in *Kant's Gesammelte Schriften*, edizione dalla Königlich Preussischen [poi Deutschen] Akademie der Wissenschaften, de Gruyter, Berlin-Leipzig 1900-ss., vol. III; ed. it. *Critica della ragion pura*, UTET, Torino 1967, pp. 623-635.

² G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I: Nachschriften zu den Kollegien 1819 und 1820/21*; ed. it. *Lezioni di storia della filosofia*, Laterza, Roma-Bari 2009, p. 609 (abbiamo citato l'introduzione del manoscritto del 1820).

³ La letteratura sul tema è sconfinata, anche limitandosi ai contributi più recenti. Ma nella stesura dello scritto si è assunta (ad eccezione di alcune differenze, che segnaleremo) una concezione particolare di empatia, e cioè quella di A. Donise, *Critica della ragione empatica. Fenomenologia dell'altruismo e della crudeltà*, Il Mulino, Bologna 2019.

⁴ Almeno nel caso della storia della filosofia, recepiamo il modello appena menzionato in modo diverso da come è inteso dall'autrice, secondo la quale – nell'ordine esatto in cui sono stati menzionati – ciascuno strato presuppone quelli precedenti. Se, infatti, si intende con empatia un fenomeno complesso, plurimo, diviene possibile pensare che ciascun atto empatico particolare abbia le proprie specificità, e possa presentare maggiori e minori *spessori* dei singoli strati che lo compongono (senza che un determinato strato poggi necessariamente su altri, ritenuti strutturalmente precedenti).

sul lessico specifico di un autore, sulle continuità e le discontinuità di un certo *Denkweg*. Se si insiste sull'idea di un appello a cui rispondere, in quanto *voce* esso è traccia di un'altra *esistenza* che ci ha preceduti; e così è proprio di un colloquio tra esistenze che si deve parlare. Si intende allora, nel proseguo del testo, indagare questa opzione, esplorandone limiti e potenzialità. Ora, la terminologia appena evocata già rimanda a un punto di vista esistenzialista quale è quello di Karl Jaspers, che su tale tema ha a lungo lavorato; da questi, dunque, partiremo. E tuttavia nel provare a descrivere la storia della filosofia nei termini di una infinita serie di atti empatici, di avvicinamento e distanziamento⁵ nei confronti del *soggetto-oggetto* di volta in volta preso in considerazione, si dovrà anche tener conto di alcuni gravi rischi, quali il perdersi nell'altra personalità rinunciando a un punto di vista critico o, in direzione opposta, la totale sovrapposizione delle proprie tesi su quelle altrui, appiattite per sostenere convinzioni personali. A tal proposito suscita interrogativi rilevanti la monografia di Jaspers su Nietzsche, peraltro quasi contemporanea a un altro studio nietzschiano, quello di Karl Löwith, dove un'empatia di tutt'altra forma è adottata. Nel confronto emergerà una dialettica di simile e dissimile, di affinità non irrilevanti nell'ambito di impostazioni tuttavia non sovrapponibili: non certo le uniche possibili, ma altamente paradigmatiche ai fini di una chiarificazione generale del nostro problema.

2. L'appropriazione esistenziale. Jaspers su Nietzsche

Per quanto raramente associato in prima istanza alla studio storiografico della filosofia, Jaspers ha ad essa dedicato un'attenzione approfondita: si consideri il monumentale progetto di una filosofia mondiale avviato nel 1957 (e mai terminato) con la pubblicazione di un primo volume di oltre mille pagine⁶. Ma non mancano nemmeno gli studi, monografici o più ridotti, rivolti a singoli autori – quali il discusso (con toni tanto positivi quanto, se non più spesso, critici⁷) testo rivolto a Nietzsche nel 1936, sul quale è il caso di sostare.

⁵ Lungi dal rimuovere ogni interesse ermeneutico, non a caso ribadiamo come temi – la prossimità e la distanza – di discussione costante all'interno dell'ermeneutica contemporanea, in particolare gadameriana e ricoeuriana, rimangano di grande rilevanza nella prospettiva che qui proponiamo. Cfr. F. J. Mootz III, G. H. Taylor (a cura di), *Gadamer and Ricoeur. Critical Horizons for Contemporary Hermeneutics*, Bloomsbury, London 2011.

⁶ K. Jaspers, *Die großen Philosophen*, vol. 1, Piper, München 1957; ed. it. *I grandi filosofi*, Longanesi, Milano 1973. Non è qui possibile soffermarsi anche su questo grandioso tentativo; per una presentazione del progetto si veda F. Miano, *Appropriazione e dialogo. La storia della filosofia in Karl Jaspers*, LER, Napoli-Roma 1999; cfr. anche P. Ricci Sindoni (a cura di), *Un filosofo tra i filosofi. Karl Jaspers e il pensiero occidentale*, Mimesis, Milano-Udine 2018; il numero IX (2021) della «Rivista di Studi Jaspersiani», intitolato *Il significato della Weltphilosophie di Karl Jaspers oggi*, a cura di G. Costanzo, B. Peši ; A. Cesana (a cura di), *Kulturkonflikte und Kommunikation: zur Aktualität von Jaspers' Philosophie*, Könighaus & Neumann, Würzburg 2016.

⁷ Pensiamo innanzitutto ai rimproveri di M. Heidegger *Nietzsche*, Günther, Pfullingen 1961 (ed. it. Nietzsche, Adelphi, Milano 1994, pp. 37-38); Id., *Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst*, Frei-

Nel verso che più ci concerne, quello relativo all'empatia storico-filosofica, già la sezione introduttiva dell'opera risulta significativa. Non mancano qui alcune indicazioni concrete su come leggere Nietzsche in modo adeguato⁸ ed è inoltre marcata l'insistenza sull'elemento biografico, attraverso il quale si osserva lo strettissimo nesso tra esperienze vissute, malattia mentale ed evoluzione dell'opera speculativa (il che rende quella jaspersiana anche una *patografia* su Nietzsche⁹). Vi è tuttavia un passo ulteriore da compiere. Il progetto di «comprendere Nietzsche attraverso Nietzsche stesso come un tutto»¹⁰ può realizzarsi solo a patto di non arrestarsi alla semplice esposizione dei temi nietzschiani, ma proseguendo nella ricezione attiva del suo messaggio esistenziale, da far proprio. L'intenzione jaspersiana di fondo è validamente riassunta, a ben vedere, nella seguente considerazione:

mentre l'interpretazione sbagliata vede le cose da lontano, considera il suo oggetto come qualcosa di estraneo e crea l'illusorio piacere di una visione d'insieme, quella corretta, cioè l'interpretazione autentica, ci offre la possibilità di essere noi stessi coinvolti, di partecipare attivamente a quel processo di appropriazione.¹¹

Se volessimo dunque intendere lo studio di Jaspers quale atto empatico svolto nei confronti di Nietzsche, il termine qui centrale sarebbe un altro e

burger Vorlesung WS 1936/37, in *Gesamtausgabe*, Bd. 43, Klostermann, Frankfurt am Main 1985, pp. 26-27; Id., *Nietzsche: Der europäische Nihilismus*, Freiburger Vorlesung II. Trimester 1940, in *Gesamtausgabe*, Bd. 48, Klostermann, Frankfurt am Main 1986, pp. 27-28. Un ricco commento al riguardo è quello di A. Giugliano, *Marginalia al «Nietzsche» di K. Jaspers (ed al «Nietzsche» di Heidegger)*, in AA.VV., *Filosofia – Esistenza – Comunicazione in Karl Jaspers*, Loffredo, Napoli 2002, pp. 201-221; cfr. anche R. L. Howey, *Heidegger and Jaspers on Nietzsche. A Critical Examination of Heidegger's and Jaspers' Interpretations of Nietzsche*, Nijoff, The Hague 1973.

⁸ Tra queste vi è il riconoscere nella struttura della contraddizione la fibra intima del filosofare nietzschiano, il quale pulsa di una dialettica non conciliatrice bensì *reale*, irrisolvibile, all'interno della quale si possono al più stabilire connessioni sistematiche. Cfr. K. Jaspers, *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, De Gruyter, Berlin 1936; ed. it. *Nietzsche. Introduzione alla comprensione del suo filosofare*, Mursia, Milano 1974, pp. 29-32.

⁹ *Ivi*, pp. 43-117. La definizione stessa di patografia, concetto che travalica gli studi jaspersiani e che può essere incontrato nelle *medical humanities* oltre che nella psicopatologia, è tutt'altro che scontata: si potrebbe descriverla come ricostruzione biografica o autobiografica (a seconda delle interpretazioni) di soggetti che presentano patologie innanzitutto psichiche o anche fisiche; decisivo è sempre il rapporto tra malattia ed esistenza. Nell'opera jaspersiana sono prese in considerazione unicamente figure geniali, e centrale è il nesso tra espressione di creatività artistico-letteraria ed evoluzione del disagio mentale. Le patografie principali sono raccolte in K. Jaspers, *Strindberg und Van Gogh*, Birkbeck, Bern 1922; ed. it. *Genio e follia. Strindberg e Van Gogh*, Cortina, Milano 2001. All'interno della monografia su Nietzsche qui in esame le pp. 94-117 costituiscono la patografia vera e propria. Segnaliamo che a tale tema è dedicato l'intero numero XI (2023) della «Rivista di studi jaspersiani», curato da A. Donise e F. Ferrara; si veda anche P. Ricci Sindoni, *Arte e alienazione. Estetica e patografia in Karl Jaspers*, Giannini, Napoli 1984; M. L. Basso, *Filosofia e patografie in Karl Jaspers. Scritto su Van Gogh e Ezechiele*, Liguori, Genova 2015; e per una trattazione che esula dal contesto jaspersiano (nonché filosofico *tout court*) M. Loddo, *Patografie. Voci, corpi, trame*, Mimesis, Milano-Udine 2020.

¹⁰ K. Jaspers, *Nietzsche*, cit., p. 24.

¹¹ *Ivi*, p. 25.

cioè quello di *Aneignung*, appropriazione. Con questo concetto, che contraddistingue anche il progetto successivo di una filosofia mondiale, una sfumatura ulteriore è introdotta. Lo «stare presso» e il «sentire» l'altro devono essere completati da una attività di assimilazione, che certo resta da precisare. L'idea di appropriazione esprime l'esigenza profonda della storia della filosofia: in altri termini, non si può fare storia della filosofia senza procedere per appropriazioni, e dunque senza far uso di una certa forma di empatia. Ancora: l'appropriazione si delinea come una forma determinata di empatia, l'unica adatta nei confronti di grandi filosofi che ci hanno preceduto. Bisogna vedere quali sono i caratteri di quello specifico atto empatico.

Innanzitutto, appropriarsi di un certo filosofo non significa in alcun modo condurre una ricerca arbitraria e nel migliore dei casi «soggettiva» dell'autore in questione, rilevandone solo gli elementi che più convincono o contestandolo senza prendere in considerazione le argomentazioni. Al contrario, coglie qualcosa di importante Rickert quando elogia lo sforzo jaspersiano in quanto autenticamente «scientifico»¹²: in un primo verso, il procedimento mira a ricostruire con ordine tutto quel che vi è di conoscibile riguardo alla figura e al pensiero di Nietzsche. La stessa suddivisione dello scritto è netta e lascia poco spazio alle divagazioni personalistiche: vi è una prima parte di carattere biografico, una che discute le idee fondamentali di Nietzsche e un'ultima che tematizza «il modo di pensare di Nietzsche nella totalità della sua esistenza».

In un secondo verso, tuttavia, il tentativo urta con i limiti di comprensibilità che la persona e il filosofare nietzschiani presentano. Il sapere «scientifico» su Nietzsche non riesce, insomma, a racchiudere in sé la totalità inesauribile dell'uomo-Nietzsche¹³; ci si ritrova a un punto di arresto. Proprio questo scacco apre a tutt'altra esigenza, a tutt'altra possibilità. Con le parole di Jaspers, «ciascuno può invece stabilire ciò che Nietzsche significa per lui soltanto grazie al proprio lavoro e ai dubbi che Nietzsche gli pone»¹⁴, per cui «il nostro compito è di diventare noi stessi attraverso il processo di assimilazione di Nietzsche»¹⁵. E tuttavia ciò richiede avvedutezza, giacché «l'oggetto dell'esposizione non deve diventare l'occasione, per chi espone, di formulare una sua propria filosofia»¹⁶. Non affiora, forse, una contraddizione tra propositi contrastanti? La preoccupazione è in ogni caso doppia: si deve far proprio l'appello dell'altro, ma affinché ciò sia possibile è necessaria prima una comprensione scevra dalla volontà di imporre fin dal principio la propria prospettiva.

Nel distinguere nettamente momento dell'esposizione e momento dell'appropriazione Jaspers sottovaluta forse la *precomprensione* che caratterizza e muove fin

¹² È lo stesso Jaspers a ricordare il complimento nella sua autobiografia filosofica: K. Jaspers, *Philosophical Autobiography*, in P.A. Schilpp (a cura di), *The philosophy of Karl Jaspers*, Tudor, New York 1957; ed. it. *Autobiografia filosofica*, Morano, Napoli 1969, p. 40.

¹³ *Ivi*, pp. 30-31.

¹⁴ *Ivi*, p. 27.

¹⁵ *Ivi*, p. 42.

¹⁶ *Ivi*, p. 33.

dal principio qualunque attività ermeneutica, *stricto e lato sensu*¹⁷. Resta comunque da trarre un'indicazione positiva, e cioè che *assimilare non è un carpire quanto serve dell'altrui dottrina per rendere la propria più solida*: questo proprio in virtù della presenza di una irriducibile alterità, o più precisamente di un'altra *esistenza*. Qui l'impostazione profondamente esistenzialista di Jaspers assume massima rilevanza, e rappresenta una traccia ineludibile per il resto dell'argomentazione. Proprio perché una certa dottrina è espressione di un'esistenza, di un individuo unico e irripetibile, essa non è semplicemente la somma delle sue parti bensì un intero le cui parti non possono essere sfilate e rimontate a proprio piacimento¹⁸. In altre parole, e conseguentemente: *l'esistenza in quanto intero coglie nella dottrina estranea qualcosa di più della somma delle sue parti, e cioè coglie l'altra esistenza: di questa opera un riconoscimento*. La specificità dell'*Aneignung* come empatia è un'*Anerkennung*. Se al contrario si procede ignorando questo punto, opzione che pure non è impensabile¹⁹, l'altro e il sé non vengono convocati e l'operazione si arresta al puro piano «scientifico»: nessuna appropriazione ha luogo.

Nel caso in questione vi è poi un elemento ulteriore, poiché quella nietzschiana è un'unicità straordinaria che funziona da risveglio, da scossa propedeutica ad avviare il moto personale. Nietzsche è l'eccezione (*Ausnahme*)²⁰ che non domanda di essere seguita passivamente, ma stimola all'essere se stessi come compito e responsabilità, a realizzare naufragando la propria *Existenz*:

Nietzsche si presenta come l'eccezione, in fondo incomprensibile, che, senza essere un esempio da imitare, è assolutamente insostituibile nello stimolare tutti noi, che non siamo eccezione. Alla fine ci dobbiamo chiedere come mai un uomo, certo non rappresentativo per tutti, abbia potuto tuttavia assumere un significato predominante, quasi che egli fosse l'espressione stessa dell'esser-uomo.²¹

Paradossalmente, Nietzsche è *esemplare in quanto eccezione*: il fatto che il suo specifico cammino non possa essere seguito fino in fondo da tutti (e forse da nessuno) indica la necessità di trovare e percorrere una via che è la propria. *Il riconoscimento dell'eccezione altrui è allora l'imperativo etico a divenire a propria*

¹⁷ I riferimenti obbligati sul tema, nel contesto jaspersiano di stesura del saggio e oltre, sono il § 32 di M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1927 (ed. it. *Essere e tempo*, Longanesi, Milano, pp. 183-189) e H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Mohr, Tübingen 1960 (ed. it. *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 2000, pp. 551-602).

¹⁸ Su questo punto («l'essere umano come un tutto») insiste molto, da una diversa prospettiva, anche la *Psicopatologia generale* (K. Jaspers, *Allgemeine Psychopathologie. Ein Leitfaden für Studierende, Ärzte und Psychologen*, Springer, Heidelberg-Berlin 1913; ed. it. *Psicopatologia generale*, Il Pensiero Scientifico, Roma 2009, in particolare pp. 765-862).

¹⁹ Si potrebbe da qui riprendere, e lo menzioniamo come spunto per altre riflessioni, il classico confronto tra filosofia «continentale» e filosofia «analitica», poiché un assunto che caratterizza molta parte di quest'ultima non concorderebbe con la conclusione che abbiamo appena ricavato: cfr. D. Marconi, *Il mestiere di pensare*, Einaudi, Torino 2014.

²⁰ Cfr. sul tema dell'eccezione l'estesa discussione di Jaspers in *Von der Wahrheit*, Piper, München 1947 (ed. it. *Della verità*, Bompiani, Milano 2014, pp. 800-900).

²¹ K. Jaspers, *Nietzsche*, cit., pp. 34-35.

volta eccezioni, cioè a «essere se stessi» e dunque *universalmente essenziali*²². Si potrebbe aggiungere che *la risposta all'appello in quanto tale articola una differenza* nei confronti dell'interpretato (e di qualunque altro interprete ulteriore). In questo modo l'appropriazione è quell'attività di ascolto e presa della parola che trasforma la storia della filosofia in filosofare in prima persona; di rimando, e come è stato fatto notare, è l'atteggiamento personale a rendere possibile la filosofia²³. Inoltre, in quanto tipo specifico di atto empatico, l'appropriazione prevede certe dinamiche (soprattutto l'elemento comprensivo) e vieta severamente altre (quale l'aspetto fusionale).

Su questi punti, non scontati, torneremo in chiusura; viene prima da chiedersi come Jaspers metta in pratica i suoi propositi nello studio su Nietzsche. Concentrandoci su un unico punto significativo, evidente è l'insistenza jaspersiana sul motivo della trascendenza e sulla supposta assenza di questa nell'impianto nietzschiano. Ora, come è stato rilevato²⁴, si ha qui una lettura già assai orientata, e non certo l'innocua esposizione di un contenuto tra gli altri. Jaspers vede in Nietzsche una «metafisica dell'immanenza radicale» che vuole «interpretare la cifra dell'essere come volontà di potenza priva di trascendenza»; anche tralasciando l'impiego della nozione di cifra, tutta jaspersiana²⁵, vi è una esplicita presa di posizione – e di distanza – nell'affermare che «ciò che nell'esserci si sa al cospetto della trascendenza, non può riconoscersi come apparentato in questa metafisica»²⁶. Jaspers non nasconde, cioè, di porsi fin dall'inizio su un versante radicalmente diverso da quello nietzschiano. A suo avviso la dottrina dell'eterno ritorno fallisce proprio perché è sì un continuo trascendere, ma confinato all'interno di una cornice immanente: Nietzsche percepisce una necessità di trascendenza, ma la risolve con un surrogato che genera aporie profonde²⁷. Secondo Jaspers si dovrebbe giungere a conclusioni contrarie, poiché

l'importanza del presente [...] è accresciuta proprio dal pensiero opposto a quello dell'eterno ritorno, cioè dal sapere che mai ritorna ciò che è stato, e che ciò che è accaduto è ormai definitivamente trascorso e circoscritto nel passato; questo esserci che accade ora può comprendersi come esistenza solo in rapporto alla trascendenza.²⁸

²² *Ivi*, p. 347.

²³ Così F. Costa nella ricca *Introduzione* a K. Jaspers, *I grandi filosofi*, cit., p. 93.

²⁴ R. L. Howey, *Heidegger and Jaspers on Nietzsche*, cit., pp. 50-55 e 60-64; e J. Wahl, *Le Nietzsche de Jaspers*, in «Recherches philosophiques» 6 (1936/37), pp. 346-362 e qui p. 346. Per un'interpretazione più neutra cfr. F. Miano, *Vita, malattia, pensiero. Nietzsche nell'interpretazione di Karl Jaspers*, in «Studi Jaspersiani» XI (2023), pp. 141-154; si veda anche M. L. Perri, *Fedeltà alla terra e trascendenza. Jaspers interprete di Nietzsche*, in F. Totaro (a cura di), *Nietzsche tra eccesso e misura. La volontà di potenza a confronto*, Carocci, Roma 2002, pp. 252-265.

²⁵ Ricordiamo solo che il termine, impiegato frequente nelle opere del dopoguerra, è già decisivo nel terzo volume di *Filosofia*, intitolato *Metafisica* (K. Jaspers, *Philosophie*, Springer, Berlin 1932; ed. it. *Filosofia*, UTET, Torino 1978, pp. 1069-1184).

²⁶ K. Jaspers, *Nietzsche*, cit., p. 290.

²⁷ *Ivi*, pp. 319-331.

²⁸ *Ivi*, p. 330.

L'appropriazione jaspersiana di Nietzsche conduce, tra gli altri risultati, a una riconsiderazione dell'idea di trascendenza, la quale con la mediazione dell'esistenza è conservata e articolata insieme all'immanenza. Eppure posizioni come questa suscitano più di un interrogativo. Dopotutto qui è già Jaspers e non più Nietzsche a parlare. Non vi è, in questo procedere, il rischio che l'atto empatico di appropriazione storico-filosofica comporti l'appiattimento dell'altro ad *alter-ego*? Siamo davvero certi che sia in atto un colloquio valido ad elevare l'*Existenz* che si è insieme all'altra *Existenz*, o forse l'altro risulta vittima di un misconoscimento? E ancora, come stabilire quella linea di confine, senza renderla soglia sin troppo porosa, che separa l'assimilazione empatica (potremmo dire *simpatetica*) da ogni tendenza ad assoggettare la dottrina altrui?

L'idea di appropriazione non sembra assumibile a metodo storico-filosofico privilegiato con eccessiva leggerezza. Si deve allora sostenere che l'atteggiamento empatico in riferimento alla storia della filosofia non sia esente nella sua esecuzione da rischi, quali falsificazioni e distorsioni del pensiero originario di un autore. Queste possono in primo luogo verificarsi senza che l'interprete ne sia cosciente, per una sua insufficienza. Vi è tuttavia una seconda possibilità, e cioè che lo stravolgimento avvenga nella piena consapevolezza di quanto si va operando. In tal caso si aprirebbe l'ulteriore dilemma di come giudicare la scelta lucida della distorsione: se vada condannata senz'altro, o se essa non possa invece essere accolta in una certa misura. Affinché quest'ultima opzione possa essere presa in considerazione, lo stravolgimento deve tuttavia aprire a possibilità interpretative che la prima assimilazione non era stata in grado di registrare.

3. Un'altra forma di assimilazione. Karl Löwith su Nietzsche e oltre

A questo proposito viene in mente il metodo peculiare di quel «falso» (argomentiamo fra poco) storico della filosofia che era Karl Löwith. Come è noto, Löwith è autore di una monografia su Nietzsche quasi contemporanea a quella di Jaspers (l'una è del 1935 e l'altra del 1936), ma non si può dire che tra i due vi fossero intensi apprezzamenti intellettuali o stretti legami personali, nonostante la situazione di quegli anni fosse per entrambi e per le stesse ragioni ugualmente difficile²⁹. Da una parte, a parere di Löwith «l'esplosivo contenuto nella filosofia di Nietzsche in Jaspers è come depotenziato e defraudato della sua efficacia storica in un reticolo artificioso di concetti sbiaditi» e in un «costante essere-in-

²⁹ Per l'ebreo Löwith la via di salvezza dalla persecuzione nazionalsocialista fu quella dell'esilio forzato: dal 1934 alla fine del 1936 nell'amata Roma, per poi raggiungere il Giappone. Da Sendai sarà poi la volta degli Stati Uniti nel 1941 (prima in Connecticut e quindi a New York). Solo nel 1952, quasi vent'anni dopo la partenza, Löwith tornerà in patria in modo definitivo. Per la ricostruzione di questa vicenda, peraltro illuminante per comprendere il contesto politico, culturale e sociale della Germania di quegli anni, è imprescindibile il resoconto dello stesso Löwith, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*, Metzler, Stuttgart 1986; ed. it. *La mia vita in Germania prima e dopo il 1933*, Il Saggiatore, Milano 1988.

cammino» nel quale si perde la specificità delle posizioni nietzschiane³⁰. Dall'altra, a sua volta Jaspers pare aver letto la ricerca di Löwith traendone un giudizio altrettanto poco convinto³¹.

Si è ironicamente parlato di Löwith come di un «falso» storico della filosofia in quanto, come sottolineano anche le ricerche più recenti, l'autore di *Significato e fine della storia* è un vero e proprio filosofo, con tesi anche discutibili ma sempre personali³². Quello che rende il filosofare löwithiano affascinante, e molto meno semplice di quanto non appaia a prima vista, è il suo impiegare la storia della filosofia al servizio – spesso tacito – della propria teoria, spesso intrecciata con il lato pratico ed esistenziale. Lo studio löwithiano su Nietzsche e i riferimenti al resto della sua produzione lo mostrano con eloquenza. Di nuovo, una forma di empatia è qui in gioco, di carattere però assai diverso dall'appropriazione jaspersiana.

In effetti, in affinità con la ricerca di quest'ultimo, anche Löwith chiama in causa il vissuto personale di Nietzsche e rileva il medesimo nesso tra andamento dell'esistenza ed evoluzione dell'opera. Di più: proprio da questo tracciato ricava il giudizio complessivo – e negativo – sulla dottrina nietzschiana. Poiché «misura e mezzo è [...] proprio ciò che manca radicalmente al tentativo nietzschiano di superare l'uomo», l'estremismo di Nietzsche è in realtà sradicamento, perdita di equilibrio: infatti, «dal momento che Nietzsche però non era un sovra-uomo, la redenzione avvenne nel modo che egli stesso ha così definito: “tutto ciò che è sovra-umano appare nell'uomo come malattia e follia”»³³. Qui dunque un'u-

³⁰ K. Löwith, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkunft des Gleichen*, die Runde, Berlin 1935; ed. it. *Nietzsche e l'eterno ritorno*, Laterza, Roma-Bari 2003, pp. 225-228.

³¹ Ricaviamo l'aneddoto da A. Loffi, *La società Karl Jaspers di Oldenburg. Un resoconto*, in «In Circolo. Rivista di filosofia e cultura» n. 1 (2016): «Alle volte [Jaspers] ha acquistato più copie di uno stesso testo per lavorarci daccapo, di nuovo sulla pagina pulita. [...] Si può ricostruire l'opinione di Jaspers intorno ai lavori di Karl Löwith su Nietzsche: nelle due edizioni di *La filosofia di Nietzsche dell'eterno ritorno dell'uguale*, oltre alle sottolineature, più rade, men rade, s'incontrano note a margine quali: “poco profondo”, “No!”, “ridicolo!”, “perché”, “baggianate”».

³² Ci limitiamo, in questa sede, a segnalare i tre ambiti principali dai quali è indagabile il Löwith filosofo: quello dell'antropologia filosofica (tra i titoli, si veda A. Cera, *Io con tu. Karl Löwith e la possibilità di una Mitanthropologie*, Guida, Napoli 2010, e M. Rossini, *Karl Löwith: la questione antropologica. Analisi e prospettive della “Menschenfrage”*, Armando, Roma 2009); quello che più risalta a prima vista, la critica delle filosofie della storia e dell'idea di storia sviluppatesi nella modernità (esaustivo in questa direzione è il contributo di G. Fazio, *Il tempo della secolarizzazione. Karl Löwith e la modernità*, Mimesis, Milano-Udine 2015; più mirato è invece L. Calabi, *La filosofia della storia come problema. Karl Löwith tra Heidegger e Rosenzweig*, ETS, Pisa 2008); e quello che solo negli ultimi tempi sta prendendo piede con frequenza nella letteratura secondaria, il naturalismo löwithiano (M. Bruni, *La natura oltre la storia. La filosofia di Karl Löwith*, Il Prato, Padova 2012; R. Beiner, *Karl Löwith: s'émerveiller devant le cosmos*, in M. Béland (a cura di), *Karl Löwith: Essais américains, suivis de Philosophie à l'épreuve de l'histoire*, Presses Université de Montreal, Montreal 2019). Per una bibliografia della letteratura secondaria più recente si veda E. Donaggio, *Karl Löwith. Eine philosophische biographie*, Metzler, Stuttgart 2021, pp. 237-257.

³³ K. Löwith, *Nietzsche e l'eterno ritorno*, cit., p. 180 e più in generale pp. 178-186. Alcuni passi sono stati aggiunti nella seconda edizione dell'opera, pubblicata nel 1956, la quale però nei temi che qui trattiamo non altera in alcun modo l'interpretazione del 1935 e non ci pone dunque un problema filologico.

nica indigenza patologica si esplica nel doppio naufragio biografico e teoretico: alla mancanza di equilibrio nella vita e negli ideali personali corrisponde un altrettanto forte scompenso tra le parti della dottrina, giudicata come essenzialmente fallimentare. Secondo la piuttosto nota tesi di Löwith, l'idea dell'eterno ritorno soffre di una fondamentale aporeticità, poiché in essa coesisterebbero due concezioni tra loro incompatibili: da una parte l'esperimento di Nietzsche si configura come il riconoscimento di una pura *necessità*, quella dell'essere così-e-non-altrimenti della totalità cosmica; dall'altra, la dottrina nietzschiana formula esplicitamente la libertà della *volontà* e dunque pone «il problema di un *volere creatore* proprio dell'eterno ritorno dell'identico». ³⁴ In altre parole, da un lato si configura il destino inteso come fato, che avviene e non può non avvenire, indifferente alle preferenze umane, e dall'altro Nietzsche chiama in causa una forma di volontà – si pensi al «così volli che fosse!» enunciato da Zarathustra ³⁵ – che approvverebbe il continuo riavvolgersi del tempo in un circolo ³⁶.

A livello speculativo, dunque, la teoria dell'eterno ritorno semplicemente non regge, e se si allarga la visuale alla monografia (dell'anno seguente) rivolta alla controparte nietzschiana, Jacob Burckhardt, il bilancio risulta pienamente confermato ³⁷. Non a caso lo studio del 1936 inizia proprio con un accostamento delle due figure, atto ad esaltare in positivo l'attitudine – esistenziale prima che scientifica – dello storico di Basilea, il quale continua a essere elogiato nel corso dell'opera ³⁸. La figura di Burckhardt funge da modello di salute, pienezza, virtuosa medietà; incarna una forma di disincanto che non è mera rassegnazione di fronte alla mediocrità del proprio tempo, ma saggio «malismo» di chi comprende la consistenza essenzialmente tragica della storia, dimora e calvario dell'«uomo che patisce, che anela, che agisce, l'uomo qual è, qual è sempre stato e sempre sarà» ³⁹. Al contrario di Nietzsche, che crolla sotto i colpi di un progetto troppo ambizioso e irrealizzabile per chiunque non sia provvisto di qualità «sovrumane», è Burckhardt lo spirito davvero libero, idoneo a orientare un'azione misurata, dettata dal senso del limite ⁴⁰.

³⁴ Ivi, p. 76.

³⁵ F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, Schmeitzner, Chemnitz 1883; ed. it. *Così parlò Zarathustra*, Adelphi, Milano 1968, p. 170.

³⁶ K. Löwith, *Nietzsche*, cit., p. 63.

³⁷ Si deve tuttavia riconoscere, d'altro canto, il fascino che Nietzsche continua a esercitare anche nella produzione matura di Löwith. A questi è dunque dedicata tanto la tesi di dottorato del 1923, intitolata *Auslegung von Nietzsches Selbst-interpretation und von Nietzsches Interpretationen*, quanto diversi articoli degli anni Cinquanta. Si veda il volume VI dell'opera löwithiana completa (*Sämtliche Schriften*, IX voll., Metzler, Stuttgart 1981-88), che raccoglie tutti gli scritti su Nietzsche. Sul tema cfr. M. Barbieri, *Eterno ritorno o contemplazione del divenuto, astoricità o sovrastoria: Karl Löwith lettore di Nietzsche e Burckhardt*, in «Acme» 75 (2) (2022), pp. 225-240.

³⁸ K. Löwith, *Jacob Burckhardt. Der Mensch inmitten der Geschichte*, Vita Nova, Luzern 1936; ed. it. *Jacob Burckhardt. L'uomo nel mezzo della storia*, Laterza, Roma-Bari 2004 (in particolare pp. 3-49 e 299-321).

³⁹ Ivi, p. 92. La citazione di Burckhardt proviene dalle *Weltgeschichtlichen Betrachtungen*, Speemann, Berlin 1905 (ed. it. *Considerazioni sulla storia universale*, SE, Milano 2016, p. 15).

⁴⁰ Ivi, pp. 299-304.

Già da questi pochi cenni ci pare di osservare una modalità di appropriazione assai differente da quella jaspersiana. Essa conferma (e anticipa) il *topos* dell'accostamento di Nietzsche e Burckhardt⁴¹, ma è anche opzione metodologica consolidata dell'intera produzione löwithiana. Più che *riflettere*, anche criticamente, un determinato pensiero, la tematizzazione di Löwith *produce* figure o meglio *maschere* rappresentanti una certa posizione teoretica (e ancor prima una postura esistenziale) che l'autore non di rado assume come propria o rifiuta *in toto*. Nella sua storia della filosofia emergono, a tratti ampiamente sviluppate e in altri casi appena abbozzate, figure che potremmo definire dotate di «grande salute», le quali si oppongono a un generale processo di decadenza, smarrimento, perdita della coscienza – e qui sta la grande preoccupazione dell'ultimo Löwith – di abitare il «tutto-unico»⁴² del mondo naturale più che la *Umwelt* storica e sociale. Aldilà dell'antichità greco-classica, paradigma di un equilibrato rapporto tra uomo e mondo, sono allora le voci di Spinoza e Goethe, in misura ridotta Overbeck, in parte Weber e Rosenzweig, a fornire gli *exempla* di un portamento teoretico-pratico *altro* rispetto alle tendenze maggioritarie, aderenti alle storture della modernità⁴³. Il quadro generale delinea una tradizione dominante nella storia del pensiero filosofico che nei suoi maggiori esponenti ha raggiunto vertici concettuali straordinari, ma che a un livello più diffuso ha prodotto condizioni patologiche. Accanto a questa opzione dominante emergono di tanto in tanto rare eccezioni virtuose, pronte a segnalare un cammino alternativo che resta perlopiù ignorato.

Il punto qui decisivo è che dietro a ciascuna di queste maschere si celano posizioni filosofiche nette, le quali appartengono allo stesso Löwith. Una tale prassi, pur nel suo fascino, suscita perplessità e ci fa ritornare, con gravità approfondita, ai dubbi già formulati nei confronti dell'opzione jaspersiana. Innanzitutto viene da domandarsi se questo procedimento sia effettivamente lecito nel momento in cui è presentato nei termini di una storia delle idee. Ma anche se si optasse per liquidare senz'altro la questione, in virtù del valore speculativo di quanto viene

⁴¹ Cfr., tra gli altri, R. Rossi, *Nietzsche e Burckhardt*, Tilgher, Genova 1987; L. Farulli, *Burckhardt e Nietzsche*, Polistampa, Firenze 1998; E. Walter-Busch, *Burckhardt und Nietzsche: im Revolutionszeitalter*, Fink, München 2012; M. Posani Löwenstein, *Burckhardt e Nietzsche. Cinque Studi*, Edizioni della Normale, Pisa, 2018.

⁴² K. Löwith, *Welt und Menschwelt* [1960], in *Sämtliche Schriften*, vol. I, pp. 295-328; ed. it. *Mondo e mondo umano*, in *Critica dell'esistenza storica*, Morano, Napoli 1967, pp. 317-359 (l'espressione è a p. 320).

⁴³ Si vedano rispettivamente i seguenti scritti di Löwith: *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1967 (ed. it. *Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*, Donzelli, Roma 2002, pp. 151-192) per Spinoza; *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts*, Europa Verlag, Zürich-New York 1941 (ed. it. *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX*, Einaudi, Torino 2000, pp. 21-59 e 305-353 per Goethe e pp. 554-569 per Overbeck); *La mia vita in Germania*, cit., pp. 37-39 per un accenno alla personalità di Weber; e M. Heidegger and F. Rosenzweig or *Temporality and Eternity*, in «Philosophy and Phenomenological Research» 3 (1), 1942, pp. 53-77.

proposto, non si può tuttavia sfuggire alla questione di *quale* effettiva appropriazione avvenga. *Con questa peculiare opzione storico-filosofica infatti non arriviamo davvero a conoscere gli autori trattati*; incontriamo solo l'interprete. Riprendendo la terminologia esistenzialista di Jaspers, qui il colloquio tra l'*Existenz* che si è e l'altra *Existenz* sembra essere venuto del tutto a mancare; *quello del dialogo è il mero mascheramento del monologo*. L'appello a cui si è chiamati a rispondere è caduto nel vuoto, poiché l'interprete non ha alcun interesse a continuare il colloquio né l'ha mai avuto; il momento dell'ascolto e della comprensione è ridotto al minimo. Non a caso Eugene Fink ha descritto il procedere di Löwith nei termini del «cavallo di Troia», abilissimo a penetrare all'interno delle teorie altrui con l'unico intento di farvi esplodere le aporie⁴⁴. Tornando, a monte, alle scelte lessicali dell'apertura, *l'empatia sfocia immediatamente a seconda dei casi in una «fusione unipatica» oppure in una forma di antipatia*⁴⁵. In quest'ultima circostanza, in particolare, l'atto di avvicinamento e adesione è intrapreso con il preciso scopo di indebolire la posizione altrui, rivelandola sempre più inconsistente e indifendibile, così che la propria via risulti al contrario valida e convincente. Ancora una volta la storia della filosofia trascolora nella speculazione personale, qui senza avvertimento. *Ma è proprio questo il movimento che dà da pensare*. È, quello di Löwith, un mero «incidente di percorso» all'interno di un cammino (quello dell'appropriazione empatica) che rimane promettente? Oppure è questo l'esito obbligato di ogni appropriazione storico-filosofica, pur armata delle migliori intenzioni? Infine: e se invece tale risultato fosse filosoficamente più interessante di quanto prefigurato dalla proposta jaspersiana? *E se il monologo fosse, al di là di ogni giudizio etico, più soddisfacente del dialogo?*

4. Conclusioni. Porsi di fronte all'eccezione in qualità di eccezione

Senza l'ardire di «risolvere» alcuno di questi interrogativi, è tuttavia lecito trarre qualche indicazione dal percorso svolto. Il confronto ha certo rilevato differenze nette tra Jaspers e Löwith, e però anche una tendenza comune che permane nelle rispettive storie della filosofia e nel tipo di analisi dedicata alla figura di Nietzsche. Si assiste, infatti, a una condivisa vicinanza nei confronti del soggetto-oggetto incontrato, studiato, compreso: si potrebbe parlare di uno

⁴⁴ Così, in un duro giudizio, si esprime Fink in una lettera del 1937 rivolta a Husserl (E. Fink, *Karl Löwith e la fenomenologia*, in «aut aut» 222, novembre-dicembre 1987, pp. 103-105 e qui 104; il manoscritto è conservato presso l'Archivio Husserl di Leuven).

⁴⁵ Approfittiamo di nuovo del modello stratificato di empatia di A. Donise, *Critica della ragione empatica*, cit., pp. 89-141. Notiamo peraltro che quanto risulta nel caso dell'«antipatia» di Löwith è in sintonia con la tesi di fondo dell'autrice, la quale dissocia empatia e comportamento morale, evidenziando al contrario come la capacità di sentire l'altro e i suoi vissuti possa essere lucidamente impiegata a danno di questi (tale è il caso della crudeltà). Per l'idea di fusione empatica il riferimento imprescindibile rimane M. Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*, Cohen, Bonn 1923 (ed. it. *Essenza e forma della simpatia*, Franco Angeli, Milano 2006).

specifico e ripetuto *evento* alla base dell'uno e dell'altro tentativo, quello dell'atto empatico, anche se con sfumature marcatamente differenti. L'evento del sentire l'altro si declina nell'opzione jaspersiana in un tipo di empatia *comprendente*, a suo modo cognitiva («scientifica», con le parole di Rickert), la quale si adopera per registrare i contenuti (e i vissuti) fondamentali di un determinato filosofare prima di accostarvi i propri in risposta, mentre quella löwithiana rimanda subito a una forma di *simpatia* (o avversione) per niente priva di accenni *fusionali*, «*unipatici*».

Vi sono dunque molteplici e variegati modi con cui appropriarsi di quell'alterità che nell'ambito della storia della filosofia corrisponde (o meglio può corrispondere) al grande filosofo⁴⁶. Anche qualora lo si valutasse in maniera sfavorevole, il concetto di appropriazione rimane prezioso per riflettere su cosa significhi effettivamente fare una storia della filosofia che non sia appiattita a meccanico apprendimento di una tesi o di un concetto, che sia già *cognitio ex principiis* e non semplicemente *ex datis*: l'*Aneignung* ripropone, e con rinnovata urgenza, l'imperativo del restituire il vigore del pensiero filosofico nel suo spessore ontologico, *geschichtlich*, laddove da sola la ricognizione puramente *historisch* si inganna, poiché crede di rivolgersi a materia inerme mentre è con vitalità esistenziali che ha sempre a che fare.

E ciononostante non si deve tacere, a costo di ripetersi, a proposito del rischio che qui si presenta e che è quantomeno duplice. Vi ritorniamo perché il dilemma ci pare cruciale. Il problema della ricerca storico-filosofica è quello di essere stretta tra due crinali ugualmente insidiosi, suo malgrado, e di dover perciò fare molta attenzione a dove cammina. Da un lato vi è l'eventualità che ci si imponga sull'altro e se ne restringa o falsifichi lo spazio del pensiero. Non meno insidioso è tuttavia anche il pericolo opposto, quello di scomparire al cospetto dell'alterità in esame per via della sua grandezza concettuale. L'atto empatico dell'*Aneignung* esige quantomeno un difficile equilibrio tra il momento dell'ascolto e quello di risposta all'appello. Ma non vi è forse qui, e ciò sarebbe assai più problematico, una vera e propria *impossibilità*? Dopotutto, da un lato quello dell'interpretato è forse più un messaggio che non un appello, è parola che nella sua autosufficienza delegittima fin dall'origine ogni risposta; dall'altro, e proprio affinché possa acquisire piena autonomia, la risposta implica a sua volta una limitazione e una distorsione del messaggio recepito.

Lo stesso dilemma, peraltro, può essere riformulato attraverso il concetto di *eccezione*, la cui possibilità (o impossibilità) riflette e circoscrive i limiti di possibilità della storia della filosofia come disciplina. L'impresa storico-filosofica, in fondo, non attesta continuamente la nota condizione di trovarsi «come nani sulle spalle dei giganti»? Nell'atto di riconoscimento dell'*Ausnahme* altrui si celerebbe l'ammissione di non essere a propria volta *Ausnahme*, a dispetto di quanto dice Jaspers: chi svolge l'analisi rinuncia a filosofare, si riconosce in uno stato di

⁴⁶ Come si è visto Jaspers si concentra sulla grande personalità; Löwith mostra, al contrario, la possibilità (e l'utilità) di appropriarci anche di figure minori o giudicate tali.

inferiorità. Riformulato in termini ancora più severi, che ovviamente non accettiamo, condizione di possibilità della storia della filosofia sarebbe una posizione originaria di debolezza, insufficienza, soggezione. La dinamica opposta del filosofare personale non risulta meno problematica poiché a sua volta comporta la riduzione dell'alterità a non più eccezione, a semplice riferimento per la propria dottrina. *L'eccezione spegne sempre l'altra eccezione*, poiché per imporsi come tale si può rapportare solo a chi eccezione non è. Il modello jaspersiano dell'appropriazione dialogica, della illimitata (*grenzenlose*) comunicazione, sarebbe dunque fallimentare. Che sia a favore dell'uno o dell'altro interlocutore, il colloquio deve in ogni caso terminare.

La nostra impressione conclusiva è che questa proposta vada invece salvata, ma con l'integrazione di una notazione che è insita nel modello stesso e che rimane da esplicitare. Occorre infatti sottolineare la forma *circolare* e l'infinito e instancabile movimento che contraddistingue tale paradigma. La vera *Aneignung*, lo si è detto, non è tale se non è personale, trasforma istantaneamente la storia della filosofia in filosofia personale: e lo è perché costituisce la risposta di una storicità personale al richiamo di un'altra storicità personale. Ma d'altro canto, la storicità personale dello storico riattiva la storicità personale di quell'alterità che era stata nel tempo (*zeitlich*) reificata, ridotta a oggetto-*historisch*, riscoprendone invece lo statuto più abissale e *geschichtlich* e da qui ri-vivificandola a sua volta. Da ciò deriva che nel praticare la storia della filosofia come disciplina *appello e risposta si scambiano ogni volta di posizione*: sono nuclei di senso assunti a turno, nel corso di un'appropriazione che è necessariamente infinita⁴⁷, da *interpreti che si lasciano interpretare dagli interpretati* e da *interpretati che si accingono a interpretare gli interpreti*.

È questo incessante movimento ad assicurare equilibrio a una dinamica ora sbilanciata a favore dell'una e ora a favore dell'altra soggettività in gioco. Ognuna ha la meglio sull'altra, ma solo temporaneamente; il monologo, che pareva vittorioso, deve di nuovo cedere il passo al dialogo. In questo senso l'eccezione altrui rende davvero, a propria volta, eccezioni e la storia della filosofia è la disciplina che lo rende possibile: ma solamente in una sorta di *Augenblick*, nel quale l'appropriazione che ci rende eccezioni non è mai evento di conquista assicurata ma assetto instabile, da riguadagnare di volta in volta. Dopotutto, la forma della storia della filosofia che si è delineata come serie di atti empatici non corrisponde – né può corrispondere – a un effettivo «carpire», ma semmai a un più umile «intuire» che lascia sussistere la soggettività altrui.

Resta forse da menzionare un'ultima notazione. Così come il dialogo tende al rischio di farsi monologo, allo stesso tempo conosce una tendenza oppo-

⁴⁷ A seguire lo Jaspers di *Filosofia*, (cit., in particolare pp. 137-149), diremmo in tal modo: l'appropriazione potrebbe terminare nel momento in cui l'esistenza riesce a coincidere con se stessa, pienamente e definitivamente: e tuttavia ciò non può mai accadere, giacché l'esistenza è sempre e solo *mögliche*, possibile, nel suo anelito insoddisfatto a raggiungere la trascendenza e nel suo naufragare nel tentativo.

sta ed espansiva: invita sempre una terza e poi una quarta soggettività, e così via all'infinito, a partecipare al suo instancabile farsi e rifarsi. Dopotutto, così come Jaspers e Löwith si sono appropriati di Nietzsche, a sua volta chi scrive si è appropriato di loro e della loro appropriazione; *l'appropriazione si lascia sempre ri-appropriare*. Quello di «storia della filosofia» sarebbe allora il nome di questo infinito rimbalzo, il quale tuttavia si lascia riconoscere come tale solo se si sceglie di partecipare – con la massima serietà – al gioco. È forse in questo *locum* che si ritrova l'intima verità del *topos* dell'apertura, inalterato e approfondito al tempo stesso.